



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA
MESTRADO EM CIÊNCIA POLÍTICA**

LUIZ CARLOS BRITO DOS SANTOS

**TEORIA HILEMÓRFICA DA POLÍTICA: UMA INTERPRETAÇÃO DO MÉTODO
DO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT**

**Belém
2012**

LUIZ CARLOS BRITO DOS SANTOS

**TEORIA HILEMÓRFICA DA POLÍTICA: UMA INTERPRETAÇÃO DO MÉTODO
DO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em nível de Mestrado Acadêmico em Ciência Política, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política. Orientação: Professor Dr. Celso Coelho Antônio Vaz.

**Belém
2012**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPa, Belém-PA)

Santos, Luiz Carlos Brito dos

Teoria hilemórfica da política: uma interpretação do método do pensamento político de Hannah Arendt / Luiz Carlos Brito dos Santos; orientador, Celso Coelho Antônio Vaz. - 2012.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Belém, 2012.

1. Arendt, Hannah-1906-1975. 2. Ciência política - Filosofia. I. Título.

CDD - 22. 320.01ed.

Folha de Aprovação

Candidato: Luiz Carlos Brito dos Santos

Dissertação defendida e aprovada em 01 / 10 /2012 pela Banca Examinadora:

Prof. Dr. Celso Coelho Antônio Vaz — PPGCP — Orientador

Prof. Dr. Nelson Souza Junior — Faculdade de Filosofia – UFPA (Examinador externo)

Prof^a. Dr^a. Maria da Graça Bittencourt Campagnolo — PPGCP

Prof. Dr. Celso Coelho Antônio Vaz

Coordenador do Programa de Pós- Graduação em Ciência Política

*Dedico à minha mãe, Sarah Santos, por sua
humildade e caráter exemplares.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, a máxima representação do Bem, por dar sentido e significado a minha existência.

Aos meus pais, Osiel Brito dos Santos e Sarah Santos dos Santos, que souberam me orientar, desde a mais tenra idade, para os caminhos da honestidade e integridade moral.

À minha querida esposa, Solange Magalhães Carneiro Brito, que me acompanhou ao longo dessa árdua tarefa intelectual, ajudando-me diretamente com a leitura, transcrição e revisão textual. Obrigado por ter compreendido minha ausência e entrega incondicional ao trabalho acadêmico.

Ao ilustre arendtiano Prof. Dr. Celso Coelho Antônio Vaz pela seriedade e rigor intelectual com que conduz os trabalhos acadêmicos. Agradeço-lhe pelo empréstimo das obras de seu acervo pessoal, e pelo apoio e amizade irrestrita.

Aos Diretores da Escola de Ensino Fundamental e Médio Tenente Rêgo Barros, pertencente ao Comando da Aeronáutica – Professor Guaraci Soares e Professora Deusélia Nogueira – que possibilitaram e apoiaram, administrativamente, minha frequência regular nas disciplinas do Curso de Mestrado em Ciência Política.

Ao meu grande amigo de infância Charle Coimbra Fontenele – biólogo e estudioso de Filosofia. Obrigado pela consultoria idiomática da língua francesa, assim como pela amizade e companhia, e pelas horas de reflexão descontraída.

Aos meus prezados colegas de turma (PPGCP 2010), especialmente a Carlos Siqueira, Jean Bittencourt e Márcio Ponte – que comigo formaram o “núcleo duro da turma”, cuja única pretensão, a meu ver, era o prazer do debate, da reflexão e da crítica exaustivas e irrestritas.

A todos os professores e secretários que integram o corpo docente e administrativo do curso de Mestrado em Ciência Política da UFPA, pela dedicação, orientação e apoio prestados.

Ao Prof. Dr. Nelson Souza Junior da faculdade de Filosofia da UFPA, pela fundamental contribuição realizada durante o exame de qualificação.

A Hannah Cohn Arendt por sua maneira autônoma e poética de filosofar.

If it is the function of the public realm to throw light on the affairs of men by providing a space of appearances in which they can show in deed and word, for better and worse, who they are and what they can do, then darkness has come when this light is extinguished by “credibility gaps” and “invisible government”, by speech that does not disclose what it is but sweeps it under the carpet, by exhortations, moral and otherwise, that under the pretext of upholding old truths, degrade all truth to meaningless triviality¹.

Hannah Arendt

¹ “Se a função do âmbito público é iluminar os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparições onde podem mostrar, por atos e palavras, pelo melhor e pelo pior, quem são e o que podem fazer, as sombras chegam quando essa luz se extingue por ‘fossos de credibilidade’ e ‘governos invisíveis’, pelo discurso que não revela o que é, mas o varre para sob o tapete, com exortações, morais ou não, que, sob o pretexto de sustentar antigas verdades, degradam toda a verdade a uma trivialidade sem sentido” (ARENDDT, Hannah. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace and World Inc., 1968, p. VIII).

SUMÁRIO

RESUMO.....	8
ABSTRACT.....	9
INTRODUÇÃO.....	10
1 A GENEALOGIA DOS MODOS DE PENSAR.....	18
1.1 O ineditismo do fenômeno totalitário e a crítica à filosofia da história.....	19
1.2 A nova forma de lidar com os eventos históricos.....	21
1.3 A relação entre pensamento e existência.....	24
1.4 Os modos do pensar totalitário.....	25
1.5 A metodologia do contador de <i>estórias</i>	28
1.6 A estética anti-romântica e o efeito catártico da narrativa.....	30
1.7 O colecionador de pérolas e a fragmentação da narrativa.....	33
1.8 A compreensão dos acontecimentos e a história monumental.....	37
2 A TEORIA POLÍTICA POSITIVA.....	40
2.1 A crítica da tradição e a nova ciência da política.....	41
2.2 A fenomenologia da <i>vita activa</i>	43
2.3 O procedimento hermenêutico de perfuração do discurso teórico.....	45
2.4 As categorias fundamentais da <i>vita activa</i>	47
2.5 A categoria do trabalho e o <i>animal laborans</i>	47
2.6 A categoria da fabricação e o <i>homo faber</i>	50
2.7 A categoria da ação e a pluralidade.....	53
2.8 A imprevisibilidade e a irreversibilidade da ação.....	55
2.9 O protagonismo e a <i>performance</i> dos atores da ação.....	57
2.10 A esperança da política.....	58
3 FILOSOFIA DA VONTADE E AÇÃO POLÍTICA.....	61
3.1 O procedimento de apropriação e reutilização conceitual.....	61
3.2 A autonomia e a primazia da vontade sobre o intelecto.....	62
3.3 A faculdade da vontade.....	64
3.4 O caráter metafísico da vontade.....	65
3.5 A dicotomia da vontade.....	66
3.6 O ideal científico aristotélico.....	68
3.7 Os <i>insights</i> da filosofia da liberdade.....	69
3.8 A revalorização da contingência.....	71
3.9 A liberdade como fundamento da ação política.....	72
4 PENSAMENTO E JULGAMENTO: O HILEMORFISMO DA POLÍTICA.....	74
4.1 Os conceitos de mal radical e banalidade do mal.....	76
4.2 As características da banalidade do mal.....	79
4.3 A diferença entre razão e intelecto.....	81
4.4 A faculdade de pensar e a busca de significados.....	84
4.5 O pensar filosófico e o pensar político.....	86
4.6 A temporalidade do pensar.....	89
4.7 A ontologia de superfície.....	91
4.8 A reconsideração da <i>doxa</i> e do <i>sensus communis</i>	96
4.9 A interpretação política da faculdade do juízo.....	99
4.10 As conexões <i>hilemórficas</i> entre pensamento e julgamento.....	102
CONCLUSÃO.....	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	118

RESUMO

O método do pensamento político de Hannah Arendt é deveras heterodoxo e poliformal. Qualquer tentativa de interpretá-lo defronta-se com grandes dificuldades, ainda mais se levarmos em consideração que Arendt deixou poucas informações que pudessem esclarecê-lo. Entretanto, talvez seja possível contornar essas dificuldades hermenêuticas, na medida em que selecionamos as perspectivas do método arendtiano a serem desenvolvidas, afastando e silenciando outras – o que já faz parte do “jogo das aparências”. Trata-se, portanto, de uma espécie de quebra-cabeças que pode ser montado de diferentes maneiras, sem que se esgotem suas possibilidades. Mesmo porque, além de questionar a estrutura sistemática do pensamento filosófico tradicional, Arendt não pretendia dar uma forma definitiva ao seu pensamento, deixando sempre margem de manobra para futuras alterações. Nesse sentido, a proposta desse trabalho é interpretar o método, ou os métodos, do pensamento político de Hannah Arendt a partir de uma abordagem *hilemórfica*. Para tanto, desenvolveremos quatro capítulos, nos quais serão abordadas diferentes perspectivas do método arendtiano, mas sempre voltadas ao espectro da *matéria* e da *forma* que ela projetou em seus procedimentos. O primeiro capítulo tratará da genealogia dos modos do pensar totalitário, como a forma de engajamento e combate de Arendt contra os sistemas totalitários. O segundo capítulo abordará os aspectos propositivos do pensamento arendtiano, fixando-se nos conceitos nucleares que compõem sua teoria política. O terceiro capítulo investigará o papel da Vontade enquanto animadora da ação política, mostrando como Arendt realizou a passagem da filosofia da vontade para a liberdade da ação política. O quarto capítulo tratará das conexões *hilemórficas* presentes na relação entre as faculdades de pensar e julgar. Por fim, quem sabe os procedimentos metodológicos de Arendt não possam ser vistos como o início de uma filosofia da liberdade?

Palavras-chave: Hannah Arendt; Método; Teoria; Política; Interpretação.

ABSTRACT

The method of political thought of Hannah Arendt is quite heterodox and multiform. Any attempt to interpret it is faced with great difficulties, especially if we consider that Arendt left little information that could clarify it. However, it may be possible to circumvent these difficulties hermeneutics, insofar as we select the prospects of the method of Arendt to be developed, be carried away and silencing others – which is already part of the game of appearances. It is thus a kind of puzzle that can be mounted in different ways, without being exhausted its possibilities. Even because, besides questioning the systematic structure of the traditional philosophical thought, Arendt did not intend to give a definite shape to his thought, always leaving room for future changes. Therefore, the purpose of this study is to understand the method or methods, the political thought of Hannah Arendt from *Hylomorphic* approach. So, we developed four chapters, which will be addressed in different perspectives of the method Arendt, but always directed to the spectrum of matter and the way it projected in its procedures. The first chapter treats of the genealogy of totalitarian ways of thinking, such as how to engage and fight against Arendt's totalitarian systems. The second chapter will deal with the propositional aspects of Arendt's thought, setting on the core concepts that compose his political theory. The third chapter investigates the role of the Will while encouraging political action, showing how Arendt made the passage of the philosophy of the Will to freedom of the political action. The fourth chapter will deal with *Hylomorphic* connections in the relationship between the faculties of thinking and judging. Finally, perhaps the methodological procedures of Arendt cannot be seen as the beginning of the philosophy of freedom?

Key-words: Hannah Arendt; Method; Theory; Politics; Interpretation.

INTRODUÇÃO:

Perguntar pelo sentido da matéria e da forma da política no pensamento de Hannah Arendt desencadeia uma dupla tarefa: por um lado, é preciso inquirir o modo pelo qual ela desenvolveu a agônica relação entre teoria e prática, através de uma perspectiva essencialmente hermenêutica; por outro, faz-se necessário escrutinar os meandros do método, ou dos métodos, do pensamento político que orientam sua produção teórica, na tentativa de elucidar a procedência e o funcionamento das categorias nucleares que o compõe, uma vez que “Arendt jamais discutiu completamente seu método” (FRY, 2010, p. 16 e 17). Trata-se, portanto, de uma empreitada de cunho estritamente metodológico, cujo objeto de estudo é procedimental, entretanto, sem afastar-se do conteúdo doutrinário. Isso porque, conforme Nicola Abbagnano:

Contudo, é preciso observar que não há doutrina ou teoria, quer científica ou filosófica, que não possa ser considerada sob o aspecto de sua ordem de procedimentos, sendo, pois, chamada de método. [...] De modo geral, não há doutrina que não possa ser considerada e chamada de método, se encarada como ordem ou procedimento de pesquisa. Portanto, a classificação dos métodos filosóficos e científicos sem dúvida seria uma classificação das respectivas doutrinas. (ABBAGNANO, 2000, p 668).

O pensamento político de Hannah Arendt, que sempre suscitou controvérsias teóricas, representa, portanto, uma alternativa heterodoxa e intermediária às grandes correntes do pensamento político que marcaram o século XX: liberalismo e comunitarismo. Apesar de dialogar criticamente com essas posições teóricas, o pensamento arendtiano assumiu uma postura *sui generis*, dado a forma metodológica que ela adotou para responder às grandes questões políticas que emergiram em nossa época. Não há dúvidas que a radicalidade de seu pensamento reside, em grande medida, na recusa em reduzir a dimensão política da existência humana aos aspectos puramente pragmáticos e utilitários do *homo economicus*.

Sua teoria ocupa, dessa forma, uma curiosa posição vis-à-vis as principais linguagens do pensamento político contemporâneo. Nem liberal, nem comunitarista, o pensamento arendtiano caracteriza-se por duas recusas simultâneas: uma recusa radical em reduzir a singularidade do sujeito humano ao indivíduo interessado do liberalismo ou à pessoa moral do comunitarismo, e uma recusa radical em reduzir a vida ativa do espaço público à vida ética da comunidade ou a vida associativa da sociedade. (EISENBERG, 2001, p. 166 e 167)

Nessa perspectiva, a proposta desse trabalho é interpretar o método do pensamento político de Hannah Arendt, a partir da livre seleção de algumas de suas perspectivas. Ao contrário do que se possa contestar, essa estratégia não invalida o trabalho, uma vez que Arendt sempre criticou os princípios filosóficos do pensar sistemático, recusando decididamente qualquer forma de dogmatismo. E por outra, ela sabia que a subsistência do mundo da vida (*lebenswelt*) dependia da “lógica da aparência”, na qual as diversidades de opiniões (*doxa*) assumem um valor fundamental. A visada em perspectiva é uma ação fenomenológica constituinte da realidade, pois ao elegermos determinadas perspectivas, outras serão simultaneamente afastadas e silenciadas, numa espécie de jogo das sombras. Trata-se da superação da dicotomia, que perdurou por muito tempo na história da filosofia, entre aparência e essência. Como diria Merleau-Ponty, o que chamamos de ser-real (*realness*) talvez não pertença a nenhuma perspectiva em especial, mas dar-se-ia numa encruzilhada, entre as várias opiniões – que simplesmente refletem as várias percepções da aparência. Não há *Schein* (aparência) sem *Erscheinung* (aparecer).

A interpretação do método arendtiano a que este projeto se direciona será denominada de *teoria hilemórfica¹ da política*, por dois motivos bastante significativos: o primeiro, diz respeito talvez à influência decisiva que o pensamento de Arendt tenha recebido de Aristóteles². O segundo motivo, por que o pensamento aristotélico inaugurou uma nova ontologia, na qual reconsidera a importância da empiria para a ciência. Essa metafísica da imanência por certo influenciou a teoria política de Arendt, que passou também a criticar profundamente a filosofia platônica. O pensamento de Hannah Arendt é marcado pela teoria aristotélica de caráter imanente da ação, que ela aprofundou na direção do contexto da *interação*, do agir com os outros (VETÖ, 2000, p. 295).

Por fim, talvez quem maior influência exerceu sobre Arendt tenha sido Aristóteles, pois, seguindo-o, ela buscou explicitar diversas categorias, objetivando combater a confusão intelectual. [...] Ela afirmava que sua principal frustração com respeito à história contemporânea e à ciência política era, por parte delas, “a crescente incapacidade de fazer distinções”, e que os termos políticos estavam-se tornando tão gerais que estavam perdendo todo o significado. (FRY, 2010, p. 17 e 18)

¹ *Hýle* significa, primitivamente, madeira, árvore, floresta, lenha. Os filósofos [da Grécia antiga, a partir de Pitágoras] adotaram essa palavra para designar matéria que, devido a seu caráter indiferenciado, não tinha denominação. A matéria opõe-se, por um lado, ao *espírito* (*noûs*), que é a realidade imaterial por excelência, e, por outro, à forma (*eîdos*, *morphé*), que é o ato metafísico exercido sobre a matéria para diferenciá-la. (GOBRY, Ivan, 2007, p.76).

² Platão não usa esse termo [*hýle*], mas Aristóteles o emprega abundantemente. [...] Ela é Ser em potência, que deve passar ao ato graças à forma (*eîdos*) (Metafísica, H, 1, 1969).

Desse modo, a presente dissertação de Mestrado visa alcançar os seguintes objetivos:

Geral:

- Interpretar o método de pensamento político de Hannah Arendt a partir do sentido da *matéria* e da *forma* da política presente em sua teoria política.

Específicos:

- Desenvolver os aspectos da genealogia dos modos de pensar totalitário presente na teoria política de Hannah Arendt;

- Mostrar como Hannah Arendt desenvolveu a articulação dos conceitos nucleares de sua teoria política positiva;

- Esclarecer como Hannah Arendt articulou a passagem da filosofia da vontade para a liberdade da ação política.

- Apresentar as possíveis conexões existentes entre as faculdades de pensar e julgar, como possibilidade de superação da dicotomia entre filosofia e política.

Para a consecução dos objetivos propostos, partiremos da investigação de certa *genealogia dos modos de pensar totalitário* presente em *Origens do totalitarismo* (1951), entendida como ação engajada de Arendt contra os sistemas totalitários. Em seguida analisaremos os conceitos políticos centrais que foram desenvolvidos por Hannah Arendt na obra *A condição humana* (1958), salientando a face propositiva de sua teoria política. Num terceiro momento, investigaremos a importância da *Vontade* enquanto móvel da ação política, através do segundo livro da obra *A Vida do Espírito* (1974). Ao contrário do que propuseram alguns intérpretes, não consideramos que haja alguma lacuna entre *A condição humana* e *A vida do espírito*. Ao invés disso, Hannah Arendt teria transposto a gramática de *A condição humana* para as bases de *A vida do espírito* – terminologias como visibilidade, publicidade, comunicabilidade, do ato e da linguagem foram transferidas às faculdades do pensar, querer e julgar (ARENDDT, 2004, p. 36 e 37). Na parte final do trabalho, com o auxílio das *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* (1970), abordaremos as possíveis conexões *hilemórficas* presente na relação entre as faculdades do pensar e do julgar.

O pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes. O juízo sempre se ocupa com particulares e coisas ao alcance das mãos. Mas as duas faculdades estão *interrelacionadas*, do mesmo modo como a consciência moral (*conscience*) e a consciência (*consciousness*). Se o pensamento – o dois-em-um do diálogo sem som – realiza a diferença inerente à nossa identidade tal como ela é dada na consciência, resultando, assim, na consciência moral como seu derivado, 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. (DUARTE, 2000, p. 365)

A teoria da ação política que nasce, em *A condição humana*, da discussão sobre a importância da *vita activa*, em contraste com a *victa contemplativa* da tradição filosófica, é fundamental para entendermos os caminhos posteriores do pensamento de Hannah Arendt. Na verdade, sua preocupação se dirigia ao histórico afastamento dos filósofos em relação à esfera pública, iniciado por Platão. Por isso, tratava-se de uma espécie de acerto de contas com a tradição filosófica que considerou de somenos importância a esfera do agir (*praxis*) e da opinião (*doxa*).

Portanto, se o uso da expressão *vita activa*, tal como aqui o proponho, está em manifesto conflito com a tradição, é que duvido não da validade da experiência que existe por trás dessa distinção, mas da ordem hierárquica que a acompanha desde o início. [...] Afirmando simplesmente que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional obscureceu as diferenças e manifestações no âmbito da própria *vita activa*. (ARENDR, 2009, p. 25)

Com análise de *Origens do totalitarismo* desenvolveremos a noção de *ineditismo* do fenômeno totalitário, bem como as críticas que Arendt disparou contra às filosofias da história, por se mostrarem incapazes de lidar com o caráter sem precedentes daquele fenômeno. Era preciso, portanto, elaborar uma nova metodologia que pudesse dar conta do totalitarismo em seu aspecto imprevisível, sem lançar mão dos parâmetros tradicionais. O conceito de causalidade mostrou-se insuficiente e contraditório, pois não respondia adequadamente aos fluxos e influxos da história. Em contraposição ao conceito de causa, Arendt forjou a noção de “correntes subterrâneas” da história, que só podem ser compreendidas através das luzes do próprio ocorrido, sem almejar recompor a suposta ordem causal dos acontecimentos.

Trataremos ainda, em *A condição humana*, das críticas feitas por Arendt à tradição do pensamento filosófico. Ela teria chegado a essas críticas através da investigação da presença de elementos totalitários no marxismo. A fenomenologia da vida ativa – com suas categorias do *labor*, do *trabalho* e da *ação* – foram os resultados do aprofundamento dessas críticas. Investigaremos também a relação existente entre a ação política e o conceito de pluralidade, salientando o caráter imprevisível e irreversível da ação, que só pode ser contornado, de modo inseguro, pela *promessa* e pelo *perdão*.

O que estamos fazendo é, na verdade, o tema central deste livro [A condição humana], que aborda somente as manifestações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano. Por esta e outras razões, a mais alta e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes – a atividade de pensar – não se inclui nas atuais considerações. (ARENDDT, 2009, p.13)

Em seguida, serão analisados os desdobramentos conceituais realizados por Arendt em sua obra inconclusa *A vida do Espírito*. Através do estudo sobre o *Querer* trataremos do procedimento de apropriação e reutilização conceitual de Arendt sobre a filosofia da vontade de Duns Escoto. Segundo Arendt, o Doutor Sutil teria sido o primeiro filósofo a falar da autonomia e primazia da Vontade sobre o Intelecto. Contrariando a tradição filosófica, ele realizou a tarefa de desnaturalização da vontade, revalorizando o papel da contingência e abrindo caminho para a liberdade política. Por meio de uma apropriação violenta – quase à marteladas, como diria Nietzsche – Arendt realizou a passagem da filosofia da vontade para a liberdade da ação política.

No *Pensar*, primeiro tomo de *A Vida do Espírito*, mostraremos como Arendt chegou à conclusão de que “o pensar pode, de fato, ter um papel político muito mais significativo do que ela supunha anteriormente, ao ajudar a consciência moral” (FRY, 2010, p. 119). A partir do estudo fenomenológico do pensamento Arendt elaborou sua visão ética da política – a ética negativa do “não deveis!”. O pensamento é o liberador da consciência moral, capaz de contribuir com a faculdade do juízo. Apesar de lidar apenas com representações, é o pensamento fornece o conteúdo indispensável à operacionalização do juízo.

Por outras palavras, aquilo que em regra chamamos *pensar*, apesar de incapaz de mover a vontade ou providenciar um juízo de acordo com regras gerais, tem de preparar as coisas singulares dadas aos sentidos de tal modo que o espírito seja capaz de as manipular na ausência delas; tem de, numa palavra, *torná-los não sensíveis*. (ARENDDT, 1977, p. 89)

Outro ponto a ser analisado será a interpretação política realizada por Arendt sobre a obra *Crítica do Juízo* de Immanuel Kant. Arendt construiu sua teoria do julgar político com base na teoria do juízo reflexivo de Kant. “Kant descobriu uma faculdade humana inteiramente nova, isto é, o juízo; mas, ao mesmo tempo, subtraiu as proposições morais da competência dessa nova faculdade” (ARENDDT, 1993, p. 17). O fenômeno político assim como os fenômenos estéticos são essencialmente contingentes e particulares, o que enceta a

necessidade de um novo de tipo de universalidade, na qual o universal deve estar contido no particular.

Essa forma de construção conceitual dependerá do consenso estabelecido pela comunidade (*sensus communis*), o que implica por seu turno a formação de um espaço público, no qual a publicidade da comunicação trafegue livremente. Somente ultrapassando as limitações da subjetividade dos juízos pessoais – no qual todos os indivíduos encontram-se incluídos – rumo à condição de objetividade que pode ser estabelecida através do senso comum da comunidade, que a possibilidade de certa universalidade dos juízos políticos poderá ser alcançada. Isto é, somente a partir da condição sob a qual os indivíduos, refletindo sobre seus próprios juízos, assumam e levem em consideração a posição do outro (*mentalidade alargada*), seria possível a universalidade dos juízos políticos.

Hannah Arendt, portanto, transfere para a análise política as implicações teóricas da *Faculdade do Juízo* de Kant, desenvolvendo por assim dizer uma matriz estética da política. A forma que ela dá à dimensão política, através de sua interpretação política da teoria estética kantiana, contraria a ideia aristotélica do *zoon politikon* que propunha o homem como um ser naturalmente político. Para Arendt “a política surge *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora* dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação. Hobbes compreendeu isso” (ARENDDT, 2009, p. 23).

Nesse ponto, o conceito de *pluralidade* e *singularidade* do indivíduo articula-se às condições de existência da esfera pública, pois a revelação do *eu* dos indivíduos, autor e ator da ação, depende da comunicação e do entendimento mútuo. O revelar-se do sujeito dá-se numa teia de relações que desconstrói a noção de mundo meramente natural ou fabricado, e passa assumir uma curiosa perspectiva de *mundo de relações*, no qual o espectador da ação passa a apresentar uma importância superior ao próprio agente.

Enquanto na obra *A condição Humana* Arendt prioriza aparentemente os atores políticos da ação, nas *Lições sobre a filosofia política de Kant* ela confere um papel preponderante aos espectadores da ação, uma vez que o juízo de gosto é um produto da plateia, que avalia a ação política, similarmente à apreciação da obra de arte. Aos espectadores caberia, então, decidir e julgar o significado da ação política. “Esse é o juízo do espectador (isto é, ele é estético)” (ARENDDT, 1993, p. 69). É nesse contexto que abordaremos as possíveis conexões *hilemórficas* entre pensamento e julgamento.

Diante desta constatação, investigaremos certa fenomenologia³ da *vita activa* que Hannah Arendt desenvolveu na obra *A condição humana* (1958) – cujo as diretrizes gerais já encontravam-se aplicadas em *Origens do totalitarismo* – tendo por alvo os temas centrais que compõem sua *teoria da ação política*: as categorias da vida ativa; a importância da ação política; a separação entre público e privado; e a questão da alienação. O trabalho com essas obras deve recolher as categorias-chaves do pensamento político de Arendt, tentando indicar o tratamento metodológico que ela conferiu ao sentido da *matéria* e da *forma* da política.

Num plano mais abrangente, a proposta deste trabalho visa contribuir com a discussão teórica que gira em torno da relação entre ética e política, ou mais precisamente, em torno da problemática relação entre teoria e prática. Essa questão que tem estado no cerne da produção do pensamento político desde a compreensão política moderna, estabelecida por Nicolau Maquiavel (2008), tornou-se extremamente cara ao homem contemporâneo, que cada vez mais revela um distanciamento e apagamento de sua humanidade, dos quais Auschwitz e a *Shoah*⁴ são seus signos máximos no século XX.

O cenário político então tem sucumbido diante de uma avassaladora decadência moral que se alastra e perpetua em nossa sociedade. Decadência que representa a total ruptura entre teoria e prática, decorrente de um processo de racionalização contraditório, incapaz de construir a ordenação da ação através de parâmetros adequados. Como diria Hebert Marcuse, o homem tornou-se um ser unidimensional, restrito e condicionado ao consumo irrefletido, incapaz de propor soluções adequadas às demandas dos valores, da ética e da justiça.

A tradição do pensamento ocidental preteriu a vida contemplativa em detrimento da vida ativa. Isso tornou nebulosos e irreconhecíveis os cânones da racionalidade que conduziam e norteavam o agir, tanto na esfera privada quanto na pública. Os valores degeneraram-se em valores de troca, e este universo linguístico acabou tornando todos os outros valores sem nenhum significado (MEADE, 1996, p. 117).

Tradicionalmente, a teoria ocupava uma posição superior e de domínio sobre a vida ativa. Na modernidade, o contrário teria ocorrido – deu-se o descrédito da teoria e foram valorizadas as formas ativas de vida. Esta inversão conduziu a uma alteração completa dos critérios pelos quais se define a verdade. (MORAES, 2001, p. 40)

³ O que Étienne Tassin denominou de análise existencial da *vita activa* (TASSIN, Étienne, 1999, p. 97). Para Newton Bignotto e Eduardo Moraes, a fenomenologia da *vita activa* realizada por Hannah Arendt em *A condição humana*, “tem lugar assegurado junto à *Ética* de Aristóteles e algumas passagens da *Fenomenologia* de Hegel” (MORAES, E.; BIGNOTTO, N., 2001, p. 8).

⁴ Como os judeus denominaram o Holocausto, em hebraico. Cf. DELACAMPAGNE, C. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 148.

Assim, torna-se urgente uma reavaliação sensata e coerente dos rumos de nossa prática política, como também a elaboração de propostas teóricas que reatem os elos perdidos entre teoria e prática, ou reelaborem o sentido dessa ruptura. “Talvez tenha chegado o momento de interrogar como seria possível compor, de modo novo, o vínculo entre pensamento e política” (MORAES, 2001, p. 46). A conexão entre pensamento e julgamento, da qual Sócrates é o grande representante, pode ser a alternativa que reúne filosofia e política.

Assim, diante da necessidade de questionamento e mudança dos rumos de nossas práticas e métodos políticos, o trabalho teórico de Hannah Arendt desenvolve uma alternativa importante, ou nas palavras dela: uma tentativa que jamais deve se esgotar (FRY, 2010, p. 121). As questões que envolvem a relação entre teoria e prática são primordiais para o estudo científico e filosófico da política, pois, entre outros tópicos, levanta os problemas e contradições dos princípios que regem um modelo de ciência política que se construiu às despensas do pensamento utilitarista e pragmático que, em certo modo, dirige as grandes correntes do pensamento político contemporâneo.

Quais têm sido os aportes das ciências sociais no século XX? Nos últimos 90 anos, melhorou nossa compreensão da conduta do homem? Podemos afirmar que neste século as ciências sociais fracassaram porque se dedicaram a seguir um fantasma que resultou da transferência acrítica da metodologia das ciências físicas e naturais ao fenômeno humano. Até o início dos anos 60, a quase totalidade dos pesquisadores de nossos países seguiam as orientações funcionalistas e positivistas da escola norte-americana. A maioria deles ia aos EUA para doutorar-se; apenas alguns se dirigiam à Europa, uma escola de pesquisa totalmente diferente. (RICHARDSON, 2008, p. 29 e 30)

Em última instância, a sugestão de uma teoria *hilemórfica* da política, visa lançar luz ao que talvez fosse o projeto da maturidade de Hannah Arendt: resgatar os elos perdidos entre ética e ação política. Ou dito de outro modo, talvez ela quisesse reconciliar antigas irmãs, filosofia e política. Pois ambas, afinal, são filhas da cidade dos homens.

1 A GENEALOGIA DOS MODOS DE PENSAR

Iniciaremos a investigação do método do pensamento político de Hannah Arendt observando como o ineditismo do fenômeno totalitário levou-a a ter que elaborar uma nova forma de lidar com os acontecimentos históricos, pois, como ela mesma firmava, “o passado jamais está morto, não é sequer passado” (ARENDR, 2005, p. 270). A densidade do sentido dessas palavras do escritor norte-americano William Faulkner, que Hannah Arendt, por motivos óbvios, costumava repetir, por si só já revela a dificuldade que é posta para qualquer projeto que almeja investigar o método de pensamento arendtiano. A maneira particular, pessoal e heterodoxa que ela forjou para lidar com os eventos históricos e políticos – jamais utilizando, por exemplo, um conceito “sem remeter-se ao momento histórico em que surgiu, em que foi utilizado pela primeira vez” (WINCKLER, 2009, p. 17) – impõe-se, portanto, como mote inicial a qualquer projeto de investigação metodológica de seu pensamento político.

A obra *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*, cuja primeira edição data de 1951, representa, em certa medida, a realização de alguns princípios aplicativos do método de pensamento arendtiano, em que ela se propõe dar conta da compreensão dos fenômenos históricos e políticos mais importantes de sua época. Nesta obra Hannah Arendt lançou as temáticas mestras que substanciaram a ossatura de suas reflexões políticas desde então. Os problemas que acompanharam o surgimento dos regimes totalitários no século XX, num crescente inimaginável, constituem-se para ela verdadeiras *situações-limites* – para usar a terminologia de Karl Jaspers – que necessitam ser respondidas.

Segundo Arendt, a ascensão do totalitarismo, como a forma política mais perversa e burocrática que os homens já inventaram, caracterizou o acontecimento político mais importante do século XX, pois trouxe à lume a incapacidade das categorias político-filosóficas da tradição do pensamento ocidental de pensar o ineditismo e a irrepitibilidade dos fenômenos históricos desta monta. A ruptura dos fios da tradição político-conceitual, por outro lado, aponta para a necessidade de construirmos novas vias e parâmetros que garantam a possibilidade de pensarmos os eventos políticos de nossa época.

Hannah Arendt acredita que o totalitarismo é um novo tipo de formação política que não tem precedentes e que difere dos outros tipos de tiranias políticas. Com efeito, Arendt pensa que o totalitarismo resiste a comparações porque esfacela os conceitos ocidentais tradicionais de política e de governo e reclama novas formas de compreensão. (FRY, 2010, p. 31)

1.1 O ineditismo do fenômeno totalitário e a crítica à filosofia da história:

Assim, em *Origens do totalitarismo* Arendt desenvolve todo um esforço para mostrar como foi possível o surgimento de mecanismos históricos, políticos e conceituais que romperam com os laços da tradição teórica ocidental, incapaz de responder, pelo menos nos moldes teóricos até então consagrados, a contradição que se colocava com o advento do totalitarismo. A racionalidade política desses regimes se colocava a serviço da dominação total, através da legalidade de um aparato político-administrativo “justificável”, e que destruía, ironicamente, a própria possibilidade do *locus* político ao decretar o declínio da esfera pública.

[*Origens do totalitarismo*] foi escrito com a convicção de serem passíveis de descoberta os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual num amalgame, onde tudo parece ter perdido seu valor específico, escapando da nossa compreensão e tornando-se inútil para fins humanos. (ARENDR, 1989, p. 12)

Na tarefa de tentar jogar luz no surgimento desses eventos políticos, sem precedentes na história política do Ocidente, Arendt lança a crítica metodológica aos procedimentos historiográficos advindos da mentalidade teórica positivista do século XIX, que reconheciam a existência de uma “necessidade histórica” (ARENDR, 1989, p. 12) presidindo o desenvolvimento do fluxo dos acontecimentos. Foi, portanto, a partir do aprofundamento reflexivo desta constatação que Hannah Arendt desenvolveu os possíveis motivos que levaram a racionalidade política ocidental à bancarrota no século XX. A idéia de progresso ou de marcha inexorável da história, tenazmente presente na consciência filosófica da modernidade, em suas várias formas, não só nas oriundas do positivismo, aquiescia com os métodos de análises adotados pelos historiadores e cientistas sociais de nossa época, que explicavam os acontecimentos históricos e políticos através de axiomas deterministas.

De acordo com Arendt, tais métodos revelaram-se incapazes de dar conta do ineditismo e da complexidade do surgimento do totalitarismo. Enquanto forma política inaudita, os regimes políticos totalitários são o resultado da ação extremamente contingencial da “corrente subterrânea da história ocidental [que] veio à luz e usurpou a dignidade da tradição” (ARENDR, 1989, p. 13). Os nexos causais que aparentemente poderiam deslindar e revelar a trama da aparição do fenômeno político, apenas cristalizavam e estancavam os

sedimentos históricos e políticos subterrâneos envolvidos na constituição deste processo, o que mostra por outro lado a debilidade e insuficiência metodológica dos procedimentos e das ferramentas teórico-conceituais utilizados pela tradição do pensamento político ocidental.

Ambos os fenômenos – o anti-semitismo e o totalitarismo – mal haviam sido notados pelos homens cultos, porque pertenciam à corrente subterrânea da história européia, onde, longe da luz do público e da atenção dos homens esclarecidos, puderam adquirir virulência inteiramente inesperada. (ARENDR, 1989, p. 21)

Para Hannah Arendt, portanto, é preciso reaprendermos a lidar com os fatos históricos e políticos do passado, pois eles não estão mortos (ou estanques). É sempre possível revitalizá-los com novos sentidos, nunca antes aventados ou sequer percebidos. Desse modo, seu método de reflexão política encerra certa dinâmica interpretativa, pois exuma diferentes sedimentos de sentido a partir da projeção de olhares diversos sobre o mesmo fenômeno histórico.

Vale lembrar que a época moderna construiu uma concepção de História inédita, pois tornou esta um processo realizado exclusivamente pelos homens, o que resultou, de certa maneira, numa identidade entre História e Natureza. “Sabemos agora que, embora não possamos ‘fazer a natureza’ no sentido de criação, somos inteiramente capazes de iniciar novos processos naturais, e que em certo sentido, portanto, ‘fazemos natureza’, ou seja, na medida em que ‘fazemos História’” (ARENDR, 2009b, p. 89)

Trata-se, portanto, de uma espécie de *perspectivismo* que recupera e reinventa o significado dos fatos históricos, não como saudosismo anacrônico e emulativo, mas como tentativa de orientação e condução segura do presente. Isto porque “o retorno arendtiano ao passado político greco-romano e à própria tradição não opera nem segundo o modo de emulação, isto é, de uma exigência de imitação dos antigos como condição para renovar o presente político, nem tampouco se dá em termos de uma aplicação do passado aos problemas do presente” (DUARTE, 2001, p. 67).

É por isso que, segundo Fina Birulés (2007), o modo de pensar de Hannah Arendt se concentra mais no processo de construir que em dar uma construção acabada da realidade. “A reflexão arendtiana move-se constantemente à medida que essa pensadora se posiciona em um lugar diferente para olhar o mesmo fenômeno” (WAGNER, 2006, p. 23). Esse ponto de vista dinâmico da história é fruto, em grande medida, da rejeição de Arendt em aceitar os pressupostos finalísticos que caracterizavam as filosofias da história desde a antiguidade.

A capacidade de ver a mesma coisa desde várias posições pertence ao mundo humano; trata-se da simples troca da posição que nos foi dada pela natureza por aquela de outra pessoa com quem compartilhamos o mesmo mundo, o que resulta numa verdadeira liberdade de movimento em nosso mundo espiritual que corresponde à nossa liberdade de movimento no mundo físico. (ARENDR, 2010, p. 27)

1.2 A nova forma de lidar com os eventos históricos:

A partir desse contexto, é possível então analisarmos com maior argúcia o *modus operandi* que orienta o trabalho de Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo* (1989), sua primeira obra escrita em inglês – ao invés de sua língua materna o alemão – e que lhe conferiu notoriedade internacional. Trata-se de uma obra em que Arendt entrelaça sua experiência particular⁵ da ascensão do regime totalitário hitlerista com a análise dos fatos políticos que o corroboraram legitimamente. Nessa obra, “Arendt avança uma das primeiras teorias do totalitarismo que busca ambiciosamente explicar o totalitarismo na Alemanha nazista e na Rússia stalinista, traçando a história do pensamento racial e do imperialismo que levaram a tais movimentos” (FRY, 2010, p. 22).

Tudo isso se converteu, ao longo de sua vida, numa metodologia de trabalho que consistia, basicamente, em pensar a partir da experiência. Trata-se de um pensar com pressupostos teóricos, porém sem doutrina. A leitura que [Arendt] fazia da realidade não passava pelo filtro de uma doutrina. (WINCKLER, 2009, p. 17)

É a partir de *Origens do totalitarismo*, que a operacionalidade da reflexão política de Hannah Arendt irá se estabelecer marcadamente em oposição às filosofias da história construídas na Modernidade. Os princípios teleológicos que fundamentam estas filosofias tratam o desenvolvimento da história de modo indefectível, considerando possível a previsibilidade e cognoscibilidade dos acontecimentos que dizem respeito aos negócios humanos (*anthropon pragmatha*). Daí a origem dos conceitos de “progresso”, “marcha inexorável da história”, “necessidade histórica”, “finalismo”, etc., que tanto influíram nas análises históricas e políticas das diferentes orientações da filosofia política⁶, no século XIX.

⁵ Hannah Arendt e seu marido Heinrich Blücher vivenciaram a condição de refugiados e apátridas, além de terem sido confinados em campos de internamento na França (CORREIA, 2007, p. 25), o que marcou decisivamente os rumos de seu pensamento. Talvez por isso ela considerasse que o pensar era inspirado definitivamente pela experiência pessoal (ARENDR, 2000, p. 19.).

⁶ A noção de leis que presidem o curso da história pode ser encontrada nas mais diferentes orientações filosóficas do século XIX. Tanto a lei dos três estados da física social de Augusto Comte, quanto a necessidade do etapismo histórico presente no materialismo histórico-dialético de Karl Marx, representam variações dessa mesma noção.

A permanente contestação a esses procedimentos deterministas pode então ser tomada como fio condutor da construção de uma perspectiva interpretativa do método do pensamento político de Hannah Arendt.

A oposição a elas [as filosofias da história] é o mote contínuo do pensamento de Hannah Arendt, porque concebem os afazeres do mundo humano submetidos a um mecanismo independente da vontade e da consciência dos agentes históricos. (WAGNER, 2006, p. 13)

Neste ponto, cabe ressaltar que essa nova interpretação da história, desenvolvida por Hannah Arendt, aproxima-se, em grande medida, do método interpretativo utilizado pelo filósofo e teólogo Paul Tillich – que foi contemporâneo de Arendt e pertenceu ao grupo, formado por Adorno e Horkheimer, que deu origem a Escola de Frankfurt. De acordo com Tillich, é extremamente “questionável” o ideal de uma pesquisa histórica não tendenciosa, supostamente capaz de demonstrar o “fato nu”, sem qualquer interferência da interpretação subjetiva. “Se o historiador não se envolver com o material da sua interpretação não haverá verdadeira compreensão da história. A tarefa do historiador consiste em tornar vivo o que já passou” (TILLICH, 2004, p. 21). Para Tillich, seria impossível chegarmos ao significado da história por meio da pesquisa de fatos do passado, de forma rígida e inerte, sem qualquer envolvimento pessoal e passional do historiador.

Não se pode evitar essa dimensão da interpretação porque a própria história é mais do que meros fatos. Qualquer evento histórico é uma síndrome (isto é, uma corrida com) de fatos e interpretação. Além disso, o próprio historiador pertence a um determinado grupo que conserva as próprias tradições de memórias e valores. “Ninguém escreve história num lugar acima de todos os lugares. Para interpretar a história é preciso envolvimento e participação”. (TILLICH, 2004, p. 21)

Hannah Arendt, assim como Paul Tillich, não está interessada em recompor, em sua integralidade objetiva, os fatos históricos e políticos do passado, o que seria inexecutável, uma vez que o passado só pode ser pensado à luz do presente. Ela estava interessada no significado da história (*Geschichte*), que recobre os fatos, tornando-os o que são para nós, num aqui e agora (*hic et nunc*) específicos. Por isso não se tratava de *Historie*, aos moldes positivistas, que almejavam estudar os “fatos sociais” como fenômenos naturais, afastados de qualquer influência da subjetividade. “O nascimento das Ciências Sociais pode ser localizado no instante em que todas as coisas, tanto ‘ideias’ como objetos materiais, equacionavam-se a valores” (ARENDR, 2009 b, p. 61). Por isso, quando Arendt se voltava ao passado não se

interessava nele apenas enquanto passado. Procurava significados no passado por causa de seu envolvimento com o presente e seu senso de responsabilidade com o futuro.

Os que defendem a ideia da pura observação devem se contentar com nomes e números, estatísticas e recortes de jornal. Pode-se coletar milhares de dados capazes de verificação mas nem por isso se chega a entender o que acontece no presente. Só se pode falar dos elementos vitais do presente, daquilo que faz do presente uma força geradora, na medida em que se entra no processo criativo que faz nascer o futuro a partir do passado. (TILLICH, 1956, p. 34)

O combate permanente de Hannah Arendt a toda forma de determinismo histórico talvez fosse a tradução, agora em tintas mais expressivas, do princípio agostiniano da “natalidade” que foi salientado por ela na tese *O conceito de amor em Agostinho*⁷ (*Der Liebesbegriff bei Augustin*). De toda sorte, “o que Hannah Arendt encontra em Agostinho, com e contra ele, é um modo de compreender a existência humana que desloca a centralidade da relação do homem com o mundo da mortalidade para a natalidade.” (CORREIA, 2007, p. 18).

Conforme o entendimento de Arendt, o conceito de natalidade revela a capacidade humana de gerar “novos inícios”, pois “o homem foi criado para que houvesse um começo”⁸. Apropriando-se do instrumental conceitual agostiniano – através de uma leitura particular da fenomenologia heideggeriana⁹ – Arendt evidencia o caráter de incompletude da espécie humana e que “a essência do homem não pode ser definida” (CORREIA, 2007, p. 18). Essa abordagem incipiente de Hannah Arendt já revelava o aspecto idiossincrático da liberdade humana, em sua tarefa de atualização no mundo, pautado na singularidade e imprevisibilidade. Nesse ponto de vista, nenhuma doutrina que postulasse princípios teleológicos para o desenvolvimento da história da humanidade poderia ser verossímil.

No prefácio à primeira parte (Anti-semitismo) de *Origens do totalitarismo* Hannah Arendt anuncia o objetivo de sua análise sobre fatos “do que não poderia ter acontecido”. Seu intento é compreender a ultrajante realidade dos acontecimentos que desembocaram no

⁷ Tese de doutorado defendida por Hannah Arendt na Universidade de Heidelberg, em 1928.

⁸ “*Initium ut esset homo creatus est.*” (Santo Agostinho. *De Civitate Dei*. Livro 12, capítulo 20).

⁹ Em secção oportuna abordaremos a importante questão das influências que o pensamento do filósofo Martin Heidegger desempenhou no método de Hannah Arendt. Isto porque “o pensamento de Heidegger teve uma influência predominante na obra de Arendt, especialmente no aspecto metodológico, em suas distinções entre conceitos, sua avaliação da linguagem, mas também em sua concepção de ‘ação’ como um tipo de autorrevelação” (FRY, 2010, p. 165). Por outro lado, concordamos também com a interpretação de Bernstein, quando diz que Arendt foi fiel ao pensamento de Heidegger numa maneira quase nietzschiana, pois “ela também foi infiel (que é um outro caminho do ser fiel) porque produziu um pensamento independente (*selbstdenken*) – um pensamento contrário ao de Heidegger” (BERNSTEIN, 1997, p. 169).

Holocausto¹⁰, sem ,contudo, recorrer às explicações generalizantes e abstratas das filosofias políticas tradicionais, que se mostravam completamente alheias e incapazes de lidar com o impacto da realidade e o choque da experiência vivida.

Repito: compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido. (ARENDRT, 1989, p. 21)

1.3 A relação entre pensamento e existência:

A maneira pela qual Hannah Arendt entende a relação entre pensamento e existência permite-nos perceber a forte influência que sua reflexão política recebeu do filósofo e teólogo dinamarquês Sören Aabye Kierkegaard¹¹ (1813-1855). Não há conhecimento desvinculado e alheio às contingências irrecusáveis da vida, pois a existência é o fator primordial de onde parte, e para o qual se dirige, todo conhecimento. Isto porque “Kierkegaard vê que o conhecimento inicia, não com um conceito dialético do ser puro [de forma generalizante e abstrata] que necessariamente passaria para sua antítese [como propunha a dialética hegeliana], senão com a existência como o *fator primordial*. Como disse: o pensar é a resposta humana à irrupção da existência em nossa subjetividade” (COLLINS, 1958, p. 142, minha tradução).

Assim, “não há essência estanque que delimite o homem de modo predeterminado, pois seu ser é fruto de decisões e escolhas cruciais e intransferíveis” (BRITO DOS SANTOS, 2008, p. 40). Como diria Jean-Paul Sartre, o engajamento (*engagement*) com a existência atualiza o *projeto fundamental* que é a expressão da liberdade humana – daí a conclusão humanista de que “a existência precede a essência”¹² (SARTRE, 1946, p. 17). Entretanto, a veia existencialista que se manteve no método de pensamento de Arendt não descende de

¹⁰ Uma operação de extermínio em massa sancionada pelo Estado, a qual resultou no assassinato de mais de 6 milhões de pessoas, principalmente judeus (FRY, 2010, p. 22).

¹¹ A formação intelectual de Hannah Arendt foi marcada, inicialmente, pelo interesse por teologia. Daí sua presença nas palestras do pensador ítalo-germânico Romano Guardini sobre Kierkegaard, em Berlim (CORREIA, 2007, p. 11).

¹² De acordo com Jean-Paul Sartre, “o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo e se define depois. O homem tal como concebe o existencialismo, se não é definível, é porque não é inicialmente nada. Ele não será senão após, e será tal qual se tiver feito” (SARTRE, 1946, p. 21).

Sartre, mas da influência direta de Karl Jaspers. Para este, a condição humana geral é imutável, irrecusável e desponta em “situações de fronteira” – que revelam “que não posso viver sem lutar e sofrer; que não posso evitar a culpa; que tenho de morrer”. É a experiência indescritível de “algo de imanente que aponta já para a transcendência” e que, se respondermos a ela, resultará em nos “tornarmos a *Existenz* que somos” (ARENDDT, 1978, p. 210 e 211).

Em Jaspers, o termo [existência] recebe a sua sugestiva plausibilidade menos das experiências específicas do que do simples facto que a própria vida, limitada pelo nascimento e pela morte, é um assunto de fronteira no que toca ao facto da minha existência mundana me forçar sempre a levar em conta um passado em que eu ainda não era e um futuro em que não mais serei. O ponto que interessa aqui é que sempre que transcendo os limites da minha própria duração de vida e começo a reflectir sobre esse passado, julgando-o, e sobre esse futuro, construindo projectos da vontade, o pensar deixa de ser uma actividade politicamente marginal. E essas reflexões surgirão inevitavelmente em emergências políticas. (ARENDDT, 1978, p. 211, meu acréscimo)

Desse modo, em *Origens do totalitarismo* Hannah Arendt formaliza e põe em curso seu engajamento político e intelectual – sua luta – contra os regimes totalitários. Por isso, não se trata de uma simples reconstrução empírica dos fatos ocorridos, que vise contribuir com a história e permanência de uma cultura ou moral, aos moldes da historiografia tradicional, mas para além disso, representa uma *crítica negativa* e um ataque, visando à destruição do totalitarismo (ARENDDT, 2000, p. 158). Na verdade, Arendt possuía plena consciência de que o advento do totalitarismo não resultou de uma linha causalidade necessária e indefectível, que impossibilitasse a sua não ocorrência. O totalitarismo estava ligado, portanto, aos fluxos e influxos das “correntes subterrâneas da história” que foram gradativamente se encontrando, dando *forma* às condições de seu aparecimento.

1.4 Os modos do pensar totalitário:

Segundo Karin Fry (2010, p. 23), o tratamento que Arendt dá aos acontecimentos históricos e políticos envolvidos no surgimento dos regimes totalitários, nazista e stalinista, é mais uma espécie de *genealogia dos modos de pensar* do que uma recomposição da história dos fatos. Isso porque as condições de aparecimento destes regimes políticos – que são contraditórios em si mesmos, uma vez que destroem os fundamentos da própria política – são

sempre precedidas por determinadas maneiras de pensar, individual e institucional, que já os antecipam e facilitam o seu surgimento.

A genealogia dos modos de pensar – que dá forma à compreensão dos fatos históricos em *Origens do totalitarismo* – não pretende encontrar e explicar os nexos causais que viabilizaram o surgimento dos regimes totalitários, como se isto fosse inevitável na ordem efetiva dos acontecimentos. Pelo contrário, o sentido de genealogia aqui proposto, diz respeito à uma *interpretação negativa* das condições que tornaram possível “o que não poderia ter acontecido”, como costumava repetir Hannah Arendt. Esse modo de ver os acontecimentos políticos revela, por um lado, a ação combativa e reagente da teoria política de Hannah Arendt, que se opõe a quaisquer princípios teleológicos de determinação da história; por outro, indica também a tentativa de Arendt em esboçar a história dos elementos que tornaram possível a emergência da nova formação política do totalitarismo moderno.

Nesse contexto, talvez caiba também uma aproximação com o sentido de genealogia desenvolvido por Nietzsche em *A genealogia da moral*, cuja primeira edição data de 1887. O conceito de genealogia nietzschiano revela o caráter histórico e inventivo da moral, como mero resultado das pulsões reprimidas e ressentidas dos fracos, por sua debilidade da vontade de potência. “É aí que Nietzsche começa a indagar os *mecanismos psicológicos* que iluminam a gênese dos valores: a compreensão da *gênese psicológica dos valores*, em si mesma, será suficiente para pôr em dúvida sua pretensa absolutividade e indubitabilidade” (REALE, G.; ANTISERI, D., 1990, p. 434, grifos meus). Trata-se de um conceito de genealogia¹³ que prescinde de parâmetros deterministas ou metafísicos para explicar o surgimento da moral, na tentativa de revelar seu caráter decadente e anti-natural (NIETZSCHE, 2001, *passim*).

Guiando-se, possivelmente por uma inspiração nietzschiana, a estratégia genealógica com que Arendt costurou a trama de *Origens do totalitarismo* propõe-se a iluminar nossa compreensão dos possíveis elementos que possibilitaram que o pensamento totalitário tomasse conta da Europa na primeira metade do século XX. Nessa obra, a análise do surgimento das condições que permitiram a emergência do totalitarismo, permanece no nível dos problemas sociais e políticos que acompanharam o nascimento do Estado-nacional moderno. Todavia, a crítica genealógica que Arendt lança sobre a origem do pensamento totalitário, só se completou uma década depois, com a publicação da obra *Eichmann em*

¹³ “Nietzsche escreveu mais de uma vez ‘história da moral’, mas o título que se tornou célebre, *Genealogia da moral*, introduziu daí em diante na filosofia a noção de genealogia” (LEFRANC, 2005, p. 135).

*Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*¹⁴ (1963). Aqui a crítica genealógica do pensamento totalitário desloca-se para a esfera do indivíduo, pois o combate e a resistência (*widerstand*) à dominação total dos regimes totalitários precisa alcançar a dimensão da subjetividade humana, uma vez que é aí que se sedimentam as bases ideológicas iniciais para a emergência do totalitarismo. Esse desdobramento do engajamento arendtiano, que a partir de *Eichmann em Jerusalém* assume duas frentes de combate – uma política e outra moral, ambas atacando as consequências psicológicas que os regimes totalitários deixam nos indivíduos e nas massas – o que denuncia a forte influência que a leitura da *Psicologia das visões de mundo*¹⁵ (*Psychologie der Weltanschauungen*), de seu antigo mestre Karl Jaspers, lhe imprimiu.

Outra questão importante, e que não se deve perder de vista, é que essa estratégia metodológica, empregada por Arendt na confecção de *Origens do totalitarismo*, tem como pano de fundo a ruptura e a perda definitivas do fio da tradição da filosofia política, que se prolongou desde Platão à modernidade tardia. Por isso, a maneira de Arendt lidar com a história tem “como ‘método’ uma técnica de desmontagem que é mais um conjunto de reflexões e conclusões sobre uma perda que um fato” (CORREIA, 2007, p. 25). Como já indicamos, ela visa desmontar os diversos níveis de significado de um mesmo acontecimento político, na tentativa de recuperar sua potência (*dynamis; vermögen; power*) significadora dos rumos da história. Nesse aspecto, a retomada do passado encontra-se em concordância com o sentido primitivo do conceito de *potência* que fora cunhado por Aristóteles¹⁶. Para Hannah Arendt pensar os acontecimentos históricos significa não só resistir (*widerstand*) às possíveis

¹⁴ Nesta obra, Hannah Arendt trata “do Julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém por crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade e de guerra. Ao assistir ao julgamento e ao ouvir o testemunho, Arendt procura compreender como Eichmann envolveu-se em tal crueldade sem remorso. Ao presenciar o testemunho de Eichmann, Arendt sente-se instigada a teorizar acerca do mecanismo que, no interior de cada pessoa, permite o florescimento do totalitarismo”. [...] “Ela deseja compreender não apenas como a infra-estrutura totalitária age, e como se desenvolve historicamente, mas também como influencia a maneira de pensar dos cidadãos. Em resumo, ela quer entender por que tantas pessoas toleraram a imoralidade das ações exigidas pelo regime nazista” (FRY, 2010, p. 21 e 44). Por outro lado, a expectativa inicial de Arendt era defrontar-se com um lunático, psicótico e perverso; todavia, “além de sua expectativa frustrar-se, esse confronto revelou um homem desprovido de qualquer grandeza maléfica ou qualquer característica peculiar que o diferenciasse dos demais, a não ser o que ela denominou de um ‘vazio de pensamento’” (SOUKI, 1998, p. 13).

¹⁵ Publicado em 1919, “o livro, dizia o então psiquiatra [Karl Jaspers] às vésperas de tornar-se filósofo, tem sentido unicamente para homens que começam a admirar-se, a refletir sobre si mesmos, a ver as problemáticas da existência e também terá sentido somente para aqueles que experimentam a vida como responsabilidade pessoal, irracional, que nada pode anular” (NUNES, 2009, p. 22).

¹⁶ “Em geral o princípio ou a possibilidade de uma mudança. Esta foi a definição do termo [potência] dada por Aristóteles, que distinguiu este significado fundamental em vários significados específicos: a) capacidade de realizar mudança em outra coisa ou em si mesmo, que é a *potência ativa*; b) capacidade de sofrer mudança, causada por outra coisa ou por si mesmo, que é a *potência passiva*; c) capacidade de mudar ou ser mudado para melhor e não para pior; d) capacidade de resistir a qualquer mudança (Metafísica, V, 12, 1019 a 15; IX, 1, 1046 a 4). Estas distinções praticamente não mudaram ao longo da tradição filosófica.” (ABBAGNANO, 2000, p. 782).

atrocidades políticas que podem emergir das “correntes subterrâneas da história”, mas principalmente, o acionamento de uma *potência ativa* que pode interferir decisivamente nos rumos da história, e isso para melhor.

1.5 A metodologia do contador de *estórias*:

Segundo Lisa Jane Disch (1994, p.86), o uso que Hannah Arendt faz da história está ligado à antiga “arte de contar histórias”, como uma forma de pensamento crítico que não reclama a privilegiada posse da verdade última dos fatos, nem tampouco discute a história em termos de inevitabilidade. Ao contrário, a forma com que Arendt trabalha com os acontecimentos históricos e políticos afasta-se e critica completamente os cânones científicos da historiografia tradicional. O tratamento estilístico que ela dá aos acontecimentos históricos lembra a ação narrativa de um *contador de estórias*¹⁷ (*storyteller*).

Na verdade, trata-se de um procedimento metodológico que Hannah Arendt construiu em resposta às dificuldades epistemológicas advindas da constatação da ruptura dos fios da tradição do pensamento político ocidental. Dito de outra maneira, ela desenvolveu uma alternativa procedimental à insuficiência dos procedimentos historiográficos convencionais, pois “quando o pensamento e a realidade se apartam, [...] contar ‘estórias’ (*stories*) é o meio mais apropriado de remeter-nos à realidade que os nossos conceitos abstratos não são mais adequados para penetrar e iluminar” (AGUIAR, 2001, p. 216).

todo o pensamento de Arendt é motivado, no fundo, pela tentativa de decifrar, compreender os massacres administrativos, como foi possível o aparecimento no interior da cultura ocidental desse tipo de realidade e qual o antídoto para isso. Nesse aspecto, poderíamos dizer que Arendt é uma *storyteller* do mundo contemporâneo. Em todos os seus escritos, é possível perceber que ela está perseguindo uma luz que ilumine o que o homem está fazendo na atualidade, o que pretende com as suas instituições e seus modos de vida. (AGUIAR, 2001, p. 218)

O procedimento narrativo presente em *Origens do totalitarismo* evidencia não só o incremento de uma nova maneira de tratamento da história, mas acima de tudo, a crítica negativa que Arendt dirigiu aos princípios teleológicos oriundos da filosofia política tradicional, e à forma do pensar abstrato e distante dos dilemas, conflitos e paradoxos da

¹⁷ Apesar de tratar-se de um neologismo em língua portuguesa, manteremos o verbete “*estória*” como tradução do termo inglês “*story*”, pois consideramos que o sentido que Hannah Arendt adota ao empregá-lo contrapõe-se à noção científica tradicionalmente aceita de história.

existência humana. Em *Origens do totalitarismo* está inscrito, portanto, o *modus philosophandi* de Hannah Arendt, e não a descrição empírica dos acontecimentos históricos, em sua unilateralidade generalizante. A *forma narracional* de seu pensamento – em comparação com *A fable* de William Faulkner – baseia-se em motivações estéticas, nas quais o efeito catártico¹⁸ é responsável por acionar um processo de reconhecimento e reexperimentação dos acontecimentos passados, o que promove um todo significativo à rede dos atos individuais que compõem a história.

E nessa novela, *A fable* [Uma fábula] de William Faulkner, descreve-se muito pouco, explica-se menos ainda e não se “domina” absolutamente nada; seu final são lágrimas, pranteadas também pelo leitor, e o que permanece para além disso é o “efeito trágico” ou o “prazer trágico”, a emoção em estilhaços que permite à pessoa aceitar o fato de que realmente poderia ter ocorrido algo como aquela guerra. Menciono deliberadamente a tragédia porque, mais que as outras formas literárias, representa um processo de reconhecimento. O herói trágico se torna cognoscível por reexperimentar o que se fez sob o sofrimento, e nesse *pathos*, ao novamente sofrer o passado, a rede de atos individuais se transforma num acontecimento, num todo significativo. (ARENDR, 2008, p. 29)

Ao que parece, o encontro de Hannah Arendt com os acontecimentos políticos do passado conjuga três espectros de ação: a tentativa de repensá-los sob novas bases epistemológicas e metodológicas, contrárias aos parâmetros da historiografia tradicional e aos princípios que orientaram a filosofia política moderna; a busca pela *genealogia* dos modos de pensar que permitiram e legitimaram o surgimento dos regimes totalitários contemporâneos, quer em sua dimensão político-estrutural (Estado totalitário) ou em seu alcance ideológico-subjetivo (indivíduo); e a sua luta pessoal para entender e *reconciliar-se com os fatos sombrios*¹⁹ que, infelizmente, compuseram sua história individual. Este último, talvez o mais difícil para ela.

¹⁸ “Aristóteles utilizou esse termo [catarse] em seu significado médico, nas obras de história natural, como purificação ou purgação. Mas foi o primeiro que o usou para designar também um fenômeno estético, qual seja, uma espécie de libertação ou serenidade que a poesia e, em particular, o drama e a música provocam no homem. ‘A tragédia’, disse ele, ‘é imitação elevada e completa da ação, que tem certa extensão, pela linguagem e diversas espécies de adornos distribuídos em várias partes; imitação realizada por atores e não em forma narrativa e que, suscitando o terror e a piedade, chega à purificação de tais afetos’ (*Poética*, 1449 b, 24 ss.). Para Aristóteles ‘o significado de catarse estética não é diferente do da catarse médica ou moral: uma espécie de *tratamento das afecções* (físicas ou espirituais) *que não as anula mas as reduz a dimensões em que são compatíveis com a razão*” (ABBAGNANO, 2000, p. 120, grifos meus).

¹⁹ “Tem havido muita discussão sobre a tendência generalizada na Alemanha de se agir como se os anos entre 1933 e 1945 nunca tivessem existido; como se essa parte da história alemã e européia, portanto mundial, pudesse ser eliminada dos livros escolares; como se tudo dependesse de esquecer o aspecto ‘negativo’ do passado e reduzir o horror à sentimentalidade. (O sucesso mundial do *Diário de Anne Frank* foi uma prova clara de que tais tendências não se limitavam à Alemanha). Era uma situação grotesca quando os jovens alemães estavam

A reconciliação com o mundo em que viveu era, sem dúvida nenhuma, a tarefa central do projeto arendtiano – em torno da qual todas as outras gravitavam – de reconquista do passado, sem recorrer aos escapismos e auto-enganos da consciência. Conforme nos informa Jerome Kohn, “Arendt estava mais interessada em dar sentido à esfera política para si mesma do que em transmiti-la aos demais” (ARENDR, 2010, p. 23). Isso revela que a noção de *verdade* que orienta o método de trabalho do pensamento de Hannah Arendt, nada tem a ver com os princípios apodícticos da razão apriorística que foram construídos pela tradição filosófica. Ao contrário, ela assume nitidamente uma postura kierkegaardiana da verdade, de caráter *singular e passional*. “Verdade que se volta, portanto, para o significado da existência em sua imediatidade imponderável, que só pode ser sentida com o peso e o frescor da própria vida” (BRITO DOS SANTOS, 2008, p. 10). Como diria Sören Kierkegaard, “só é verdade aquilo que é verdade para mim”, aquilo que responde às minhas *angústias e desesperos* aqui e agora (*hic et nunc*).

1.6 A estética anti-romântica e o efeito catártico da narrativa:

À revelia das notórias inflexões kierkegaardianas, é preciso pontuarmos, também, que a influência da estética anti-romântica de Lessing²⁰ desponta com grande força no interior do pensamento político de Hannah Arendt (ARENDR, 2008, p. 13). Ele nunca se permitia que a suposta objetividade o levasse a perder de vista a relação real com o mundo e o estatuto real das coisas ou homens no mundo que atacava ou elogiava (ARENDR, 2008, p. 12 e 13).

Se a estética de Lessing, em contraste com a de Aristóteles, considera até o medo como uma variante da piedade, a piedade que sentimos por nós mesmos, isso talvez ocorra porque Lessing está tentando despir o medo do seu aspecto escapista, a fim de salvá-lo como paixão, isto é, como uma afecção em que somos afetados por nós mesmos, tal como somos comumente afetados no mundo por outras pessoas. Intimamente ligado a isso está o fato de que, para Lessing, a essência da poesia era a ação e não, como para Herder, uma força – “a força

impedidos de aprender os fatos que qualquer criança de escola, poucos quilômetros adiante, não podia deixar de saber. Por trás de tudo isso, evidentemente, havia uma perplexidade genuína. E essa própria incapacidade de encarar a realidade do passado poderia ser, possivelmente, uma herança direta da emigração interna, tal como foi indubitavelmente em grande medida, e ainda mais direta, uma consequência do regime de Hitler” (ARENDR, 2008, p. 28).

²⁰ Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781): poeta e dramaturgo alemão que mais claramente representou o espírito da *Aufklärung*. Sentiu e desenvolveu em suas obras profunda preocupação pelas questões filosóficas, especialmente pelo *sentido da história* (MARÍAS, 1973, p. 266). Entre suas obras estéticas está *Dramaturgia de Hamburgo* (1767-1769), na qual defende a dinamicidade do drama, pensa no teatro como escola de formação do caráter moral dos alemães e acredita que a *verdade psicológica* é o objetivo do teatro, e não a verdade histórica (o que foi feito por esta ou aquela personagem) (REALE; ANTISERI, 1990, p. 830).

mágica que afeta minha alma” –, nem, como para Goeth, a natureza dotada de forma. Lessing não estava minimamente preocupado com “a perfeição da obra de arte em si”, coisa que Goeth considerava “o requisito eterno, indispensável”. Antes – e aqui está de acordo com Aristóteles – preocupava-se com o efeito sobre o espectador que, por assim dizer, representa o mundo, ou melhor, aquele espaço mundano que surgiu entre o artista ou o escritor e seus companheiros humanos, como um mundo comum a eles.” (ARENDDT, 2008, p. 13 e 14)

O método arendtiano do *storyteller* inspira-se, em certa medida, na estética de Lessing, pois o que está em jogo, num primeiro momento, não é a recomposição empírica dos fatos – se é que isto seja possível – mas a *forma* como os efeitos da reminiscência dos acontecimentos se dão no espectador. Trata-se inicialmente de uma possibilidade de tratamento das emoções, um redirecionamento da energia proveniente da paixão²¹ (*pathos*; *leidenschaft*) que enforma e modela a memória²² (*mnéme*; *gedächtnis*), quando, através da narrativa, nos deparamos com a *recordação* dos fatos vividos. Tanto em Lessing, quanto em Aristóteles, o fenômeno estético da *catarse* é um caminho interseccional que é trilhado pela poesia e pela história. A “reconciliação com a realidade” da repugnância dos acontecimentos – que tanto Hannah Arendt defendia – passava, por conseguinte, inevitavelmente, por esse caminho.

A cena em que Ulisses escuta a estória de sua própria vida [na corte do rei dos Feácios] é paradigmática tanto para a História como para a Poesia; a “reconciliação com a realidade”, a *catarse*, que segundo Aristóteles era a própria essência da tragédia, constituía o objetivo último da História, alcançado através das lágrimas da recordação. O motivo humano mais profundo para a História e a Poesia surge aqui em sua pureza ímpar. (ARENDDT, 2009 b, p. 74 e 75)

As possibilidades de desdobramentos políticos do efeito catártico – que é produzido pela narrativa do *storyteller* – despontam justamente no momento em que os elos entre

²¹ “Este termo pode significar: 1º o mesmo que afeição, modificação passiva no sentido mais geral do grego *παθος* [*pathos*] e do latim *passio*; 2º o mesmo que emoção, significado em que foi empregado quase universalmente até o século XVIII, até que se foi determinando o significado específico que hoje possui; 3º ação de controle e direção por parte de determinada emoção sobre toda a personalidade de um indivíduo humano”. (ABBAGNANO, 2000, p. 739).

²² “A *μνήμη* [*mnéme*] parece ser constituída por duas condições ou momentos distintos: 1º conservação ou persistência de conhecimentos passados que, por serem passados, não estão mais à vista: é a *retentiva*; 2º possibilidade de evocar, quando necessário, o conhecimento passado e de torná-lo atual ou presente: é propriamente a recordação. Esses dois momentos já foram estudados por Platão, que os chamou respectivamente de ‘conservação de sensações’ e ‘reminiscência’ (Filebo, 34 a-c), e por Aristóteles [*De Memoria*], que utiliza esses mesmos termos. [...] A análise platônico-aristotélica da memória trouxe à baila os seguintes aspectos: a) a distinção entre retentiva e recordação; b) o reconhecimento do caráter ativo ou voluntário da recordação, diante do caráter natural ou passivo da retentiva; c) base física da recordação como conservação de movimento ou movimento conservado. Pode-se dizer que esses aspectos não mudaram ao longo da história desse conceito.” (ABBAGNANO, 2000, p. 657 e 658).

pensamento e realidade são reatados, através do impacto trágico da *repetição mimética*²³ da ação no âmbito do discurso. E isso, porque o efeito catártico nos leva a encarar os assuntos humanos de outra maneira, sem recorrer ao recurso do princípio de causalidade ou de uma teleologia universal que determina os rumos da história inexoravelmente. O que realmente importa para Hannah Arendt é o resgate das ações humanas – em sua contingência, imprevisibilidade e irreversibilidade plenas – pois somente isso seria capaz de cancelar a possibilidade de “novos inícios”.

O pensamento “narracional” não está preocupado com a história do ser, mas, sim, em encontrar significação nas contingentes ações humanas. Vale dizer o homem, suas circunstâncias e ações, não é submetido a um padrão externo, conceitual, ideológico ou científico. O pensamento “narracional” encontra sentido na *descontinuidade*, nos *fragmentos*, na *aparência* (existência), e se contrapõe à solução teórico-causal-teleológica que só vê sentido na continuidade e no universal. (AGUIAR, 2001, p. 221, grifos meus)

O impacto trágico da narrativa do passado funda, de uma maneira nova, o sentido da ação, produzindo um sedimento de significado móvel e duradouro, que passa a fazer parte da história, entretanto, desconectado dos liames da racionalidade causal que o engessaria. Esses efeitos só seriam atualizados na medida em que a *ação* já estivesse consumada, o que possibilitaria sua conversão numa *estória* suscetível de narração e repetição. Por isso, caberia aos poetas e aos historiadores, em suas especificidades, o papel de acionadores desse processo que visa – mais do que explicar – manter vivo certos sentidos dos acontecimentos.

O impacto trágico dessa repetição em lamento afeta um dos elementos-chave de toda ação; estabelece seu sentido e aquele significado permanente que então entra para a história. Em contraposição a outros elementos particulares da ação – sobretudo os objetivos postulados, os motivos impulsionadores e os princípios de orientação que se tornaram todos eles visíveis no curso da ação –, o sentido de um ato executado se revela apenas quando a própria ação já se encerrou e se tornou uma estória suscetível de narração. Tanto quanto seja possível algum “domínio” do passado, ele consiste em

²³ Empregamos o termo *mimesis* (μίμησις) no sentido aristotélico proveniente da *Poética* (1985). Desta maneira, ao tratar das virtualidades ou potencialidades da experiência, Aristóteles afasta o conceito de *mimesis* poética tanto da historiografia quanto da ciência. Todavia, percebe-se, nas entrelinhas da *Poética*, que ele enfoca a arte “cientificamente”, enquadrando-a entre os demais fenômenos que compõem o cosmo. Esse procedimento, de algum modo velado, resgata a arte da condenação platônica da “mentira” e da “falsa aparência”. Aristóteles também se preocupa em mostrar que os mecanismos fisiológicos e psicológicos envolvidos na arte trágica possuem uma *interface cognitiva*. Por isso, “a catarse trágica integra o equilíbrio passional e o espiritual, seu efeito essencial situa-se na interface do psicológico e do intelectual, unindo a sensibilidade e a inteligência. A catarse aristotélica transpõe os mecanismos psicológicos e fisiológicos para um outro nível. O que purifica os sentimentos trágicos é a compreensão – acompanhada de emoções – da lógica das ações, que leva à reviravolta” (ROSENFELD, 2006, p. 18, 19 e 20).

relatar o que aconteceu; mas essa narração que molda a história, tampouco resolve qualquer problema e não alivia nenhum sofrimento; ela não domina nada de uma vez por todas. Ao invés disso, enquanto o sentido dos acontecimentos permanecer vivo – e esse sentido pode persistir por longuíssimos períodos de tempo –, o “domínio do passado” pode assumir a forma da narração sempre repetida. O poeta, num sentido muito geral, e o historiador, num sentido muito específico, têm a tarefa de acionar esse processo narrativo e de envolver-nos nele. (ARENDDT, 2008, p. 30)

1.7 O colecionador de pérolas e a fragmentação da narrativa:

Por outro lado, convém salientarmos também que a ação do *storyteller* – que dá início ao processo narrativo – guarda profundas semelhanças com a figura do *coleccionador de pérolas* (*perlenfischerei*) na crítica literária do filósofo Walter Benjamin²⁴. As descrições que Hannah Arendt nos dá, em *Homens em tempos sombrios* (*Men in dark times*), a respeito do método de Benjamin, são bastante esclarecedoras, “pois ela o cita na ocasião em que descreve seu próprio trabalho” (FRY, 2010, p. 18). Assim como Arendt, “Walter Benjamin sabia que a ruptura da tradição e a perda de autoridade que ocorriam durante sua vida eram irreparáveis e concluiu que teria de descobrir novas formas de tratar o passado” (ARENDDT, 2008, p. 208).

Para Walter Benjamin o mergulho no passado não significa o desejo de reconstrução fiel de um tempo perdido, mas o reconhecimento da intransponível fragmentalidade do pensamento ao referir-se a acontecimentos encerrados. Daí sua teoria literária dar ênfase ao papel, quase teofânico, das citações. Por isso caberia ao historiador, ao debruçar-se sobre os fragmentos da história, não uma forma de resgate, mas de *recriação do passado*.

É interessante observarmos que “para Benjamin, cujo interesse filosófico inicial tinha inspiração teológica, a verdade se referia a um segredo e que a revelação desse segredo possuía autoridade. A verdade, disse Benjamin logo antes de se tornar plenamente consciente da ruptura irreparável da tradição e da perda de autoridade, não é ‘um desvelamento que destrói o segredo, mas a revelação que lhe faz justiça’” (ARENDDT, 2008, p. 211). Ele descobriu, portanto, a função moderna para as citações (ARENDDT, 2008, p. 209), nascida do desespero do presente e do desejo de destruí-lo – o que, de certa maneira, já se assemelha ao efeito redentivo, ou catártico, da memória indicado por Arendt.

Sob essa forma de “fragmentos de pensamento”, as citações têm a dupla tarefa de interromper o fluxo da apresentação com uma “força

²⁴ Hannah Arendt foi responsável pela sobrevivência da obra do filósofo Walter Benjamin à 2ª Guerra Mundial, porque contrabandeou-a para os Estados Unidos e teve participação decisiva em sua publicação (FRY, 2010, p. 18).

transcendente” (*Schriften*, vol. I, pp. 142-3) e, ao mesmo tempo, de concentrar em si o que é apresentado. Quanto ao seu peso nos textos de Benjamin, as citações só se comparam às referências bíblicas muito díspares que tantas vezes substituem a coerência interna da argumentação nos tratados medievais. (ARENDR, 2008, p. 209)

“O colecionar é a redenção das coisas que complementaria a redenção do homem” (ARENDR, 2008, p. 213). Por isso, a exemplo de um pescador de pérolas, o recolhimento dos fragmentos da história é pautado na originalidade ou autenticidade, pois descobre novos significados e sentidos sob os destroços do passado. Ora, como não se trata de reconstituir os nexos das razões que urdiram a teia dos acontecimentos – o que seria impossível – restaria tão somente ao colecionador de fragmentos do passado cristalizar o potencial ressignificador da narrativa, numa ação quase caótica, e entregue ao acaso.

Pois a tradição ordena o passado não apenas cronológica, mas antes de tudo sistematicamente [...] A paixão do colecionador, por outro lado, é não só assistemática, como beira o caótico, não tanto por ser uma paixão, mas por não ser basicamente inflamada pela qualidade do objeto – algo classificável –, e sim atizada pela “autenticidade”, sua qualidade única, algo que desafia qualquer classificação sistemática. [...] À tradição o colecionador opõe o critério da autenticidade; à autoridade, contrapõe o signo da origem. [...] Se se leva esse modo de pensar à sua conclusão lógica, o resultado é uma estranha inversão da direção inicial do colecionador: “O quadro autêntico pode ser antigo, mas o autêntico pensamento é novo. Pertence ao presente”. (ARENDR, 2008, p. 209)

A aparente ambigüidade da ação do colecionador, que ao mesmo tempo coleciona e modifica seus objetos, resolve-se com o reconhecimento de que o *valor de autenticidade* dos fragmentos reside, justamente, na sua própria *transfiguração* para o presente. A retirada, ou deslocamento, dos fragmentos de acontecimentos de sua antiga e irrecuperável posição na história já implica, por si só, em *modificação* de significado. Provém daí a impossibilidade de recuperação do sentido das ocorrências passadas em sua integralidade.

Arendt não visou encontrar e preservar o passado como ele de fato ocorreu. É aqui que o pensamento de Hannah Arendt se encontra com o de Walter Benjamin, em particular no que respeita ao modo como este autor pensou o conceito de origem e a tarefa do historiador que deixa de tratar os eventos do passado como simples acontecimentos subsumidos ao fluxo de um “tempo homogêneo e vazio” (DUARTE, 2001, p. 77)

Diante deste estado de coisas, Walter Benjamin elabora uma alternativa para o problema da universalidade da verdade dos fragmentos da história utilizando a obra de Franz

Kafka. O recurso da linguagem literária passa a ser a chave que abre a possibilidade de revelação (*Offenbarung*) do que se apresenta, não como desvelamento (*Unverborgenheit*) da essência do ser – daquilo que já foi e jamais voltará a ser – mas do que aparece na precariedade e singularidade de sua fenomenidade²⁵.

“O verdadeiro gênio de Kafka foi ter tentado algo inteiramente novo: sacrificou a verdade a favor da adesão à transmissibilidade” (*Briefe*, vol. II, p. 763). Fê-lo executando alterações decisivas em parábolas tradicionais ou inventando novas parábolas em estilo tradicional; [...] Mesmo esse mergulho de Kafka até o fundo do oceano do passado tinha singular dualidade de preservar e querer destruir. Queria preservá-la, mesmo que não fosse a verdade, mesmo que apenas em prol dessa “nova beleza no que está desaparecendo” (ver o ensaio de Benjamin sobre Leskov); e sabia, por outro lado, que não há nenhum modo mais eficaz de romper a magia da tradição do que recortando o “rico e estranho”, coral de pérolas [fragmentos de história], daquilo que fora transmitido numa única peça maciça. (ARENDDT, 2008, p. 212)

É possível intuímos o caráter fenomenológico por trás dessa inspiração kafkiana, que Walter Benjamin recorre ao tratar da fragmentação da narrativa histórica. A *raison d'être* do seu trabalho parece estar alojada justamente numa filosofia da linguagem, na qual todos os problemas da história – assim como da ciência em geral – são antes de tudo problemas lingüísticos²⁶. “Para ele, portanto, a linguagem não era de modo algum primariamente o dom da fala que distingue o homem dos outros seres vivos, mas pelo contrário, ‘a essência do mundo [...] de onde brota a fala’” (ARENDDT, 2008, p. 221)

Sem percebê-lo, Benjamin realmente tinha mais em comum com o notável senso de Heidegger para os olhos e ossos vivos que marinhamente se transformaram em coral e pérolas, e como tal só

²⁵ “Todavia, na filosofia contemporânea, a partir das *Investigações lógicas* (1900-1901) de Husserl, *fenômeno* começou a indicar não só o que aparece ou se manifesta ao homem em condições particulares, mas aquilo que aparece ou se manifesta *em si mesmo*, como é em si, na sua essência. É verdade que para Husserl o fenômeno neste sentido não é uma manifestação natural ou espontânea da coisa: exige outras condições, que são impostas pela investigação filosófica como *fenomenologia*. O sentido fenomenológico de *fenômeno* como revelação de essência (HUSSERL, *Ideen*, I, Introdução) soma-se portanto ao significado crítico de *fenômeno*, sem contudo eliminá-lo. Nele insistiu Heidegger, considerando o *fenômeno* como o aparecer puro e simples do ser em si e distinguindo-o assim da simples aparência (*Erscheinung* ou *blosse Erscheinung*), que é indício do ser ou alusão ao ser (que contudo permanece escondido) e que, por isso, é o não manifestar-se ou o esconder-se do ser (*Sein und Zeit*, § 7, A). Obviamente neste sentido a noção de fenômeno não se opõe mais à de coisa em si: o *fenômeno* é o em si da coisa em sua manifestação, não constituindo, pois, uma aparência da coisa, mas identificando-se com seu ser” (ABBAGNANO, 2000, p. 437).

²⁶ Hannah Arendt salienta a possibilidade de Walter Benjamin ter chegado a essas conclusões sem a influência do *Tractatus Logico-Philosophicus* (2001) de Ludwig Wittgenstein (1889-1951): “Mas Benjamin, que ainda não poderia ter lido Wittgenstein, e muitos menos seus sucessores, sabia muito dessas mesmas coisas, pois desde o começo o problema da verdade se apresentou a ele como uma revelação [...] que devia ser ouvida, isto é, que se encontra na esfera metafisicamente acústica” (ARENDDT, 2008, p. 221).

podiam ser recolhidos e alçados ao presente com uma *violência ao seu contexto*, interpretando-os com ‘o impacto fatal de novos pensamentos’, do que com as sutilezas dialéticas de seus amigos marxistas. (ARENDDT, 2008, p. 217, grifos meus)

Essa maneira que Walter Benjamin construiu para lidar com o passado, e que tanta influência exerceu sobre o pensamento político de Hannah Arendt, visa “perfurar [certos fragmentos do passado] para obter o essencial sob forma de citação – como se obtém água perfurando-se até uma fonte nas profundezas da terra” (ARENDDT, 2008, p. 220). A agressão ao contexto histórico, no qual os acontecimentos se deram pela primeira vez, é inevitável. Por isso, tal procedimento não deve significar falta de objetividade, mas a descoberta da fonte geradora de sentidos inesgotáveis. Em outros termos, Benjamin está reconhecendo a incapacidade da historiografia tradicional, que se apóia em parâmetros de universalidade causal, para explicar as ocorrências dos acontecimentos do passado.

Na medida em que um texto de acompanhamento do autor se mostrasse inevitável, era uma questão de modelá-lo de forma a preservar “a intenção de tais investigações”, a saber, “sondar as profundezas da linguagem e do pensamento [...] antes perfurando que escavando” (*Briefe*, vol. I, 329), para não arruinar tudo com explicações que tentassem fornecer uma relação causal ou sistemática. (ARENDDT, 2008, p. 219)

Segundo Hannah Arendt (2008, p. 221), a abordagem básica dos estudos literários de Benjamin “não [procurava] investigar as funções utilitárias ou comunicativas das criações lingüísticas, mas compreendê-las em sua forma cristalizada, e portanto fragmentária, como enunciações não intencionais e não comunicativas de uma ‘essência do mundo’”. Trata-se, por conseguinte, de um método de pensamento que – diante do malogro da tradição do pensamento ocidental – ousa *pensar poeticamente* os fenômenos históricos, uma vez que o que chamamos de passado nunca deixara de ser narrativa, isto é, essencialmente linguagem. Por isso, será sempre passível de ser recontado de diferentes maneiras.

E esse pensar, alimentado pelo presente, trabalha com os “fragmentos do pensamento” que consegue extorquir do passado e reunir sobre si. Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas “sofrem uma

transformação marinha” e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descerá até elas e as trará ao mundo dos vivos – como “fragmentos do pensamento”, como algo “rico e estranho” e talvez mesmo como um perene *Urphänomene*. (ARENDDT, 2008, p. 222)

Ao esclarecer a metodologia de trabalho dos estudos literários de Walter Benjamin, Hannah Arendt nos revela – como já pontuamos – importantes aspectos do método que ela empregou para tratar dos acontecimentos históricos e políticos em *Origens do totalitarismo*. A ênfase dada por Benjamin à substância fragmentária e descontínua da narrativa histórica, bem como as possibilidades da linguagem sedimentar e cristalizar novos sentidos para os acontecimentos são exemplos que mostram como Arendt apropriou-se da teoria benjaminiana, incorporando-os em seu próprio método, na tentativa de compreender o que de fato ocorreu.

1.8 A compreensão dos acontecimentos e a história monumental:

É bem verdade que para Hannah Arendt *compreender* não poderia significar a reconstituição lógica da ordem causal da história, na qual os acontecimentos estariam necessariamente determinados. Primeiro, porque ela contestava a teoria de que a verdade racionalmente descoberta corresponderia à realidade fenomênica em sua integralidade – mesmo porque isso já havia sido derrubado por Immanuel Kant com a *Crítica da razão Pura* (1999). Segundo, porque a partir de seu ponto de vista, a compreensão jamais poderia chegar a conclusões indubitáveis, pois não passa de uma tarefa interminável de criação de sentidos, presa à esfera da experiência humana, de maneira singular e passional. Conforme nos diz Jerome Kohn, “ela fazia parte daquele seletivo grupo de indivíduos que experimentam a compreensão como uma paixão” (ARENDDT, 2010, p. 21).

Já em um artigo de 1953, “Compreensão e política” (1995) definia a compreensão como um complicado processo que, diferentemente da correta informação e do conhecimento científico, jamais produz “resultados inequívocos”. Afirmava que se trata de uma atividade interminável mediante a qual chegamos a reconciliar-nos com a realidade. [...] Compreender seria, pois, a forma especificamente humana que cada um de nós tem de estar vivo; deste modo o único resultado da compreensão seria o sentido. [...] Por isso, no contexto do pensamento arendtiano, o desejo de compreender significa a vontade expressa de *acrescentar algo próprio ao mundo*, de *criar sentido*, de *reconhecer o presente como algo próprio*. (BIRULÉS, 2009, p. 111 e 112, grifos meus)

À luz das diretrizes conceituais dessa heterodoxa noção de compreensão, Arendt passou a olhar os acontecimentos políticos que se aglutinaram – imperialismo, nacionalismo, anti-semitismo e racismo – e deram forma aos regimes totalitários, no século XX. O ineditismo dessas ocorrências levou Arendt ao “entendimento de que o terror totalitário deva ser analisado a partir de seu caráter ‘sem precedentes’ e longe da tendência demasiadamente fácil dos historiadores de traçar analogias” (BIRULÉS, 2009, p. 110 e 111). Surpreendentemente, o terror proveniente destes regimes converteu-se “numa nova forma de governo ao constituir novas instituições sobre antigas formas tradicionais da política” (FILHO; BARROS, 2008, p. 400).

Hannah Arendt encontrou no conceito de história, que fora recolhido da Antiguidade greco-romana, a ferramenta adequada para a compreensão dos fatos sem precedentes, que compuseram a *origem*²⁷ do totalitarismo. Isso porque “as ciências históricas modernas não podem dar conta do inédito, já que a narração histórica pressupõe sempre uma continuidade de fundo, justificada pela vontade do historiador de preservar a matéria de que se ocupa e de legá-la a gerações futuras” (BIRULÉS, 2009, p. 110).

De acordo com Arendt, as historiografias grega e romana, apesar de apresentarem certas diferenças entre si, ambas concordavam que o significado, ou a lição de cada evento, “revela-se em e por si mesma” (ARENDR, 2009b, p. 96). A recordação que imortaliza (*athanatídzsein*) os acontecimentos, dignos de serem repetidos através da narrativa, cristaliza o valor exemplar da ação que incidirá sobre a construção do presente e do futuro. Por isso, o valor do significado da ação não se encontra nem depende dos possíveis e incertos nexos causais que se acham envolvidos na origem dos acontecimentos. É somente a partir da realização do próprio evento, que será possível iluminar a compreensão da ação.

No entanto, causalidade e contexto eram vistos sob uma luz fornecida pelo próprio evento, iluminando um segmento específico dos problemas humanos; não eram considerados como possuidores de uma existência independente de que o evento seria apenas a expressão mais ou menos acidental, conquanto adequada. Tudo que era dado ou acontecia mantinha sua cota de sentido “geral” dentro dos confins de sua forma individual e aí a revelava, não necessitando de um processo envolvente e engolfante para se tornar significativo (ARENDR, 2009b, p. 96)

²⁷ Apesar do título da obra referir-se às “origens” do totalitarismo, Arendt declara que não pretende descrever a causa direta do totalitarismo, o que seria impossível, uma vez que ela considera que as ações humanas são livres, e a discussão de fatores causais daria a impressão de que o totalitarismo seria inevitável (FRY, 2010, p. 24).

Seguindo as reflexões de Josefina Birulés, é possível compararmos certos princípios aplicativos do método que Hannah Arendt empregou em *Origens do totalitarismo*, com o que Nietzsche chamou de “história monumental”. Trata-se de uma história construída retrospectivamente, uma vez que “não só o verdadeiro significado de todo acontecimento transcende qualquer número de causas passadas que lhe possamos atribuir [...], mas o próprio passado emerge conjuntamente com o acontecimento” (BIRULÉS, 2009, p. 114). Na *história monumental* os acontecimentos do passado são compreendidos como uma espécie de reservatório de conhecimentos inesgotáveis, no qual todos os sentidos que daí emergem, são remanejados para a pavimentação do presente (BIRULÉS, 2009, p. 109). Os eventos que compõe a história são vistos como um *fenômeno monumental*, isto é, um “objeto” de fonte inesgotável, a qual todas as gerações têm de recorrer, para recontar seu próprio passado.

Assim, em *Origens do totalitarismo* Hannah Arendt desenvolveu o que poderíamos chamar de sua *teoria política negativa*, isto é, a execução de seu método historiográfico cujo desiderato principal é combater e compreender o modo de surgimento do pensar totalitário. E isso não só a partir de uma genealogia do modo de pensar totalitário, mas também através da contestação dos parâmetros historiográficos tradicionais – que de certa forma acabaram contribuindo para o fortalecimento da ideologia pseudocientífica que sustentou o regime totalitário. Por isso Arendt preocupou-se em invalidar completamente a ação dos princípios de causa e efeito sobre o mundo humano, quando o que está em jogo é a ação da liberdade humana na história.

Desse modo, a suprema capacidade da espécie humana só poderia ser identificada com a capacidade de gerar novos inícios.

Mas permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente equivale à liberdade do homem. *Infinitem ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante este começo; ele é, na verdade, cada um de nós. (ARENDR, 1989, p. 531)

Decerto, na obra *Origens do totalitarismo* estão postas as diretrizes centrais que guiarão o desenvolvimento ulterior do pensamento político de Hannah Arendt. Os problemas que dela eclodem nada mais significarão, que a necessidade de elaboração e alargamento da proposta política de Hannah Arendt, ou seja, sua *teoria política positiva*.

2 A TEORIA POLÍTICA POSITIVA

Em consonância com o sentido etimológico do termo *método*²⁸, é possível perguntar sobre os caminhos e os objetivos do procedimento de investigação da teoria política positiva que foi desenvolvida por Hannah Arendt? Como se articulam as principais ferramentas conceituais que ela lança mão para tecer sua compreensão da política? As respostas a essas indagações, por certo, devem passar pelo exame de sua obra *A Condição Humana* (*The Human Condition*), editada em 1958. Já na introdução do livro, Arendt deixa claro que o tema central de sua investigação é o estudo das manifestações mais elementares da condição humana, isto é, as que decorrem da ação humana no mundo (*vita activa*), deixando de lado, pelo menos nesta etapa de seu pensamento, as questões ligadas à vida teórica ou contemplativa (*bios theoretikós*).

“O que estamos fazendo” é, na verdade, o tema central deste livro, que aborda somente as manifestações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano. Por esta e outras razões, a mais alta e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes – a atividade de pensar – não se inclui nas atuais considerações. (ARENDR, 2009 a, p. 13)

Como já fora demonstrado, em *As Origens do Totalitarismo* Arendt concebeu o regime político totalitário como um fenômeno sem precedentes, que colocou em suspeição o aparato teórico-conceitual da tradição política do pensamento ocidental. Entretanto, como observa a maioria dos seus intérpretes, apesar de ter realizado um minucioso exame do advento do regime político totalitário alemão, ela dedicou pouca atenção ao estudo do regime totalitário estalinista, que se ligava por sua vez – ainda que de forma distorcida – à doutrina teórica marxista.

O desequilíbrio no estudo das formas do totalitarismo – alemão e soviético – se justificaria pelo fato de que, talvez, já fizesse parte do planejamento metodológico de Arendt, a investigação posterior da complexa relação do marxismo com o regime de dominação bolchevique. Por outro lado, é preciso considerar também os objetivos imediatos que norteavam sua primeira investigação do totalitarismo, e que a levaram a permanecer fiel ao

²⁸ Método (μεθοδος): *metha* – objetivo, alvo; *odos* – caminho percorrido. “Este termo tem dois significados fundamentais: 1º qualquer pesquisa ou orientação de pesquisa; 2º uma técnica particular de pesquisa. No primeiro significado, não se distingue de ‘investigação’ ou ‘doutrina’. O segundo significado é mais restrito e indica um procedimento de investigação organizado, repetível e autocorrigível, que garanta a obtenção de resultados válidos” (ABBAGNANO, 2000, p. 668).

escopo de seu objeto de estudo. Porquanto, tratava-se não só de um estudo teórico e científico das “origens” da inédita forma de governo totalitário, mas também de uma espécie de ação política que visava de igual modo, a compreensão da condição social e política dos judeus apátridas na Europa, e um acerto de contas com sua história pessoal²⁹.

o referido desequilíbrio metodológico de *As Origens do Totalitarismo* fora “deliberado”, pois ela não quisera “ênfaticar” em sua primeira investigação o “único elemento que tem atrás de si uma tradição respeitável, cuja discussão requer a crítica de algumas das principais convicções da filosofia política ocidental – o Marxismo”. Por um lado, ela temia que a ênfase na investigação deste componente “tradicional” do totalitarismo estalinista acabasse por enfraquecer a “originalidade chocante do totalitarismo, o fato de que suas ideologias e métodos de governo foram totalmente sem precedentes e que suas causas desafiarão as explicações adequadas nos termos históricos usuais”. Por outro lado, também sabia que o confronto com o marxismo a levaria necessariamente a um enfrentamento com certos elementos teóricos da própria tradição do pensamento político ocidental, o que expandiria demasiadamente o campo de suas preocupações em um livro como *As Origens do Totalitarismo*. (DUARTE, 2000, p. 76 e 77)

2.1 A crítica da tradição e a nova ciência da política:

A *Condição Humana* foi o resultado de uma reelaboração e aprofundamento do planejamento inicial de Arendt, que já almejava estudar, num segundo momento, os elementos totalitários no marxismo, ou pelo menos, a forma como a doutrina marxista pôde ser utilizada e mal-utilizada por aquela nova forma de governo totalitária (DUARTE, 2000, p. 79). Por certo, Arendt sabia que o confronto com o pensamento político de Karl Marx, inevitavelmente, significaria o difícil embate com os cânones da tradição da filosofia política que a este se vinculavam. Contudo, é preciso não perder de vista que a crítica arendtiana não responsabiliza ingenuamente o pensamento de Marx, nem tampouco os pensadores políticos da Modernidade, pelas atrocidades cometidas pelos regimes totalitários. Antes, tratava-se de interpretar as teses centrais de Marx à luz dos acontecimentos impensáveis do século XX.

Responsabilizar os pensadores da idade moderna, especialmente os rebeldes contra a tradição do século XIX, pela estrutura e pelas condições do século XX é ainda mais perigoso que injusto. As implicações manifestas no evento concreto da dominação totalitária

²⁹ Ao que parece, é um dos aspectos do *modus philosophandi* de Arendt: exercer a atividade interpretativa a partir do ponto de vista pessoal. Trata-se de um aparato metodológico que foi elaborado por Santo Agostinho, e que contraria todos os procedimentos filosóficos do mundo greco-romano. “Nenhum filósofo da Antiguidade pensava em fazer filosofia desde o seu ponto de vista próprio e singular” (MATTHEWS, 2007, p. 7).

vão muito além das mais radicais ou ousadas idéias de quaisquer desses pensadores. (ARENDR, 2009, p. 54)

Do ponto de vista estritamente teórico, as teses marxistas representavam para Arendt a completa quebra dos padrões conceituais que haviam sido estabelecidos pela tradição filosófica desde Platão. “A atitude de Marx com respeito à tradição de pensamento político foi uma atitude de rebelião consciente” (ARENDR, 2009b, p. 47). Todavia, apesar desta constatação, Arendt entendia que o pensamento marxista ainda “permaneceu estritamente no interior de um quadro de referência tradicional” (ARENDR, 2009b, p. 55), o que revelava sua insuficiência para responder às exigências dos dilemas políticos do presente. Por conta disso, o que estava em irreversível desacordo era a relação entre os rumos dos *acontecimentos* políticos e as *categorias* do entendimento que se propunham em explicá-los, ou nos próprios termos de Arendt, a “distinção entre eventos históricos e eventos intelectuais” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 254).

Para Arendt, o que estava em jogo, portanto, era a premente necessidade de forjar uma nova forma de compreensão que desse conta da pensabilidade dos eventos sem precedentes, que surgiram com a Modernidade. “A ênfase que Arendt deu ao fato de o totalitarismo não ter precedentes refletia sua convicção de que seus elementos eram ‘subterrâneos’, não conectados com as grandes tradições políticas e filosóficas do ocidente” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 254). Por isso, seu projeto inicial de estudar os elementos totalitários presentes no marxismo, acabou se transformado numa “extensa crítica de toda a grande tradição ocidental” e na tentativa de “lançar os fundamentos de uma *nova ciência da política*” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 254, grifos meus).

Assim, competia ao projeto de investigação de Arendt, na obra *A condição humana*, “cobrir aquela ‘lacuna’ metodológica e encontrar o elo perdido entre o caráter sem precedentes de nossa situação presente e certas categorias tradicionais do pensamento político comumente aceitas” (DUARTE, 2000, p. 77). A originalidade chocante do totalitarismo – marcada por causas, ideologias e métodos de governo inteiramente sem precedentes – desafiavam as explicações nos termos históricos usuais (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 253). Por isso, “nem o silêncio da tradição, nem a reação assestada contra ela no século XIX por pensadores [como Marx, Nietzsche ou Kierkegaard] podem jamais explicar o que efetivamente ocorreu” (ARENDR, 2009b, p. 55).

É nessa perspectiva de investigação que devem ser compreendidas as críticas que Arendt lançou contra as teses centrais do pensamento político de Karl Marx. Críticas que não

seguem necessariamente os paradigmas da interpretação acadêmica ou filológica (DUARTE, 2000, p. 80). Pelo contrário, o estudo arendtiano sobre o pensamento marxista desenvolveu-se sob a égide de uma violenta interpretação, que não se interessava – e nem deveria – em seguir a lógica interna do pensamento político de Marx. Nas palavras de Arendt: “o que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes” (ARENDDT, 2009 a, p. 13).

A *forma* da interpretação política de Arendt é marcada pela originalidade, descompromissada da ordenação causal e teleológica que preside as filosofias da história, típicas da modernidade. “A oposição a elas é o mote contínuo do pensamento de Hannah Arendt, porque concebem os afazeres do mundo humano submetidos a um mecanismo independente da vontade e da consciência dos agentes históricos” (WAGNER, 2006, p. 13), o que isentaria os indivíduos da responsabilidade por seus desvios morais. Por isso, à tradição ela opõe o critério de autenticidade; à autoridade, contrapõe o signo da origem. Para exprimir esse modo de pensar em termos teóricos: ela substitui o conteúdo pela pura originalidade ou autenticidade (ARENDDT, 2008, p. 215).

A questão fulcral para Arendt, portanto, não era desenvolver uma análise fiel da doutrina de Marx. Antes, e para além disso, o objetivo de Arendt era descobrir certos pontos de contradição entre as idéias marxistas e a própria tradição que lhe dava suporte. Fato que poderia corroborar, em grande medida, sua tese de que Marx estava diante de problemas políticos inéditos, entretanto, tentando respondê-los ainda dentro do registro conceitual que fora legado pela tradição da filosofia política ocidental.

Em um tom desafiador e paradoxal, [Marx] articulou, portanto certas proposições-chave, as quais, contendo sua filosofia política, subjazem e transcendem a parte estritamente científica de sua obra (e, como tal, permaneceram curiosamente as mesmas durante a sua vida, dos primeiros escritos ao último volume de *Das Kapital*). (ARENDDT, 2009b, p. 47 e 48)

2.2 A fenomenologia da *vita activa*:

De modo geral, a tarefa que Hannah Arendt se propôs em *A condição humana* pode então ser dividida em duas análises – de caráter eminentemente fenomenológico – sem contudo alinhar-se aos moldes sistemáticos provenientes de G.W.F. Hegel ou Edmund Husserl (FRY, 2009, p. 17). Ela estava convencida do esgotamento e da insuficiência a que chegaram os cânones da tradição do pensamento ocidental, ao se defrontarem com o

ineditismo dos fenômenos políticos do século XX. Daí a necessidade de assumir os riscos de elaborar uma resposta à questão “do que estamos fazendo”, sem apoiar-se no legado da tradição da filosofia moderna. Era preciso “pensar sem amparos” (*Denken ohne Geländer*), ou pelo menos, apropriar-se sem reservas das ferramentas teóricas dessa mesma tradição, atribuindo-lhes, entretanto, novo sentido e finalidade.

A primeira dessas análises diz respeito ao estudo das capacidades humanas mais fundamentais, que decorrem da condição humana. Todavia, é preciso que se frise a diferença entre condição humana e natureza humana, pois “a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo que se assemelhe à natureza humana” (ARENDDT, 2009a, p. 17 e 18). Isso porque, para Arendt – em conformidade com o pensamento de Santo Agostinho – talvez só fosse possível responder “quem o homem é”, mas nunca “o que ele é” (ARENDDT, 2009a, p. 18, ref. 2). Nesta parte da investigação, Arendt tratou também das atividades humanas pertinentes à política e as que foram mais mal interpretadas (CANOVAN, 1992, p. 101), como foi o caso do confronto com as teses centrais do pensamento político de Marx.

Na segunda parte de sua análise, Arendt pesquisou as origens históricas da alienação no mundo moderno e suas consequências para a evolução da sociedade. “Grande parte de *A condição humana* explora o diagnóstico de Arendt a respeito da política corrente e dos problemas que emergem quando essas categorias da vida ativa não conseguem distinguir-se uma das outras” (FRY, 2009, p. 76). Isto porque, na visão de Arendt, as grandes revoluções da modernidade implicaram na perda do mundo, pois “os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos” (ARENDDT, 2009a, p. 266).

Limito-me, de um lado, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais decorrentes da condição humana, e que são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mude a própria condição humana. Por outro lado, a finalidade da análise histórica é pesquisar as origens da alienação no mundo moderno, o seu duplo vôo da Terra para o universo e do mundo para dentro do homem, a fim de que possamos chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, tal como esta evoluiu e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e desconhecida. (ARENDDT, 2009a, p. 14)

Segundo Danna Villa (1999, p. 205), em *A condição humana* Hannah Arendt assume uma postura de combate contra a filosofia, sem a qual não poderíamos jamais compreender corretamente as postulações de sua teoria política positiva. Todavia, trata-se de uma postura

complexa, pois ao mesmo tempo em que guerreia contra a tradição filosófica, ela vai se consolidando cada vez mais como filósofa. É nesse sentido que sua biógrafa, Elizabeth Young-Bruhl (1997, p. 257), nos adverte que “a historiadora de *As origens do totalitarismo* tornou-se, durante os anos 1950, uma filósofa política”. Por isso, como uma helenista heterodoxa, ela reinterpreta aspectos políticos importantes da cultura grega à luz dos problemas mais urgentes do século XX. Arendt entendia que esta era “a grande oportunidade de olhar sobre o passado com os olhos desobstruídos de toda tradição, com uma visada direta” (ARENDR, 2009b, p. 56) sobre os fenômenos políticos originários (*Urphänomene*), livre da opacidade do rigor conceitual dos sistemas filosóficos da modernidade.

Assim, ao invés de recorrer à tradição filosófica, à procura de conceitos que explicassem como a esfera política deveria ser compreendida, “Arendt retorna a categorias pré-filosóficas com vistas a recuperar a importância da política e da vida ativa na democrática Atenas” (FRY, 2009, p. 64). Esse método de investigação pode ser descrito como uma “análise histórica e conceitual” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 253) – ou uma historicidade não ortodoxa dos conceitos – em que Arendt remonta às origens históricas dos conceitos, visando encontrar as condições políticas que garantiram seu aparecimento ou ocultamento. Diante disso, ela procura constatar o grau de modificação dos conceitos ao longo do tempo e a partir de quando determinadas confusões conceituais se instalaram na tradição do pensamento político.

2.3 O procedimento hermenêutico de perfuração do discurso teórico:

Como já foi demonstrada em seção anterior, Hannah Arendt desenvolveu uma espécie de genealogia conceitual que exuma os conceitos, buscando “encontrar” novas possibilidades de sentidos por sob os escombros da tradição do pensamento da filosofia política. A partir de uma interpretação particular do pensamento de Heidegger e da filosofia da linguagem, presente na teoria literária de Walter Benjamin (ARENDR, 2008, p. 219), Arendt “perfura” camadas cada vez mais profundas do discurso teórico que nos foi repassado pela tradição, na tentativa de revelar (*thaumadzein; offenbarung*) novas potências de sentidos, à luz das exigências e solitudes do presente. Trata-se de um olhar para o futuro pelas frestas dum passado que ainda permanece desconhecido, porque o importante para Arendt era fazer com que os tesouros culturais do passado, considerados mortos, voltassem a nos falar, só que de maneira totalmente diferente do que se julgava (ARENDR, 2008, p. 279 e 280).

Esse procedimento hermenêutico, portanto, não visa recuperar nem reconstruir os significados primitivos dos conceitos em sua temporalidade, o que seria inexequível, haja vista que a revelação do ser através da linguagem jamais poderá ser completa e definitiva. Traduzindo em moldes heideggerianos: “trata-se de um pensamento que, no mundo, busca restituir o mundo na sua possibilidade de Ser, e que precisa sempre reencontrar, sem garantia, os *caminhos epocais* para fazê-lo” (LYRA, 2001, p. 105, meus grifos). Por isso, a “abertura” infinita de sentidos proporcionada pela linguagem é utilizada, não como obstáculo, mas como *lost paradise* que é construído a favor da interpretação, como possibilidade também infinita de instituírem-se as múltiplas e diversas “trilhas do pensamento” (ARENDT, 2008, p. 281).

O conceito de revelação foi adotado como fundamento da filosofia de Heidegger, mas sem o tom religioso do século XIX. A revelação do ser, segundo Heidegger, nunca é perfeita e exaustiva porque o ser se esconde ao mesmo tempo em que se revela: “O ser subtrai-se a si mesmo enquanto se revela no ente. Assim, o ser, iluminando o ente, ao mesmo tempo o desvia e o encaminha para o erro” (*Holzweg*, p. 310). Segundo Heidegger, a revelação do ser ocorre através da linguagem, que não é instrumento humano, mas o próprio ser em sua revelação (*Brief über den Humanismus*, p. 81). (ABBAGNANO, 2000, p. 858)

A teoria política que Arendt desenvolveu em *A condição humana* pode, então, ser compreendida a partir das trilhas de pensamento que foram abertas por sua *forma* particular de interpretar os fenômenos políticos. São “caminhos florestais” (ARENDT, 2008, p. 281) que devem ser construídos pelo próprio intérprete, sem a segurança do apoio em nenhum *organon* da tradição da filosofia política. Por isso a análise das categorias da *vita activa* representa, também, a crítica veemente que Arendt lança contra a maneira que a tradição codificou e transmitiu a compreensão da política.

Por certo Hannah Arendt estudou as características específicas das atividades “mais elementares da condição humana”. A proposta de sua investigação era pensar as atividades humanas a partir da coisa produzida – sua *localização*, sua *função* e *duração* de sua permanência no mundo. A *localização* dizia respeito ao lugar, privado (*oikia*) ou público (*pólis*), onde se realizavam as atividades³⁰; a *função* de cada atividade orientava-se à

³⁰ Complementar à rigorosa distinção conceitual entre a esfera privada e a esfera pública, Hannah Arendt também desenvolveu em *A condição humana* uma controversa análise da ascensão da esfera social na modernidade. Esta esfera híbrida teria sido a responsável pela dissolução e decadência da esfera pública, uma vez que trouxe para a esta os interesses e demandas pela sobrevivência, próprios da vida privada. Margaret Canovan foi uma das primeiras pesquisadoras a indicar os possíveis problemas dessa teorização arendtiana sobre a esfera social (Cf. CANOVAN, Margaret. *The political Thought of Hannah Arendt*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974).

subsistência, à produção ou à convivência necessárias ao bem em comum; a *duração* indicava que a permanência das atividades estava ligada ao consumo (trabalho), ao uso (fabricação) ou à imortalidade (ação).

2.4 As categorias fundamentais da *vita activa*:

Desse modo, Arendt dividiu a atividade humana em três categorias fundamentais³¹: trabalho (*labor*), fabricação (*work*) e ação (*action*). “Trata-se de atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDR, 2009a, p. 15). Segundo Arendt, o local de ocorrência do trabalho e da fabricação é a dimensão privada, que entre os gregos antigos correspondia a casa (*oikos*); enquanto a ação política ocorria na dimensão pública, na praça (*ágora*). Essas categorias da vida ativa estão relacionadas às condições da existência humana: a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra (ARENDR, 2009a, p. 19).

2.5 A categoria do trabalho e o *animal laborans*:

A categoria do *trabalho* diz respeito ao que “assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie” (ARENDR, 2009a, p. 16). É a atividade que equivale ao “processo biológico” intrínseco e constituinte do corpo humano. Por isso, o crescimento espontâneo, o metabolismo e o inevitável declínio do corpo humano estão ligados às necessidades vitais, que na verdade são postas e geradas pelo próprio *trabalho* no processo da vida. “A condição humana do *trabalho* é a própria vida” (ARENDR, 2009a, p. 15).

Hannah Arendt define o *trabalho* (*labor*) como uma atividade inerente ao corpo humano no que se refere à exigência de manter-se vivo. É a condição de vida comum a homens e animais, sujeitos às necessidades de prover a própria fonte de subsistência. Daí a recorrente denominação de *animal laborans* para a espécie humana, enquanto composta de seres que precisam a qualquer custo, prover sua própria subsistência. A atividade do labor é

³¹ De acordo com a inusitada distinção fenomenológica entre as categorias “*labor*” e “*work*”, adotaremos a tradução de “*labor*” por “trabalho” e de “*work*” por “fabricação”, por se aproximarem de modo mais adequado do sentido da interpretação da teoria política de Arendt (Cf. *A Condição Humana*, 2009, Cap. I, seção I, e Cap. III, seção II).

escravizada pela necessidade do ciclo natural da vida, que contraditoriamente mantém a vida na medida em que a consome.

Em contra partida – sem cairmos nos anacronismos e polêmicas que questão suscita – o termo *animal laborans* foi comumente utilizado, desde a Antiguidade Clássica, para nomear o grupo dos escravos, aqueles cuja existência se restringia à dimensão privada, destinados ao provimento das condições de subsistência, sem as quais a família (*oikía*), a aldeia (*kóme*) e a cidade (*polís*) jamais existiriam, ou, sem as quais, os homens livres jamais poderiam exercer sua liberdade. “Ser-livre e viver-numa-*polis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa” (ARENDDT, 2009c, p. 47). Não querendo dizer, por conta disso, que o “*zoon politikon*” (animal político) fosse um desocupado ou ocioso no sentido moderno dos termos, pois como nos adverte Hannah Arendt, “a palavra “*skhole*”, como a latina “*otium*”, significava basicamente isenção de atividade política e não simplesmente lazer, embora ambas sejam também usadas para indicar isenção de labor e das necessidades da vida” (ARENDDT, 2009a, p. 23, ref. 10).

O desprezo pelo labor, originalmente resultante da acirrada luta do homem contra a necessidade e de uma impaciência não menos forte em relação a todo esforço que não deixasse qualquer vestígio, qualquer monumento, qualquer grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se à medida em que as exigências da vida na *polis* consumiam cada vez mais o tempo dos cidadãos e com a ênfase em sua abstenção (*skhole*) de qualquer atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço. (ARENDDT, 2009a, p. 91)

Arendt interpretava o *labor* como uma *forma de privação*, o que significava dizer que uma vida voltada para o labor ficava impedida de acessar a vida pública. Por isso, o lamentável estabelecimento da escravatura entre os gregos tenha sido, em certa medida, uma consequência da necessidade de liberação das classes dominantes dos encargos e enfados que são impostos àquele que busca os meios de sua subsistência. E como a finalidade da *polis* era garantir “uma boa vida aos cidadãos”, este objetivo somente seria possível se de fato o homem conseguisse encontrar meios para vencer a necessidade, condição essencial para o exercício da liberdade.

Segundo Arendt, o *trabalho*, assim também como a *fabricação* e a *ação*, têm suas raízes na *natalidade*, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo dos *recém-chegados* que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta (ARENDDT, 2009a, p. 17). Arendt entende que o trabalho

(*labor*) humano é uma atividade que está voltada para as necessidades cíclicas e repetitivas da vida dos seres humanos, incluindo, portanto, os processos de metabolismo, crescimento e degeneração. A *circularidade* incessante na qual o *trabalho* é absorvido tem sua razão de ser na preservação da vida e na continuidade da espécie humana, desligada de qualquer permanência ou durabilidade de sua atividade, pois é destinada à perpétua deterioração. Por meio do *trabalho*, o homem entra numa espécie de simbiose com a natureza, da qual não resta qualquer vestígio duradouro.

O labor [trabalho] produz alimento para a sobrevivência, mas seus esforços não se aquietam por muito tempo, pois o alimento precisa ser consumido dentro de determinado período de tempo antes que se deteriore. O labor é cíclico e repetitivo porque quer o produto do labor seja consumido, quer seja relegado à deterioração, ele é reabsorvido, voltando para a vida orgânica, e o processo deve começar novamente. Uma vez que suas exigências são constantes, o labor não tem um começo ou um fim específico. (FRY, 2009, p. 66)

Celso Lafer, escrevendo no pós-fácio de *A Condição Humana* (2009a, p. 345), afirma que “o labor é uma atividade assinalada pela necessidade e concomitante futilidade do processo biológico, do qual deriva, uma vez que é algo que se consome no próprio metabolismo, individual ou coletivo”. Assim, o aspecto laboral do existir humano é irrecusável e insuperável, porquanto diz respeito à naturalidade orgânica que é intrínseca à vida. A atividade do *trabalho* (*labor*) está associada, portanto, ao processo biológico vital que garante a vida dos seres humanos, seguindo inquestionavelmente os ditames, fluxos e influxos da natureza. Por isso, para Arendt o *labor* está ligado à mundanidade, porquanto o corpo do homem não se concentra em outra coisa senão em permanecer vivo.

A *forma* como Hannah Arendt interpreta a categoria do “trabalho” (*labor*), resguardando-se as devidas diferenças, aproxima-se bastante do conceito de *fruição* proposto pelo filósofo Emmanuel Lévinas, em *Totalidade e Infinito* (1988, *passim*). Nas palavras de Lévinas, trata-se de uma “essência elemental”³² da qual todo ser vivo é participante, pois necessita “morder com todos os dentes os alimentos do mundo”, fruir “do sólido da terra que me suporta, do azul do céu acima de minha cabeça, do sopro do vento, da ondulação do mar, do brilho da luz”. O trabalho (*labor*) é visto como *fruição*, pois está inscrito na própria corporalidade do ser vivente. Essa é a primeira maneira do “estar no mundo”. O homem está no mundo, primeiramente, a partir de um domínio privado, de um “junto a si” (*chez soi*)

³² Lévinas elabora o termo “*élémentale*”, que não existe no vocabulário francês, contra “*élémentaire*”. Por isso, é possível empregar a variante *elemental* de *elementar*, lexicamente registrada em português. A essência dos “elementos” está em serem “alimentos” (Cf. CINTRA, 2009, p. 25, ref. 3).

iniludível. Para Lévinas, no entanto, esta carência (*bésoin*) permanente pode ser interpretada, não como deficiência, mas como “simples falta”, que, acima de tudo, exprime a *presença* do ser do homem.

2.6. A categoria da fabricação e o *homo faber*:

Sobre a categoria da *fabricação* (*work ou fabrication*), Arendt a entendeu como “a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último” (ARENDDT, 2009a, p. 15). A atividade de fabricação produz o mundo humano como um artefato, preso à lógica estratégica dos meios e fins, um mundo artificial de coisas, objetivamente diverso de qualquer ambiente natural. A atividade de *fabricação* e “seu produto, o artefato humano, emprestam certa *permanência e durabilidade* à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano” (ARENDDT, 2009a, p. 16, meus grifos).

Arendt argumentou, na obra *Entre o Passado e o Futuro* (2009b, p. 91), que a fabricação “possui um início definido e um fim previsível: ela chega a um fim com seu produto final, que não só sobrevive à atividade de fabricação, como também daí em diante tem uma espécie de ‘vida’ própria”. Por meio da *fabricação*, o homem produz objetos para serem usados, pois são portadores de uma durabilidade de que não desfrutam os produtos do *trabalho*, que são destinados ao mero consumo. A diferença entre o produto do *trabalho* e o da *fabricação* assemelha-se, respectivamente, a distinção entre destruição e desgaste. No entanto, apesar do uso dos objetos da fabricação implicar em degeneração crescente, esta deve ser entendida mais como efeito colateral, do que consequência necessária.

A permanência e a durabilidade dos objetos, que resultam da atividade de fabricação, proporcionam as condições de existência do mundo humano. Esses objetos são condicionados pela lógica de meios e fins, que os homens impõem à natureza, dando-lhe direção e significado diferentes da circularidade proveniente da subsistência e fruição. Entretanto, à medida que os homens condicionam a natureza à artificialidade dos objetos, também são simultaneamente condicionados por eles. “Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (ARENDDT, 2009a, p. 17). A força condicionante dos artigos e artefatos que são produzidos

pela atividade de *fabricação* cria uma espécie de segunda natureza para a natureza, sem a qual seria impossível a existência do mundo propriamente humano.

O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas, constantemente, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens também condicionam os seus autores humanos. Além das condições nas quais a vida é dada ao homem na Terra e, até certo ponto, a partir delas, os homens constantemente criam as suas próprias condições que, a despeito de sua variabilidade e sua origem humana, possuem a mesma força condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. É por isto que os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. Tudo o que espontaneamente adentra o mundo humano, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – o seu caráter de coisa ou objeto – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana. (ARENDDT, 2009a, p. 17)

Segundo a interpretação de Arendt, a atividade de *fabricação*, assim como a do *trabalho* (*labor*), pertencia originariamente à dimensão da vida privada (*oikía*). Em geral, entre os gregos, a atividade da *fabricação* era destinada aos estrangeiros (*metécos*), que a pesar de não serem escravos, ficavam encarregados dos negócios privados, que de certa forma também contribuíam para o provimento da subsistência necessária à efetivação do *bios politikós* dos cidadãos na *polís*. Isto implica dizer que à atividade do *homo faber* se contrapunha, portanto, “uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos” (ARENDDT, 2009a, p. 20).

A atividade da *fabricação* (*work*) inicia com um ato de violência que destrói ou subverte algum aspecto da natureza, com a finalidade de usá-lo como matéria a ser incrementada, ou como diria o filósofo Francis Bacon: “natureza atormentada”. A fabricação segue, portanto, um planejamento instrumental, de acordo com a racionalidade tecnológica. Ora, como o *homo faber* detém o controle sobre o objeto, o resultado de sua atividade comporta certo grau de reversibilidade, o que garante a revisão e correção do produto final. Esta possibilidade de correção e ajustes, entre meios e fins, gera autoconfiança e senso de realização na humanidade à medida que ela vence os elementos. A *obra* produzida pelo fabrico é caracterizada pela não naturalidade de sua existência, o que resulta no aparecimento

de um mundo de coisas artificiais cuja duração tende a ultrapassar o tempo de vida dos próprios fabricantes (CORREIA, 2007, p. 42).

Os utensílios e instrumentos do *homo faber*, dos quais advém a experiência fundamental da noção de “instrumentalidade”, determinam todo trabalho e toda fabricação. Sob este aspecto, é realmente verdadeiro que o fim justifica os meios; mais que isto, o fim produz e organiza os meios. O fim justifica a violência cometida contra a natureza para que se obtenha o material, tal como a madeira justifica matar a árvore e a mesa justifica destruir a madeira. É em atenção ao produto final que as ferramentas são projetadas e os utensílios são inventados, e é o produto final que organiza o próprio processo de trabalho, determina a necessidade de especialistas, a quantidade de cooperação, o número de auxiliares, etc. Durante o processo de trabalho, tudo é julgado em termos de adequação e serventia em relação ao fim desejado, e nada mais. (ARENDDT, 2009a, p. 166)

O homem como fabricante de artefatos duráveis (*homo faber*), que constrói um mundo mediante o domínio de uma *tékhne*³³, insere-se por suas próprias mãos numa artificialidade que, em certo sentido, o afasta da natureza. Apesar desse inevitável afastamento da natureza, a atividade de *fabricação* produz estruturas mais permanentes, com relativa durabilidade, que possibilitam um espaço comum para as relações humanas. Esse espaço comum, no entanto, não chega a constituir-se em esfera política, pois “a esfera pública do *homo faber* é o mercado de trocas, no qual ele pode exibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece” (ARENDDT, 2009a, p. 174). Em oposição ao *animal laborans*, cuja vida é gregária e indiferente ao mundo, o que o torna incapaz de estabelecer ou habitar numa esfera comum e mundana, o *homo faber* é capaz de ter sua própria esfera pública, apesar de ainda não se constituir em esfera política no sentido estrito (ARENDDT, 2009a, p. 173 e 174).

Os instrumentos e os artefatos fabricados geram para o fabricante um mundo no qual prevalece o “estar na companhia dos outros”. “Historicamente, a última esfera pública, o último lugar de reunião que de alguma forma se relaciona com a atividade do *homo faber*, é o mercado de trocas onde seus produtos são exibidos” (ARENDDT, 2009a, p. 175). Por conseguinte, a atividade de *fabricação* constrói não só um mundo, mas um lar para a humanidade, oferecendo proteção e segurança às pessoas contra o imprevisível mundo da natureza (FRY, 2009, p. 68). Um lugar completamente diferente do mundo onde impera a

³³ Atividade humana que, em vez de se dobrar às leis da Natureza, permite que o homem aja segundo sua própria natureza. No entanto, a palavra *tékhne* (τεχνη) traduz duas espécies muito diferentes de atividades: a) Transformação da natureza para dela extrair uma obra; b) A aplicação de um conhecimento geral a casos singulares (Cf. GOBRY, 2007, p. 142). Trata-se de arte manual ou técnica, capacidade de fabricar um artefato, mas também habilidade em compor com as palavras, como na poesia.

busca incessante dos meios que garantam a sobrevivência. Eis aí a inusitada diferença conceitual entre trabalho (*labor*) e fabricação (*work*), que Arendt corrobora com a sentença de John Locke: “O labor de nosso corpo e o trabalho de nossas mãos” (ARENDR, 2009a, p. 90).

Assim, a distinção de Locke entre as mãos que trabalham e o corpo que “labora” é, de certa forma, remanescente da antiga distinção grega entre *cheirotechnes*, o artífice, ao qual corresponde o *Handwerker* alemão, e aqueles que, como “escravos e animais domésticos, atendem com o corpo às necessidades da vida” – ou, na expressão grega, *to somati ergazesthai*, trabalham com o corpo. (Mesmo neste exemplo, porém, o labor e o trabalho já são tratados como idênticos, pois a palavra empregada não é *ponein*, laborar, mas *ergazesthai*, trabalhar). (ARENDR, 2009a, p. 90 e 91)

Dessa maneira, ao construírem um mundo de objetos, mais estável, com certa durabilidade e permanência, os seres humanos escapam das exigências cíclicas da natureza, o que descentraliza o foco da sobrevivência e abre a possibilidade para a uma nova forma de ser e estar entre os homens (*inter homines esse*): a política. Portanto, é a atividade de fabricação (*work*) que garante as condições de estabilidade do mundo, gerando um *espaço público* – ainda que de início voltado para os negócios de troca de mercadorias – que liga e separa os seres humanos, e através do qual os homens revelam “quem são”, isto é, suas identidades singulares. O mundo humano deixa de ser apenas um mundo de coisas e torna-se, também, um mundo de relações, ou seja, tudo aquilo que os homens e mulheres constroem com o objetivo de conciliar sua existência com o espaço comum, no qual se comunicam e se interagem.

2.7 A categoria da ação e a pluralidade:

Quanto à categoria da *ação* (*action*), Hannah Arendt deixa claro que apesar da *fabricação* possibilitar a aproximação entre os homens – quando estabelece a possibilidade de um espaço comum – “a ação é a única atividade que se exerce entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da *pluralidade*, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDR, 2009a, p. 15, meu grifo). Todos os aspectos da condição humana relacionam-se com a política, porém somente a *pluralidade* é a condição específica de toda a vida política. A ação política fundamenta-se, portanto, na pluralidade humana, e só é possível graças à *singularidade* constituinte dos indivíduos.

A *ação* é intrinsecamente ligada ao conceito agostiniano de *natalidade*, segundo o qual cada pessoa, sendo criada no singular, é um novo começo em virtude de seu nascimento. Isto porque, enquanto seres nascíveis, os seres humanos podem trazer ao mundo algo inaudito, capaz de instaurar uma nova direção à ordem incerta dos acontecimentos. Através da ação política, na forma de palavras e ações, os homens recriam seu mundo. “A realização de grandes feitos e o dizer de grandes palavras não deixarão qualquer vestígio, qualquer produto que possa perdurar depois que passa o momento da ação e da palavra falada” (ARENDT, 2009a, p. 187).

O novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico. (ARENDT, 2009a, p. 17)

A recriação do mundo não segue a lógica da fabricação, pois não se pauta na lógica dos meios e fins, ou seja, não é pensada como meio para um fim preconcebido, antes assume com responsabilidade os riscos provenientes da incerteza da ação política. Como propõe Jacques Taminiaux (1999, p. 169 e 170), a categoria da *ação* de Arendt pretende redimir os seres humanos das exigências utilitaristas das categorias dos meios e fins que são impostas pela atividade do trabalho (*fabrication*). Por conseguinte, trata-se do correto direcionamento e aplicação das atividades do *labor* e da *fabricação* em prol da sobrevivência dos grandes feitos, quer sejam em atos ou palavras, dos homens de ação política.

Se o *animal laborans* precisa do auxílio do *homo faber* para atenuar seu labor e minorar seu sofrimento, e se os mortais precisam do seu auxílio para construir um lar na terra, os homens que agem e falam precisam da ajuda do *homo faber* em sua mais alta capacidade, isto é, a ajuda do artista, de poetas e historiógrafos, de escritores e construtores de monumentos, pois, sem eles, o único produto de sua atividade, a história que eles vivem e encenam não poderiam sobreviver. Para que venha a ser aquilo que o mundo sempre se destinou a ser – uma morada para os homens durante sua vida na terra – o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e ao discurso, a atividades não só inteiramente inúteis às necessidades da vida, mas de natureza inteiramente diferente das várias atividades da fabricação mediante a qual são produzidos o mundo e todas as coisas que nela existem. Não é necessário que escolhamos aqui entre Platão e Protágoras, nem decidamos se o homem ou um deus deva ser a medida de todas as coisas; o que é certo é que a medida não precisa ser nem a compulsiva necessidade da vida biológica e do labor, nem o

instrumentalismo utilitário da fabricação e do uso. (ARENDT, 2009a, p. 187)

“A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARENDT, 2009 a, p. 16). Cada indivíduo é visto como um milagre e sua ação, como um segundo nascimento, porque permite que revelem (*offenbarung*) quem são. Por isso a ação política, na *forma* do discurso e do agir, permite aos *recém-chegados* trazer algo novo ao mundo, o que distingue sua singularidade. Na introdução de *A promessa da política* (2010), Jerome Kohn nos esclarece que:

A análise do que Arendt entende por ação – [pode ser entendida como a atividade de] vir a público em palavras e atos na companhia de seus pares, iniciar algo novo cujo resultado não pode ser conhecido de antemão, fundar uma esfera pública (*res publica* ou república), comprometer-se com e perdoar os outros (KOHN, 2010, p. 8).

Para Arendt, portanto, a categoria mais importante da vida ativa é a *ação*, ou *praxis* – e a que foi mais distorcida e mal compreendida. No agir e no falar, as pessoas mostram quem são, revelam ativamente suas identidades singulares e, portanto, fazem sua entrada em cena no mundo humano. Assim, a ação difere completamente da *alteridade* por acentuar e revelar as características pessoais e singulares dos seres humanos. “No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares” (ARENDT, 2009a, p. 189). Somente os seres humanos são capazes de revelar sua individualidade singular aos seus semelhantes através do uso do discurso e das ações.

2.8 A imprevisibilidade e a irreversibilidade da ação:

A ação compromete os homens em sua capacidade mais livre, assumindo um papel de total *imprevisibilidade* e *irreversibilidade*, pois nunca sabemos ao certo qual atitude será engendrada pelos seres humanos, nem tampouco o resultado de seus atos, que depois de realizados, não podem mais ser dissuadidos. Por isso, a ação política deve ser pensada como “uma esfera de pluralidade e de discussão que não pode ser inteiramente controlada” (FRY, 2010, p. 73). Os protagonistas da ação jamais poderão prever, com confiabilidade plena, as consequências ou os resultados do que fazem. Porquanto a ação é fruto de uma rede de

relações humanas que torna praticamente impossível antever seu real significado, ou por quanto tempo ela repercutirá na comunidade.

O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. (ARENDR, 2009a, p. 191).

Hannah Arendt reconhece que a única alternativa para atenuar os efeitos da imprevisibilidade que são inerentes à ação política é capacidade humana de fazer promessas. Os laços que unem os seres humanos só podem ser garantidos mediante o cumprimento das promessas pactuadas livremente. Por outro lado, ao problema proveniente da irreversibilidade da ação política Arendt indica a faculdade humana de perdoar. Somente os homens que cultivam a capacidade de perdoar-se mutuamente podem superar os possíveis malogros da ação. Quando o perdão não é possível, resta apenas a punição, como forma de reparação dos graves erros do passado. E diante da “impossibilidade do perdão, o evento fica registrado na história e, portanto, para o conhecimento das futuras gerações como algo abominável” (WAGNER, 2006, p. 177). Todavia, quando a punição é aplicável, não deve transmutar-se em retaliação, muito menos em vingança, caso contrário, perpetuará o erro.

O caso da ação e de suas dificuldades é bem diferente. O recurso contra a irreversibilidade e a imprevisibilidade do processo que ela desencadeia não provém de outra faculdade possivelmente superior, mas é uma das potencialidades da própria ação. A única solução possível para o problema da irreversibilidade – a impossibilidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. A solução para o problema da imprevisibilidade, da caótica incerteza do futuro, está contida na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades são aparentadas, pois a primeira delas – perdoar – serve para desfazer os atos do passado, cujos “pecados” pendem como espada de Dâmoques sobre cada nova geração; a segunda – obrigar-se através de promessas – serve para criar, no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre os homens. (ARENDR, 2009a, p. 249).

É importante frisarmos que para Hannah Arendt a dimensão política da existência humana, da qual a ação é constituinte, não deriva de nenhuma essência, física ou metafísica, capaz de determinar necessariamente o *modus vivendi* do ser humano. Diferentemente de grande parte das filosofias políticas que foram produzidas desde a Antiguidade, Arendt declara, à semelhança de Thomas Hobbes, que o homem é um ser a-político por natureza, não

havendo nada em sua essência que o induza de modo apodítico à vida política. Contrariando a doutrina política aristotélica do *zoon politikon*, Arendt entende que a política é um fenômeno exógeno ao que se poderia chamar de natureza humana, porque surge da complexidade das relações e interações humanas.

Como se *no* homem houvesse algo político que pertencesse à sua essência – conceito que não procede; *o* homem é a-político. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora* dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espço e se estabelece como relação. Hobbes compreendeu isso. (ARENDR, 2009c, p. 23)

Como “a política baseia-se na pluralidade dos homens” (ARENDR, 2009c, p. 21), a *ação* permite ao agente comunicar-se a respeito de si mesmo, mostrar-se e revelar-se aos outros, exibindo a *singularidade* de sua existência: suas virtudes, dons e talentos; e por outro lado, até mesmo seus vícios e defeitos. A esfera pública passa a ter um significado e uma relevância que ultrapassa e supera o sentido de troca e de uso de mercadorias, proposto pela atividade do *homo faber*. Ao contrário da lógica de meios e fins que visa produzir coisas tangíveis, o resultado da ação não se cristaliza numa realidade objetual, mas expõe quem uma pessoa é. Esta revelação do “quem” – que Arendt considerava o começo de *alguém*, não de *algo* – possibilita que os indivíduos sejam lembrados para além da duração de suas vidas, isto é, permite que de algum modo, pela permanência da lembrança dos grandes feitos e palavras, alcancem a imortalidade (*athanatídzein*) (ARENDR, 2009b, p. 76).

Mediante o registro oral ou escrito e a tradição, a ação de um indivíduo pode ser lembrada para além do lapso de sua vida, e a pessoa pode obter certo grau de imortalidade. Os gregos pré-filosóficos, de acordo com Arendt, honravam a pluralidade humana, devotavam suas vidas à ação política e buscavam ser imortalizados nas narrativas de cidadãos, historiadores e artistas que testemunhavam suas ações publicamente. (FRY, 2010, p. 70)

2.9 O protagonismo e a performance dos atores da ação:

Nesse contexto, o protagonismo dos atores da ação, que agem na presença de outras pessoas, torna-se inteiramente dependente da avaliação dos espectadores, na esfera política. Isto porque, cabe aos espectadores decidirem e avaliarem os rumos da ação e qual a importância do seu significado para a comunidade política. Os espectadores da ação têm vez e voz no jogo das relações políticas, pois o poder político só pode de fato existir através do assentimento livre dos envolvidos na trama da ação política, quer como protagonistas ou

expectadores. Ao contrário dos regimes totalitários – que sempre esmagaram a pluralidade humana e impediram a espontaneidade da ação – o conceito de ação política de Arendt mostra-se extremamente antitotalitário, porque enfatiza a importância das diferentes opiniões para a construção do tecido político e da legitimidade do poder. A liberdade de expressão e de ação é imprescindível para a constituição da esfera política, o que contrasta decisivamente com a necessidade do trabalho (*labor*) e com a utilidade da fabricação (*work*) que são impostas aos homens, aniquilando sua faculdade de imaginação e sua potência criativa.

A atuação dos protagonistas da ação política é vista por Arendt como semelhante a uma exibição artística, na qual os atores políticos precisam desempenhar uma espécie de *performance*³⁴, por meio de palavras e ações, que agrada ou convence a plateia. Como tal exibição acontece em público, fora das administrações domésticas ou das tarefas do trabalho – à vista dos outros participantes da ação – o caráter performático da ação política revela as pessoas em sua unicidade (HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K., 1994, p. 180). Por isso, compete ao auditório avaliar e julgar o significado da ação política, bem como a permanência dos seus efeitos sobre a comunidade.

2.10 A esperança da política:

A partir da minuciosa análise fenomenológica das categorias da *vita activa* – trabalho, fabricação e ação – Arendt desenvolveu um controverso diagnóstico a respeito da evolução da política no mundo moderno. Ela investigou os graves problemas que foram gerados com a confusão e indistinção dessas categorias, o que, por sua vez, deflagram o crescente e avassalador processo de alienação do mundo, que, em suas palavras, foi caracterizado por um “duplo vôo da Terra para o universo e do mundo para dentro do homem” (ARENDR, 2009a, p. 14). A perda das balizas do cuidado com mundo está intrinsecamente conectada com o sentimento desolador que provém do isolamento e niilismo que caracterizam a *hybris* da modernidade (Cf. COELHO VAZ, 2004).

Isolado no mundo que o circunda, não podendo contar nem mesmo com as relações de solidariedade que normalmente fazem parte da vida familiar ou comunitária, o indivíduo é confrontado com a experiência devastadora do que Arendt chama de desolação. Trata-se, segundo ela, “da experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter”. (BIGNOTTO, 2001, p. 114).

³⁴ Os aspectos fenomenológicos do conceito de *performance* serão estudados na seção Ontologia de Superfície.

No entanto, apesar dessa constatação aterradora, Arendt entendia que “a perda da permanência e da segurança do mundo (...) não acarreta, pelo menos não necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após” (ARENDR, 2009b, p. 132). Neste ponto, Hannah Arendt transporta para o terreno da teoria política o conceito teológico de esperança, entretanto, fornecendo-lhe um novo sentido. Como já foi tratado, faz parte do método de pensamento de Arendt *pescar* os mais inusitados termos, até de outras áreas de saber, e transformá-los em conceitos políticos heterodoxos. Esse *modus operandi*, que levou Arendt a transpor o campo da teoria política, em momentos específicos, em busca de novos conceitos – que têm seu sentido forjado ou alterado por sua intencionalidade – pode ser justificado pelo que ela mesma denominou de “assuntos *transpolíticos*” ou assuntos que estão “além da política” (WAGNER, 2006, p. 158). São as idas e vindas de um pensar em permanente construção, que jamais se afastou da política.

A esperança deixa de ser apenas uma virtude teologal, tornando-se também a condição necessária e subjacente a qualquer projeto político que almeje garantir a construção e a permanência do mundo humano. Arendt transformou a esperança numa virtude política, pois os conceitos de natalidade e pluralidade só têm significado político, quando fundamentados e direcionados pela esperança na capacidade dos recém-chegados ao mundo produzirem novos inícios na história. “Esta fé e esta esperança no mundo talvez nunca tenham sido expressas de modo tão sucinto e glorioso como nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciavam a *boa nova: Nasceu uma criança entre nós*”. (ARENDR, 2009a, p. 259).

Assim, a descrição fenomenológica das atividades fundamentais do agir humano encontra-se no núcleo denso da teoria política positiva de Hannah Arendt. A *forma* como ela examinou as categorias da *vita activa* – visando desembaraçar a confusão e indistinção conceitual, que foi mantida pela tradição filosófica, entre as atividades do “trabalho” (*labor*), da “fabricação” (*work*) e da “ação política” (*action*) – sedimenta a base interpretativa através da qual desenvolveu sua “compreensão da natureza da sociedade, tal como esta evoluíra e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e desconhecida” (ARENDR, 2009a, p. 14). Tratava-se, portanto, de compreender o surgimento e o significado de uma era marcada pela “vitória do animal *laborans*”, na qual a ação política perdeu seus últimos focos de luz, passando a subsumir a lógica de meios e fins que orientam a fabricação, ou seja, “a substituição da ação pela fabricação e a concomitante degradação da política como meio de atingir um fim supostamente superior” (ARENDR, 2009a, p. 241).

É verdade que somente a era moderna definiu o homem como, basicamente, *homo faber*, um produtor de coisas e ferramentas, e pôde assim vencer o profundo desprezo e a suspeita com que a tradição via toda a esfera da fabricação. No entanto, essa mesma tradição, na medida em que também se voltara contra a ação – de modo menos aberto, é claro, mas não menos positivo –, fora obrigada a interpretar a ação em termos de fabricação, e assim, apesar de sua suspeita e do seu desprezo, introduzira na filosofia política certas tendências e linhas de pensamento aos quais a era moderna pôde recorrer. (ARENDRT, 2009a, p. 242).

A *condição humana* nos fornece um esquema de compreensão da teoria política positiva de Hannah Arendt, através do qual é possível encontrar um ponto de conexão com o fluxo de suas análises posteriores. Os tópicos de interesses que esta obra suscita permaneceram no cerne do pensamento político de Arendt: as categorias da vida ativa; a separação entre a dimensão pública e privada; a predominância da ação política; a preocupação com a alienação e perda do mundo. Esse núcleo temático será inúmeras vezes retomado e repensado por Arendt, à luz de novos questionamentos. Fazia parte do processo metodológico de Arendt sempre reconsiderar suas próprias análises, o que dificulta enormemente o trabalho de seus intérpretes.

Por outro lado, tanto a crítica ao que se poderia chamar – por falta de um termo mais adequado (DUARTE, 2000, p.80) – de filosofia política de Karl Marx, quanto a crítica às conformações que foram assumidas pelo mundo da modernidade, pelo menos no que se refere às deformações da dimensão política da existência humana, representam os resultados de um método de pensamento que, sem sombra de dúvidas, orientava-se pela autenticidade e autonomia do pensar livre, cuja única coerção, imposta a si mesmo, foi de fato repensar “o que estamos fazendo”. Por isso a necessidade de entendimento correto da ação política tornou-se tarefa central do e para o método de pensamento arendtiano, uma vez que essas deformações conceituais *eclipsavam* – para usar um termo de Martin Buber (2007) – a racionalidade ética da política. Porém, claro estava para Hannah Arendt que os rumos metodológicos de seu pensamento político, não poderiam prescindir do correto entendimento da *Vontade* que anima a ação política.

3 FILOSOFIA DA VONTADE E AÇÃO POLÍTICA

Ao defrontar-se com a tarefa de produção do segundo tomo da obra *A Vida do Espírito* (*Life of the Mind*), Hannah Arendt mostrou-se assaz apreensiva e reticente quanto ao tratamento que daria ao problema da vontade, ou como ela mesma denominou: o *Querer*, uma das faculdades constitutivas do espírito humano. Segundo Young-Bruhel (1997, p. 384), ela teria pesquisado uma vasta literatura em busca de um exemplo de compreensão de *Querer* que pudesse ser concebido como uma faculdade que não fosse autocrática, dominante e tirânica, mas que estivesse em plena concordância com a noção de liberdade que regia o mundo político pré-cristão (ARENDR, 2009b, p. 205). Todavia, o que lhe saltava aos olhos eram os despojos teóricos de uma tradição filosófica que historicamente afastou a questão da liberdade dos domínios da esfera pública, enclausurando-a na interioridade, e deixando os negócios humanos (*anthropo pragmata*) à mercê de formas de governos degeneradas, fundamentadas não na igualdade (princípio da isonomia), mas na servidão dos interesses despóticos.

Tratava-se, então, de um exame minucioso da problemática relação entre vontade e ação política, assim também como da redescoberta das possíveis potencialidades que esta relação escondia. Esse enfoque mostrava-se extremamente pertinente ao projeto arendtiano de construção de uma teoria política geral, uma vez que a vontade é a fonte inquestionável para a ação política (FRY, 2010, p. 128). Por conta disso, estava claro para Hannah Arendt que o correto entendimento da ação política, não deve prescindir da análise crítica da evolução do conceito de *vontade* na história do pensamento ocidental.

3.1 O procedimento de apropriação e reutilização conceitual:

Diante disso, Hannah Arendt “descobriu o que buscava [isto é, a chave para a compreensão da relação entre vontade e ação política, diferentemente do modo preconceituoso que a tradição a legara] na obra de Duns Scotus” (YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 384). Entretanto, é importante salientarmos que esta chave interpretativa, que Hannah Arendt diz ter encontrado no pensamento de Duns Escoto, é, em grande medida, fruto de um procedimento metodológico de apropriação e reutilização conceitual de categoriais – que foram retiradas de sua estrutura lógica de origem, para serem reaproveitadas com novas potencialidades de sentido – através das quais ela diminui, amplia ou até mesmo modifica seu alcance interpretativo. Trata-se, portanto, de uma espécie de hermenêutica de inspiração

nietzschiana, extremamente dinâmica e performática, marcada pelo predomínio do sujeito sobre o objeto da interpretação, o que implica na valorização do papel e das intenções do interprete.

A originalidade do método, ou dos métodos, do pensamento político que Arendt desenvolve, talvez decorra menos dos conceitos que ela lança mão, do que da *forma* como ela os desenvolve. A infidelidade interpretativa deixa de ser um obstáculo hermenêutico, na medida em que encontra coerência, e razão de ser, na autonomia do pensar independente (*selbstdenken*). Ainda mais porque, levando-se em consideração as reflexões de Theodor Adorno (2003, p. 18), “nada se deixa extrair pela interpretação que já não tenha sido, ao mesmo tempo, introduzido pela interpretação”. Nesse aspecto, o papel da imaginação criadora torna-se central em todo processo hermenêutico, pois “qualquer interpretação é a união criativa do intérprete com a coisa interpretada resultando num terceiro elemento além desses dois” (TILLICH, 2004, p. 21).

Assim, partindo do reconhecimento do *modus operandi* que Hannah Arendt emprega em sua escritura, nosso objetivo é indicar a maneira que ela constrói o percurso que vai da filosofia da vontade de Duns Escoto à liberdade da ação política, em outros termos, do modo que ela se apropria da teoria escotista a respeito da vontade à constatação da liberdade como fundamento da ação política. Trata-se da análise de um recorte teórico diminuto e específico, mas que se encontra no cerne da teoria política de Arendt, e que guarda desdobramentos nem sempre percebidos.

Para tanto, desenvolveremos, em linhas gerais, as diretrizes teóricas que orientam a filosofia da vontade de Duns Escoto, bem como a recepção dessas idéias no pensamento político arendtiano. Em seguida, pontuaremos os desdobramentos conceituais da passagem dessas concepções – já apropriadas pelo *modus philosophandi* de Hannah Arendt – para as implicações decorrentes da liberdade como fundamento último da ação política.

3.2 A autonomia e a primazia da vontade sobre o intelecto:

John Duns Escoto, o ilustre Doutor Sutil, é um dos grandes nomes da escolástica inglesa do final do século XIII. A novidade que perpassa às obras de Escoto (em especial *Ordinatio*³⁵), e que por certo chamou a atenção de Hannah Arendt, foi sua original

³⁵ Admite-se que Duns Escoto tenha comentado por três vezes os *Libri quattuor sententiarum* de Pedro Lombardo em Oxford, Paris e Cambridge. Classificam-se, por sua vez, esses comentários em três classes: 1) o texto mais originário que nos foi transmitido é o comentário de Oxford, chamada *Lectura Oxoniensis*, ou

interpretação da vontade. Ele opôs ao reconhecido intelectualismo de Tomás de Aquino – que considerava a vontade submissa e dependente dos *dictamen* da reta razão – a argumentação que defendia o caráter radical da autonomia e primazia da Vontade sobre o Intelecto. Nas palavras de Arendt:

se São Tomás argumentara que a Vontade é um órgão executivo, necessário para executar os *insights* do Intelecto, uma faculdade meramente “subserviente”, Duns Scotus sustenta que “*Intellectus... est causa subserviens voluntatis*”. O Intelecto serve à Vontade, fornecendo a ela seus objetos, bem como o conhecimento necessário; ou seja, o Intelecto torna-se, por sua vez, uma faculdade meramente subserviente. Precisa da Vontade para direcionar sua atenção e só pode funcionar adequadamente quando seu objeto é “confirmado” pela Vontade. Sem esta confirmação, o Intelecto deixa de funcionar. (ARENDR, 1991, p. 281)

Desse modo, Hannah Arendt considera que Duns Escoto teria sido o primeiro pensador que conseguiu captar de maneira correta e original os aspectos específicos do fenômeno do Querer. Entretanto, as avaliações superficiais e desatentas que foram transmitidas pela tradição “infelizmente acabaram por obliterar enormemente a originalidade do homem e a significância de seu pensamento” (ARENDR, 1991, p. 281). Por isso, é importante lembrar que Duns Escoto tornou a Vontade superior ao Intelecto, muito antes de Immanuel Kant ter lançado as diretrizes de sua *Crítica da razão Prática*, o que por si só já revela o caráter seminal de suas reflexões. Arendt escreve que, “na história da filosofia, somente Kant pode se igualar a Duns Scotus em seu compromisso com a liberdade” (1991, p. 295).

Contrariando a tradição escolástica, Escoto ampliou de tal modo a importância da Vontade, tornando-a uma faculdade tão ou mais importante que a Inteligência, que fora levado a considerar que até mesmo Deus age contingentemente. Segundo Émile Bréhier (1931, p. 176), Escoto considera que os acontecimentos da “criação, encarnação, imputação dos méritos de Cristo são, da parte de Deus, atos livres no sentido pleno da palavra, isto é, que poderiam não haver sucedido e dependem da iniciativa de Deus, que não tem outras razões que sua própria vontade. Escoto encontrava-se, portanto, em completa discordância com o

simplesmente *Lectura*, que se constitui, possivelmente, de transcrições de anotações, as quais Escoto teria usado quando do comentário das *Sentenças*; 2) relatos fornecidos por discípulos que tomavam notas, em parte posteriormente aprovadas, das lições de Escoto em Paris; tratam-se das chamadas *Reportationes*, também conhecidas como *Reportata Parisiensia*; 3) o comentário inacabado, saído da própria pena de Duns Escoto, registrando definitivamente suas idéias e preparado para a publicação. Essa obra, redigida, pelo menos em sua maior parte, em Oxford após o retorno de Escoto à Inglaterra, é chamada em antigas edições *Opus Oxoniense*, tendo ficado posteriormente conhecida como *Ordinatio* (GUERIZOLI, 1999, p. 19 e 20).

princípio anselmiano do *credo ut intelligam*, pois quaisquer esforços para escutar os desígnios de Deus, esbarravam nos intransponíveis obstáculos que dizem respeito à contingência de sua Vontade.

Se a vontade divina – da qual o homem é uma centelha – é essencialmente marcada pela contingência, como seria possível então conciliar vontade e natureza? Ou de modo estritamente filosófico, como seria possível conciliar liberdade e necessidade? À resolução desta questão, Duns Escoto destinará as *viae*, isto é, os caminhos, as cadeias de argumentos corretos, de sua *metafísica da vontade*.

3.3 A faculdade da vontade:

Apesar de não ter sido reconhecida na Antiguidade Clássica, a faculdade da *Vontade* pôde ser pré-figurada através do conceito aristotélico de *proairesis* e *boulesis*. Segundo Ivan Gobry (2007, p. 37), em Aristóteles a *boulesis* refere-se à finalidade a que se pode esperar; enquanto a *proairesis* refere-se aos meios para atingi-lo. Em ambos os casos, não encontramos nenhuma representação próxima do que poderíamos chamar de Vontade, enquanto possibilidade de trazer à luz o que ainda não existe, isto é, como potência (*dýnamis*) criativa que fundamenta a liberdade no virtuosismo da ação política, como ocorria no mundo grego, antes do advento da filosofia (ARENDDT, 2009b, p. 211).

A *pró-airesis* ou *airesis* (escolha) de Aristóteles significa fazer a escolha entre duas possibilidades já dadas, como alternativas a que se deve optar. É um procedimento pelo qual determinada possibilidade é assumida, adotada, decidida ou realizada de um modo qualquer, preferentemente a outras. Já o termo *boulesis* foi usado historicamente em dois significados fundamentais: o primeiro, da filosofia clássica, como princípio racional da ação, que é o apetite racional, compatível com a razão, e distinto do apetite sensível, que é o desejo; o segundo significado, desenvolvido por Santo Agostinho, como princípio da ação em geral, que tornou a vontade responsável por todos os atos dos homens, ou seja, todos os atos nada mais seriam que vontade (ABBAGNANO, 2000, p. 345 e 1007). Em todo caso, estes conceitos servem de exemplos paradigmáticos de como certas questões da alma foram levantadas e respondidas antes da descoberta, propriamente dita, da Vontade na Era Cristã.

Duns Escoto, enquanto herdeiro legítimo desta tradição conceitual – contrariamente ao que se esperaria – não cessará de lançar profundas e sutis objeções contra ela. Ele não parece estar interessado em reformular a tradição, nos moldes propostos por Tomás de

Aquino, que almejava harmonizar a doutrina cristã com os princípios lógicos da racionalidade aristotélica. Ao invés disso, “ele subitamente propõe ‘reforçar o raciocínio do Filósofo’ [Aristóteles], e, ao discutir a ‘prova’ da existência de Deus dada por Santo Anselmo, quase que casualmente cede à inclinação de ‘retocá-la’ um pouco, com efeito, ele o faz de modo bem considerável” (ARENDR, 1991, p. 281). Os termos reforçar e retocar devem ser compreendidos mais como o esforço independente de construção de um comentário interpretativo.

O que a escolástica medieval entende por comentário, porém, afasta-se bastante do que hoje se designa por esse termo. À época outorgava-se ao comentário uma grande independência em relação à sua fonte. Assim, comentar um texto significava dele extrair questões, encaminhá-las e solucioná-las de maneira autônoma, cunhando com isso, uma obra individual e coesa. (GUERIZOLI, 1999, p. 20)

3.4 O caráter metafísico da vontade:

Assim, a despeito da originalidade de sua metafísica da vontade, Duns Escoto “não se encontra em terreno virgem: ele está e se sabe em estreita continuidade com os grandes teólogos que souberam frutificar as intuições de Agostinho” (VETÖ, 2005, p. 49). A tarefa central dessa metafísica escotista será dissociar a vontade da razão, ou antes da natureza. Para tanto ele insistirá na oposição entre os componentes *material* e o *formal* do *ato voluntário*, uma vez que considera evidente que a vontade, em seu sentido estrito, nada mais é que *intenção*. Isso o levará ao reconhecimento da necessidade de certa purificação da vontade, capaz de distingui-la com clareza de tudo que ela não é. Trata-se de um projeto que almeja a completa desnaturalização da vontade, através de uma classificação metafísica da vontade, segundo sua radical imanência e autonomia.

Segundo Miklos Vetö (2005, p. 49), é a partir de uma releitura revolucionária da *doutrina da beatitude sobrenatural* – elaborada por Santo Anselmo – que Duns Escoto encontrará o caminho que lhe possibilitará realizar o objetivo de desnaturalização final da vontade. Isso porque, historicamente, para o pensamento antigo, o objeto intencional da vontade é o bem (*agathón*), quase sempre percebido no seu aspecto material. O Bem é o objetivo que se refere à vida de todo homem, pois é a fonte da felicidade (*eudaimonía*) (GOBRY, 2007, p. 10). Porém, a partir da Era Cristã, o *bem* será convertido pela teologia em *beatitude*, isto é, a reunião da alma com Deus, considerada o verdadeiro e soberano bem.

Nesse contexto, o *Proslogion* de Anselmo de Cantuária marca uma ruptura decisiva. Ele substitui a beatitude – considerada pelo escolasticismo como o soberano bem – pela *justiça*, entendida como a conformidade da alma à vontade Deus. Com isso, a vontade desliga-se completamente do caráter “material” que se impunha a seu objetivo, passando a assumir um formalismo nunca visto. “O fim visado pela vontade, o termo de seus movimentos, não é mais a aquisição de um bem, nem mesmo o próprio soberano bem, mas *um exercício de seu próprio agir em conformidade com a vontade de Deus*” (VETÖ, 2005, p. 50, grifos meus). Entretanto, não basta simplesmente conformar-se à vontade de Deus, é preciso ainda: querer aquilo que Deus quer que se queira, ou seja, é preciso obedecer livremente à sua vontade.

A vontade passa a ser vista, por conseguinte, como a faculdade que deve querer seus objetos por si mesma, sem quaisquer coerções da exterioridade. Esse é o caráter metafísico do querer que foi absorvido, de certa maneira, pela filosofia da vontade de Duns Escoto. O ato da vontade só pode ser livre, se for realizado de modo desinteressado e por si mesmo. Tais condições revelam a antiga herança que o pensamento escotista recebeu do estoicismo, para quem o bem deve ser escolhido por si mesmo; e de sua herança agostiniana, que distingue o que pode ser escolhido pela utilidade (*uti*) ou pelo mero prazer (*frui*).

3.5 A dicotomia da vontade:

Por conta disso, claro está para Escoto que deve haver uma dicotomia interna a própria vontade, que poderá levá-la a agir, como diria Immanuel Kant, de modo autônomo ou heterônomo, isto é, em concordância com sua autodeterminação ou, ao contrário, regida pelos *dictamen* externos e estranhos a si mesma. A demonstração da não-naturalidade da vontade passa primeiro pela dissociação de seu momento natural (apetite natural), em seguida pelo estabelecimento de sua autonomia em relação ao Intelecto (apetite intelectual), pois a subordinação da Vontade ao Intelecto recairia em perniciosas complicações. Ora, como o Intelecto é passivo por natureza, ele sempre recebe as formas que lhe são apresentadas – essa é a tendência própria do animal racional; todavia, exercer-se de forma sempre passiva, preso às determinantes de sua natureza intelectual seria repreensível, para um ser com vocação eminentemente moral. Não haveria escolha, isto é, moralidade. Daí decorre a evidência de que a vontade não pode ser definida como mero apetite intelectual (VETÖ, 2005, p. 55).

Ainda que a vontade não desdenhe, em absoluto, do *dictamen* da reta razão, ela pode “comandar o entendimento”, levando-o a considerar tal ou qual objeto. “O entendimento, se é causa da volição, é, pois, causa submetida à vontade”. O que visa Duns Scot não é substituir ao tomismo o ponto de vista agostiniano, que faz do amor, mais do que conhecimento, o objetivo final das coisas, mas libertar a vontade do entendimento, como libertou a matéria da forma, o indivíduo da espécie, o intelecto da iluminação divina. Isso porque tais considerações conduzem, antes de tudo, a declarar que a vontade é inteiramente livre: “Nada, a não ser a vontade, é causa total da volição na vontade”. (BRÉHIER, 1931, p. 179)

O móvel do agir poderá então ser dirigido pelos impulsos e apetites naturais, ou pela própria autarquia da vontade. E para ser realmente fiel ao espírito escotista, o agir que se realiza em função de objetos estranhos a si, em decorrência de sua exterioridade, nem deveria ser chamado de vontade. Por outro lado, só devemos chamar de necessário o que não está em nosso poder modificar [*si necessitas, inquit, dicenda est quae non est in nostra potestate*] (ESCOTO, 1968, p. 582). No *Opus Oxoniense* Escoto anuncia que “a vontade natural não é a vontade, nem o querer natural é querer” [*Voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturalis est velle*]. É a clara divisão entre apetite natural, quer seja em sua *forma* sensível ou intelectual, e a vontade. Trata-se, em última instância, do reconhecimento da completa imanência do que, de fato, devemos denominar de Vontade.

A autonomia da Vontade, sua completa independência das coisas como elas são, o que os escolásticos chamam “indiferença” – com o que querem dizer que a vontade não é determinada (*indeterminada*) por qualquer objeto que se lhe apresente – tem uma só limitação: não pode negar o Ser como um todo (ARENDR, 1991, p. 283)

Para Duns Escoto, portanto, Natureza e Vontade são dois princípios opostos. Por outro lado, isso implica em dizer também que a vontade pode ser capaz de transcender a quaisquer determinações da natureza, até mesmo as provenientes do próprio Intelecto. Há, portanto, “duas espécies de causalidades em ação no mundo, uma, segundo a natureza, outra, segundo a liberdade” (VETÖ, 2005, p. 52). Assim, à vontade genuinamente livre, isto é, àquela que se autodetermina, dá-se o nome de liberdade. Portanto, a liberdade é a condição intrínseca da vontade, de modo absoluto ou na ordem mesma do ato de querer [*nunc autem libertas, vel est conditio intrinseca voluntatis absolute, vel in ordine ad actum volendi*] (ESCOTO, 1968, p. 596).

Conforme Nicola Abbagnano (1985, p. 103), “o primado da vontade significa simplesmente na obra de Escoto, que tudo o que não é susceptível de rigoroso procedimento

demonstrativo pertence ao domínio de um fator contingente, arbitrário e livre, isto é, ao domínio da vontade humana ou divina”. A pertinência desse *primado da vontade* nas reflexões filosóficas de Duns Escoto, não diz respeito a nenhum fenômeno da dimensão psicológica do ser humano, como queria Henrique de Gand, mas pelo contrário, trata-se de um procedimento metodológico e metafísico de natureza estritamente lógica. Aliás, o processo escotista de desnaturalização da vontade está baseado no alto ideal de ciência aristotélica. “Duns Escoto colhe de Aristóteles e dos seus intérpretes muçulmanos o ideal de uma ciência necessária, inteiramente constituída por princípios evidentes e por demonstrações racionais” (ABBAGNANO, 1985, p. 103).

3.6 O ideal científico aristotélico:

Todavia, é importante destacar que Escoto utilizou o ideal científico aristotélico de modo distinto da grande escolástica, pois enquanto esta almejava, de modo geral, reconduzir a fé à razão, ele acabou decretando a total separação e incompatibilidade entre ambas. Assim, a fé nada tem a ver com a ciência, e vice-versa, pois para Escoto “tudo o que transcende os limites da razão humana já não é ciência, mas ação ou conhecimento prático”. Como ele afirma no *Opus Oxoniense*: “a fé não é um hábito especulativo, nem o crer é um ato especulativo, nem a visão que se segue ao crer é uma visão especulativa, mas sim prática”. À luz do princípio aristotélico de que só é possível ciência do universal, Duns Escoto sedimentou a rigorosa separação entre o teórico e o prático. Por isso o teórico pertence definitivamente ao domínio da necessidade, da demonstração racional e da ciência; enquanto ao prático compete o domínio da liberdade, da impossibilidade de qualquer demonstração, ou seja, da fé. A vontade é, portanto, o princípio da contingência absoluta, que escapa a qualquer necessidade, pois é a única causa de si própria. (ABBAGNANO, 1985, p. 119).

Na décima sexta questão de sua *Quodlibet* (1968, p. 609), Duns Escoto demonstra que não há contradição lógica que invalide a possibilidade de ocorrência do ato livre no mundo da necessidade, isto é, na natureza. Ele esclarece que é possível coexistir a necessidade natural com a liberdade. Escoto argumenta com um exemplo³⁶ esclarecedor: caso alguém queira voluntariamente jogar-se num precipício, durante a queda, esta pessoa poderá continuar querendo cair, ou poderá, por algum motivo, não querer mais o resultado desta ação. No primeiro caso, seu querer está em conformidade com a necessidade da natureza (lei da

³⁶ *Exemplum: si quis voluntarie se praecipitat, et semper in cadendo illud velle continuat, necessario quidem cadit necessitate gravitatis naturalis, et tamen libere vult illum casum.*

gravidade); no segundo, apesar de ter se lançado nos braços da necessidade, dos quais não poderá mais sair, ainda assim, interiormente, poderá querer livremente o contrário. Escoto nos revela, com este caso, o caráter essencialmente metafísico da natureza da vontade, que pode ser determinada de modo autônomo, contrariando qualquer determinismo, seja na forma de teleologia, ou do princípio de causalidade. A vontade, portanto, jamais pode ser um princípio natural [*tamen voluntas, per se loquendo, nunquam est principium activum naturaliter*] (ESCOTO, 1968, p. 604).

Ainda que se trate de uma argumentação filosófica que se destina aos domínios da teologia, e que se volta, em última instância, para a realidade de Deus (*verum esse; ens infinitum*); é possível inferirmos que “esse fim supremo da vontade é de uma *formalidade perfeita* e como tal ela pode levar ao reconhecimento da *autonomia e da liberdade como a própria essência da vontade*” (VETÖ, 2005, p. 51, meus grifos). Dessa maneira, o voluntarismo de Duns Escoto chegou ao reconhecimento da intuição metafísica da autarquia da vontade, livre de qualquer comércio com o mundo natural, elevada, enquanto aspiração à justiça (*affectio iustitiae*), à autonomia formal. A vontade, agora, pode ser entendida como o único e verdadeiro motor imóvel, uma espécie de *causa sui*.

3.7 Os *insights* da filosofia da liberdade:

A força argumentativa das reflexões de Duns Escoto, decerto, chamou a atenção de Hannah Arendt, a ponto de ela declarar *ipsis literis* que “não encontramos em Escoto simples inversões conceituais [da tradição filosófica], mas sim novos e genuínos *insights* que poderiam, todos provavelmente, ser explicados como as condições especulativas para uma filosofia da liberdade (ARENDR, 1991, p. 294 e 295). Através da apreensão de alguns desses *insights* será possível então pontuarmos, em certa medida, como se apresenta a recepção das reflexões escotistas no pensamento político de Hannah Arendt. Não esquecendo que nos encontraremos diante de uma apropriação específica do filosofar de Arendt, o que, por si só, já nos adverte que a hermenêutica arendtiana nem sempre preza pela fidelidade exegética – se é que isto é possível – quando o que está em jogo são a independência e autonomia do intérprete. Inspirada na teoria literária de Walter Benjamin, Arendt não rejeita a violação de contextos, mas a torna ferramenta constituinte de seu método de pensamento (DUARTE, 2000, p. 129).

É bem verdade que, de modo geral, Hannah Arendt se apropria de aspectos específicos e pontuais do pensamento filosófico-teológico de Duns Escoto. Ela está mais preocupada em colher as pérolas filosóficas, escondidas por traz da teia teológica do Doutor Sutil, do que seguir, necessariamente, a lógica interna do pensamento deste. Arendt apropriou-se das reflexões de Escoto, de modo semelhante à forma como ela procedeu em sua interpretação de Walter Benjamin – na obra *Homens em Tempos Sombrios* (2008) – afastando, ou silenciando, certos aspectos, que no caso do pensamento benjaminiano, foi o elemento *apocatástico*. Trata-se de um método que seleciona, simplifica e re-organiza seu objeto interpretativo, visando atender as expectativas e anseios mais urgentes daquilo que se estende e permanece por baixo das coisas: o *subjectum*, ou como os gregos chamavam: *hypokeimenon*.

Em Arendt, portanto, a interpretação também é uma conquista criativa da imaginação, mas que não deixa de atender as exigências *hilemórficas* projetadas pelo sujeito cognoscente. É uma forma poética de usar o pensamento, “algo que pode não ser único, mas com certeza é extremamente raro: o dom de pensar poeticamente” (ARENDR, 2008, p. 222). Essa nova *forma* de pensar concede plena liberdade para quem almeja alcançar o significado histórico (*geschichte*) dos acontecimentos, mas que não se esgota em si mesmo e sempre abre espaço para novas visadas (*anschauung*), pois “como o romance, a história seleciona, simplifica, organiza...” (WINOCK, p. 15). Por isso que, ao tratar das idéias de Duns Escoto, na segunda parte da *Vida do Espírito* (O Querer), Hannah Arendt concentra-se declaradamente no aspecto da primazia da vontade, permanecendo em conformidade, até certo ponto, com o núcleo das reflexões escotistas.

Entretanto, é interessante observar que, a base de sustentação da filosofia da vontade em Duns Escoto é, rigorosamente, metafísica, o que contraria, por outro lado, a insistência de Arendt num projeto que visa atacar e dismantlar (*dismantle*) a metafísica. Esse aparente contra-senso, não invalida o projeto arendtiano, pelo contrário, talvez sirva mais para nos esclarecer que, Arendt talvez compreendesse o conceito de metafísica, no mínimo, de duas maneiras diferentes. Assim como Immanuel Kant deu um novo uso às idéias da razão, no Cânone da Crítica da Razão Pura (1999, p. 475), quem sabe Hannah Arendt não almejava algo parecido? E mais, não obstante seu repúdio à filosofia, o método teórico de Hannah Arendt era fundado, indubitavelmente, na própria filosofia e estava influenciado por diversas figuras filosóficas. Talvez, por isso, Karl Jaspers dizia não levar a sério a declaração de Arendt sobre seu suposto abandono da filosofia (FRY, 2010, p. 16).

Em vez de procurar restituir a totalidade rompida da tradição, Arendt optou por radicalizar o processo de desmontagem dos fragmentos da tradição, tirando partido de seu próprio esfacelamento: poderia surgir daí um *novo modo de pensar*, uma nova forma de conceber as relações entre presente, passado e futuro. (DUARTE, 2000, p. 130, meus grifos)

Como consequência dessas diretrizes metodológicas, Hannah Arendt segue uma linha interpretativa que projeta bastante ênfase no caráter revolucionário das idéias de Escoto. Arendt se esforça para apresentar o pensamento de Escoto em oposição ao “princípio básico de toda a especulação medieval”: o *fides quaerens intellectum* (a fé buscando compreender) de Santo Anselmo. Arendt quer mostrar que nas reflexões de Escoto, a sentença anselmina constante no *Proslogion*, já perdera sua razão de ser. Segundo a leitura de Arendt, parece que Escoto não admite mais qualquer possibilidade de compreensão racional da fé. Ele desenvolve uma espécie de uso negativo desse princípio de Anselmo, que deve servir, agora, para demonstrar os limites e fragilidades da racionalidade. “Dessa perspectiva, grandes partes de sua obra [de Escoto] são uma tentativa incansável de *provar* por simples argumentação o que ele suspeitava que não poderia ser provado” (ARENDR, 1991, p. 281). Isso confirma, em certo sentido, que Hannah Arendt preocupava-se em usar a tradição contra a própria tradição.

3.8 A revalorização da contingência:

Outro ponto que merece destaque, na maneira como Arendt se apropria da filosofia da vontade de Duns Escoto, diz respeito ao reconhecimento da revalorização filosófica do papel da contingência, que desde a Antiguidade foi relegada à insignificância do mundo sensível, como fonte de erros e enganos, ou reduzida ao relativismo contraditório, que jamais se constituiria em ciência, de acordo com os moldes da *epistemi* platônica. Diz Arendt (1991, p. 286): “A grande verdade, no entanto, é que, quanto à quintessência de seu pensamento – a contingência, o preço pago de bom grado pela liberdade –, ele [Escoto] não teve predecessores ou sucessores”.

Segundo Arendt, “Scotus é o único pensador para quem a palavra ‘contingente’ não tem conotação depreciativa: ‘Repito que a contingência não é simples privação ou defeito do Ser, como a deformidade... que é o pecado. Em vez disso, a contingência é um modo positivo de Ser, assim como a necessidade é outro modo’” (ARENDR, 1991, p. 287). Apesar da valorização da contingência ser um elemento originalíssimo na doutrina de Escoto, convém lembrarmos que suas reflexões estão assentadas num fundamento estritamente teológico, que

leva seu conceito de contingência a não se restringir à mundaneidade das ações humanas, como fará Hannah Arendt em sua teoria política. No *Tractatus De Primo Principio* esse fundamento do pensamento escotista alcança plena visibilidade. Nessa obra, ele se aventura em desenvolver uma metafísica cujo objetivo final a transforma em *onto-teo-logia*, “não, porém, no sentido de *explicação* do ser dos entes a partir de um ente supremo [o que seria impossível, em decorrência da total separação entre fé e razão], mas de *acesso*, a partir do ser dos entes, à realidade do *ens infinitum*” (GUERIZOLI, 1999, p. 128).

3.9 A liberdade como fundamento da ação política:

Evidente está, portanto, que o fato de Arendt ler Duns Escoto, acentuadamente, pelo viés da primazia da vontade, visa um objetivo específico, que se encontra no cerne de sua teoria política: o reconhecimento da liberdade como fundamento da ação política. Mas para tanto, ela precisou realizar uma modificação essencial no pensamento escotista. Ela precisou deslocar a argumentação sobre a liberdade, da dimensão da interioridade dos indivíduos, isolados em sua tarefa de decisão pessoal, para o campo da exterioridade das ações coletivas, ou seja, da inter-subjetividade. Trata-se, portanto, de uma passagem da filosofia da vontade para a liberdade da ação política, que passará a ser entendida como *móbili* plural, e não mais através, simplesmente, do “dois-em-um” da consciência individual.

Essa passagem, que vai do isolamento interior dos indivíduos, em sua tarefa solitária de querer, para o reconhecimento do agir em pluralidade, é marcada pela adoção de um processo de secularização da liberdade. Trata-se enfim do resgate da mundaneidade da liberdade política, que já era notória no período pré-cristão da história ocidental, mas que sofrera uma evolução histórica de apagamento com o advento da filosofia de um lado, e do cristianismo por outro.

Se com a interpretação de Duns Escoto, Hannah Arendt pode auferir a contingência plena da vontade, foi com Montesquieu que ela realizou a passagem que vai desembocar na definição da liberdade como fenômeno estritamente político. Nas palavras de Arendt:

Em termos conceituais, passamos da noção de liberdade filosófica [*philosophical freedom*] para a de liberdade política [*political liberty*], uma diferença óbvia, da qual, ao que eu saiba, somente Montesquieu falou, e mesmo assim de passagem, quando utilizou a liberdade filosófica como um pano de fundo no qual a liberdade política pudesse ser delineada com mais nitidez. (ARENDR, 1991, p. 335)

Hannah Arendt nos diz ainda, na obra *Entre o Passado e o Futuro* (2009, p. 197), que “a liberdade enquanto relacionada à política, não é um fenômeno político da vontade”, isto é, do livre arbítrio, do modo como a tradição filosófico-teológica a compreendeu. Isto porque o *liberum arbitrium* diz respeito às escolhas entre possibilidades já estabelecidas, entre coisas dadas. Essa maneira de compreender a vontade, como vimos, decorre da influência do conceito aristotélico de *pró-airesis*, que a tradição teológica latina transliterou como *liberum arbitrium*.

Assim, o interesse de Arendt, ao estabelecer essa diferenciação conceitual, era, inequivocamente, resgatar a condição política da liberdade: como a capacidade de gerar *novos incíos*, que se encontrava presente na *polis* grega e na *res publica* romana do mundo antigo. Tratava-se, portanto, de restabelecer a liberdade como um conceito exclusivamente político, como a quintessência da cidade-estado e da cidadania (ARENDR, 2009b, p. 205). Mas que por questões inúmeras fora esquecida e obliterada. Por isso, a sentença clássica de Agostinho poderia ser atualizada (ou “violada” – para ser coerente com os métodos hermenêuticos de Arendt): “para que houvesse um início *em comum* o homem foi criado” (ARENDR, 1989, p. 531, meus acréscimos).

4 PENSAMENTO E JULGAMENTO: O HILEMORFISMO DA POLÍTICA

Ainda que o reconhecimento da *faculdade da vontade* seja indispensável para o correto entendimento da ação política, Hannah Arendt percebeu também a necessidade de reconsiderar a importância da *faculdade de pensar* para a práxis política. Em *A Condição Humana* ela havia deliberadamente deixado de lado as questões que envolviam “a mais alta e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes – a atividade de pensar” (ARENDR, 2009a, p. 13), para tratar apenas das atividades pertinentes à *vita activa*. Porém, no final de *A Condição Humana* ela já deixou claro suas preocupações com a atividade de pensar, uma vez que esta “ocorre, onde quer que os homens vivam em condições de liberdade política” (ARENDR, 2009a, p. 338). Isso justifica e explica a sentença de Catão, no final do livro, que Arendt (*ibidem*) empregou para salientar a atividade do espírito (*geist*) que garante, de certa forma, a existência humana: “Nunca ele está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo” [*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*].

Do ponto de vista do percurso metodológico do pensamento político de Hannah Arendt, tratava-se então de um acerto de contas com suas próprias posições anteriores – uma vez que ela combateu exaustivamente o afastamento da *vita contemplativa* da esfera dos negócios humanos que foi realizado pela tradição da filosofia política. Arendt passou a perguntar-se desde então: o pensar não poderia afinal guardar uma relação íntima com a política? Dito de outra maneira: o pensar não poderia ter um papel político diferente do que ela supunha? As respostas a essas perguntas foram desenvolvidas por Arendt no primeiro tomo – *O Pensar* – da obra *A Vida Espírito*, cuja primeira edição foi apresentada por Mary Mccarthy, em 1973, sob a forma abreviada de *Gifford Lectures* na Universidade de Aberdeen (ARENDR, 1978, p. 9).

Segundo Arendt (1978, p. 13 e 16), a preocupação com as atividades do espírito teriam duas origens bem significativas e distintas: a primeira, que ela mesma chamou de “impulso imediato”, foi proveniente do julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, do qual resultou o polêmico conceito de “banalidade do mal”; a segunda, diz respeito à constatação de que os problemas morais desencadeados por esse julgamento, originando-se na “experiência factual”, iam “contra a nossa tradição de pensamento – literária, teológica ou filosófica – acerca do fenômeno do mal”. Essas questões não só colocavam em crise às várias respostas tradicionais que a ética destinava ao problema do mal, como também lançavam dúvidas sobre o modo que

a tradição filosófica respondia a pergunta: o que é pensar? Não obstante a preocupação inicial com a revalorização da *vita activa*, que ocupou grande parte do seu trabalho teórico, Arendt tinha plena consciência de que o próprio termo (*vita activa*) que ela empregou em suas reflexões iniciais “tinha sido cunhado por homens que se devotaram à maneira contemplativa de viver e que olhavam dessa perspectiva para todas as maneiras de estar vivo” (ARENDT, 1978, p. 16).

Ao problematizar sobre a faculdade de pensar Arendt retomou por outra via a crítica à tradição da filosofia política iniciada em *A Condição Humana*. Por outro lado, com o Pensar Arendt ampliava e radicalizava seu fronte de luta contra os regimes totalitários. Agora, o combate também passaria para a interioridade da consciência humana, o que implicava em escrutinar a origem mais profunda do modo de pensar totalitário e do mal a ele associado. Por isso, além de reconsiderar o potencial político do pensar, era necessário também reaver a importância da faculdade do pensar para a dimensão moral da existência humana. O pensar, ao lado da vontade, poderia afinal também ser responsável pelo estabelecimento da consciência moral. O fenômeno da completa negligência moral de Adolf Eichmann, incapaz de discernir o certo do errado em situações-limite, poderia estar intrinsecamente ligado à ausência do pensar. A preocupação de Hannah Arendt com as atividades espirituais “provém tanto da relação do pensamento com o problema do mal quanto das questões morais mais gerais, oriundas da experiência e que conflitaram e puseram em questão a sabedoria de todas as épocas” (CORREIA, 2007, p. 54).

A literatura filosófica e teológica da tradição do pensamento ocidental que, de modo geral, sempre associou a origem do mal a algo demoníaco, cuja figura máxima era Satã, o anjo caído, destoava completamente daquilo que Arendt se defrontou no julgamento de Eichmann. “Mais tarde [Arendt] percebeu que estava indo contra o modo de pensar que fundamenta as ações e naturezas más, afirmando que os homens *fazem* o mal porque eles *são* maus” (YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 326, meu acréscimo). Esse caso “era completamente diferente e não obstante inegavelmente factual” (ARENDT, 1978, p. 14), pois Adolf Eichmann mostrava-se assustadoramente normal, sem nenhuma psicopatologia que o distingui-se de um homem comum, que o levasse a agir indefectivelmente de modo malévolo. Ao contrário do que se esperaria, ali ela não encontrou um indivíduo de fisionomia demoníaca ou pervertida, que transparecesse monstruosidade e cinismo nos seus atos. Nas palavras de Arendt:

Estava espantada com uma manifesta superficialidade do agente que tornava impossível seguir o mal incontestável dos seus atos até qualquer nível mais profundo de raízes e motivos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – pelo menos aquele mesmo que agora estava a ser julgado – era absolutamente vulgar, nem demoníaco nem monstruoso. (ARENDDT, 1978, p. 14)

4.1 Os conceitos de mal radical e banalidade do mal:

Diante dessa inesperada constatação, Hannah Arendt reconheceu a impossibilidade de empregar ao caso Eichmann, qualquer definição, seja filosófica ou teológica, que se aproximasse do conceito metafísico de “mal radical”. Este conceito que Arendt (1989, p. 510) havia apresentado no final de *Origens do totalitarismo* e que fora recolhido da obra de Kant – *A Religião nos Limites da Simples Razão (Die Religion Innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft)* – mostrava-se, em certo sentido, inadequado e insuficiente para tratar o que ela denominou de “superfluidade” dos homens, quando se mostram incapazes de exercer o menor nível de reflexão. “Notando que o conteúdo e a lógica mortal do nazismo eram menos importantes para esse homem do que o movimento no qual ele encontrara um lar, Arendt rejeitou o conceito que havia usado em *As origens do totalitarismo* para a natureza incompreensível dos nazistas – ‘mal radical’” (YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 326).

Apesar de inicialmente ter seguido a trilha aberta por Immanuel Kant, “apoando-se no conceito de mal radical em sua investigação acerca do surgimento dessa nova forma de violência e do seu alastramento e plena realização enquanto realidade política” (SOUKI, 1998, p. 10), Hannah Arendt foi gradativamente percebendo que se encontrava diante de um fenômeno inédito, que contrariava às categorias de pensamento da tradição filosófica, comumente aceitas para pensar a questão do mal. Não se tratava de uma forma de mal político facilmente reconhecida como despotismo ou tirania. “O surgimento dessa nova modalidade de mal tem, como meta, não o domínio despótico dos homens, mas sim, um sistema em que todos os homens sejam supérfluos” (*ibidem*). A efetivação dessa *dominação total* baseava-se, essencialmente, na destruição da pessoa jurídica do homem, eliminando sua *individualidade* e sua *espontaneidade* em iniciar algo novo. Tratava-se, em última instância, do fim de qualquer possibilidade de ação política e da completa coisificação do ser humano.

Por outro lado – sem entrarmos nas minúcias e complexidades que o problema do mal³⁷ suscitou ao longo da história do pensamento ocidental – é possível concordarmos com

³⁷ Mal (gr. τὸ κακόν; lat. *Malum*; al. *Böse*): Este termo tem uma variedade de significados tão extensa quanto a do termo bem, do qual é correlativo. Do ponto de vista filosófico, entretanto, é possível resumir essa variedade

as interpretações que desenvolvem certas diferenças e aproximações entre o conceito de mal no pensamento de Kant e Hannah Arendt. Isso porque, do ponto de vista das aproximações teóricas, tanto Kant quanto Arendt contestaram o princípio da malignidade original no ser humano. Para ambos, o homem não poderia ser considerado um ser de natureza maligna, que se voltava necessariamente para o mal. “Ao contrário, o mal é considerado como uma possibilidade humana, uma contingência e, sendo assim, acha-se inscrito na sua liberdade” (SOUKI, 1998, p. 138). Por isso a percepção da contingência do mal pode ser tomada como um ponto de contato entre o pensamento de Kant e Arendt, o que salienta a abordagem não ontológica do mal. Não era interesse de Kant, nem tampouco de Arendt, perguntar pela essência do mal, como faziam os projetos metafísicos da tradição filosófica e teológica. O que lhes interessavam eram as possibilidades do mal, as contingências que o fazem aparecer.

Entretanto, a partir do julgamento de Eichmann, a *forma* como Hannah Arendt passou a interpretar o problema do mal assumiu contornos distintos de sua leitura kantiana inicial. Isso se deveu, em grande medida, pelo fato de que Arendt começou a desenvolver uma interpretação contemporânea do problema do mal, à luz das demandas políticas mais urgentes de sua época. Sua interpretação foi construída no contexto da análise dos regimes totalitários, sempre questionando a idéia de fluxo inexorável da história. Por isso ela não poupou Kant de críticas, “por ter incorporado a noção de progresso, mesmo lembrando que esse pensador incomodava-se com tal idéia” (WAGNER, 2006, p. 134). Além do mais, Arendt nunca foi uma kantiana ortodoxa, centrada numa exegese rígida e fechada dos textos kantianos.

Para Arendt, a interpretação não se dissocia do interesse em estabelecer um *diálogo crítico entre pensadores, movido pelo esforço de pensar com e, principalmente, a partir desses conceitos*. Conceber a tarefa da interpretação como um diálogo crítico entre pensadores implica ler os textos de Kant a partir do conjunto de problemas e questões que motivaram aquela leitura, de tal modo que o momento da exegese seja também concebido como ocasião propícia à constituição de novos temas e problemas: trata-se, portanto, de uma interpretação *apropriativa* do pensamento de Kant. (ARENDDT, 1993, p. 111)

Segundo R. Beiner (1992, p. 142), “não se pode negar que Arendt lida com a obra de Kant com grande liberdade, utilizando os escritos do filósofo de acordo com seus próprios fins”. Ela de fato era uma kantiana heterodoxa, que se enquadrava bem às palavras de Karl Jaspers: “... há duas espécies de kantianos: aqueles que permanecem para sempre no âmbito

em duas interpretações fundamentais: 1ª noção metafísica do mal, segundo a qual este é *a*) o não-ser, ou *b*) uma *dualidade* no ser; 2ª noção subjetivista, segundo a qual o mal é o objeto de aptidão negativa ou de um juízo negativo (Cf. ABBAGNANO, 2000, p. 638).

de suas categorias e aqueles que, após refletirem, seguem o caminho com Kant” (ARENDDT, 1993, p. 109). A verdade é que ela não lia Kant, ou qualquer outro filósofo, pelo simples viés da história da filosofia, antes primava por uma “reapropriação hermenêutica” (SOUKI, 1998, p. 138) cujo foco central era compreender os rumos da política de seu tempo, a partir dos acontecimentos históricos em sua factualidade³⁸ (*Tatsächlichkeit*).

No entanto, não é a exegese dos textos de Jaspers e de Kant, de Cícero ou de Aristóteles, de Santo Agostinho ou de John Adams, mas ao invés disso é o estudo penetrante e apaixonado dos regimes totalitários contemporâneos que fornecem o material essencial, e mesmo as categorias estruturais de seu pensamento filosófico. (VETÖ, 2000, p. 282)

É conveniente pontuarmos também que ao posicionar-se sobre o problema do mal, Hannah Arendt considerou suficiente – ao contrário de Kant³⁹ – a perspectiva de que o mal é apenas uma negatividade, e isto enquanto *nihilidade*⁴⁰. Segundo a compreensão de Arendt, o mal consiste em uma ausência, em algo que não tem essência, que não é (*nihil; nichts*). E mais, além do mal não possuir estatuto ontológico, ele jamais poderia ser radical, pois nasceria da total indiferença e superficialidade para com os laços humanos. O mal, em sua feição política, é a mais torpe consequência de uma sociedade atomizada, massificada e desenraizada, que coisifica o espírito humano e impede o movimento da intersubjetividade. É dentro desse quadro de referência que Hannah Arendt elaborou o conceito de “banalidade do mal”. Esse conceito decorreu do fato de Arendt ter constatado a extraordinária incapacidade de Eichmann em pensar por si mesmo, orientando-se, de modo superficial e irreflexivo, através do automatismo da suposta legalidade de normas “inquestionáveis”.

³⁸ Factualidade: Husserl deu esse nome ao modo de ser do fato, enquanto essencialmente “causal”, ou seja, porquanto pode ser diferente do que é (*Ideen*, I, 2). Heidegger fez a distinção entre a “Factualidade do *factum brutum* de uma simples presença”, de uma coisa, e a *facticidade* da existência (*Sein und Zeit*, 29) (Cf. ABBAGNANO, 2000, p. 425). Ao que parece, no pensamento arendtiano, a *factualidade* dos acontecimentos históricos apresenta uma dupla face, ainda que, de certo modo, diga respeito à *facticidade* da existência do *Dasein*, seus nexos de causalidade são sempre incertos, assim como seus efeitos são imponderáveis.

³⁹ Se, para Hannah Arendt, o mal é apenas uma negatividade, para Kant, ele não é apenas uma *negatividade*, mas sobretudo uma *positividade*. Em Kant, o mal nasceria tanto do abandono do ato de liberdade – quando o homem entrega-se no nível da satisfação imediata – não sendo aí senão ausência, falta de uma determinação positiva, como também nasceria de uma ação de confrontação com o bem, colocando-se como a sua negação, isto é, uma posição (SOUKI, 1998, p. 132).

⁴⁰ Nada (gr. μηδεν; lat. *Nihil*; al. *Nichts*): Duas concepções do Nada estão intercaladas na história da filosofia: 1ª O Nada como não-ser; 2ª o Nada como alteridade. Os fundamentos dessas duas concepções estão, respectivamente, em Parmênides e Platão. Parmênides afirmou que “o Nada não é” (*Fr.* 6, 2) e que “não pode ser conhecido nem expressado” (*Ibid.*, 4); Platão, decidindo-se por uma espécie de “parricídio” em relação a Parmênides (*Sof.*, 242 d), admitiu o ser do não-ser e definiu o Nada como alteridade: “Resulta que há um ser do não-ser, tanto para o movimento quanto para todos os gêneros, já que em todos os gêneros a alteridade, que torna cada um deles outro, transforma o ser de cada um em não-ser, de modo que diremos corretamente que todas as coisas não são e ao mesmo tempo são e participam do ser” (*Ibid.*, 256 d) (Cf. ABBAGNANO, 2000, p. 695).

Com efeito, minha opinião é de que o mal nunca é “radical”, é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode cobrir e deteriorar o mundo inteiro precisamente porque se espalha como um fungo na superfície. Ele é “desafiador-do-pensamento”, como eu disse, porque o pensamento tenta alcançar alguma profundidade, chagar às raízes, e o momento em que se ocupa do mal é frustrado porque não há nada. Essa é sua “banalidade”. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical. (YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 327)

4.2 Características da banalidade do mal:

Três grandes características do mal podem ser percebidas ao longo do desenvolvimento do pensamento político de Hannah Arendt (YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 327). Em *Origens do totalitarismo* encontra-se a idéia de que o mal, em sua versão política, “é não-punível no sentido de que nenhuma punição pode ser adequada ou mensurada” diante dos terrores sem limites que foram infligidos pelos regimes totalitários. Na obra *A condição humana* consta a percepção de que este mal é “não-perdoável”, pois não há possibilidade de perdão para a magnitude dos acontecimentos da *Shoah*. A última característica – a “superfluidade do mal” – pode ser encontrada, de modo enfático, em *Sobre a revolução e Eichmann em Jerusalém*: “quando os motivos tornam-se supérfluos, o mal é banal” (*ibidem*); essa é a condição mais nefasta da maldade. “Para grupos, para classes, para o aparato inteiro da destruição totalitária e, finalmente, para os assassinos totalitários cujo desejo de provar a afirmação de que ‘tudo é permitido, tudo é possível’ recaía até mesmo sobre eles próprios, Hannah Arendt havia atribuído certa vez o termo ‘supérfluos’” (*ibidem*).

Apesar do conceito de “banalidade do mal” ter ganhado consistência, à medida que suas reflexões avançavam, passando a orbitar no centro de seu pensamento político, Arendt aparentemente tinha algumas reservas sobre a generalidade da afirmação de que “o mal nunca é radical” (YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 328). Na opinião de Karl Jaspers, essa aparente contradição seria facilmente resolvida se levássemos em consideração que a “banalidade” significa que o mal *deste* homem, Eichmann, é banal, não *o* mal é banal (*ibidem*), permanecendo a questão sempre em aberto – o que seria coerente com o método de pensamento de Arendt, que nunca dogmatizava seus conceitos. A verdade é que Hannah Arendt parece nunca ter abandonado sua compreensão de que o mal extremo – seja considerado radical ou banal – é não-punível e não-perdoável, mas apenas teria revisado sua

posição, mudando de certo modo suas bases sobre o perdão, a partir das críticas que foram lançadas pelo poeta W. H. Auden (YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 329).

Assim, é no contexto do problema do mal que a pergunta sobre a importância da faculdade de pensar ganha sentido e amplia seu significado. O caso Eichmann levou Arendt a refletir de maneira mais exaustiva sobre o pensamento, reconsiderando seu potencial político e até sua contribuição para o fortalecimento da consciência moral dos indivíduos. Esse projeto visava, num primeiro momento, analisar o *bios theoretikós* em si mesmo, sem recorrer a quaisquer parâmetros conceituais fora do pensamento. Por isso Arendt partiu do reconhecimento de que a atividade mental é responsável não só pela análise da própria *vita activa*, mas também pela maneira como a ação se efetiva.

Para Arendt, o caso Eichmann exemplificava de maneira emblemática a superficialidade e da incapacidade de certos indivíduos em pensar o mal em um nível mais profundo, o que confirmava a relação existente entre “ausência de pensar” e “fazer o mal”. O fenômeno da negligência moral de Eichmann estava associado ao grave problema de sua incapacidade de pensar e julgar por si mesmo. Esse problema assume contornos políticos, na medida em que a incapacidade de pensar leva às massas a seguir regras de modo cego e irrefletido. O traço que talvez melhor caracterize essas massas – disformes e desarticuladas politicamente – é o desinteresse pelo mundo comum e por si mesmas, ou seja, a completa perda do “interesse comum” e do “senso comum” (DUARTE, 2000, p. 51), indispensáveis à constituição da esfera pública. Tal como Nietzsche e Kierkegaard, Hannah Arendt nutria grande suspeição e ceticismo pela chamada “moral de rebanho” – fundamental nos regimes totalitários do século XX – pois apagava a individualidade e a espontaneidade da ação humana, retirando dos homens qualquer expressão da pluralidade, transformando-os ao invés disso em seres amorfos e supérfluos.

Em sua análise da conduta e da personalidade de Eichmann, durante o curso de seu julgamento, no início dos anos sessenta, Arendt observou que o motivo pelo qual ele executara meticulosamente a sua tarefa burocrática não fora inspirado por qualquer motivação ou convicção de ordem ideológica, mas, antes, pelo desejo cego de seguir a regra que lhe fora proposta e obedecê-la incondicionalmente, sem jamais parar para pensar sobre aquilo que estava fazendo. (DUARTE, 2000, p. 342)

Do ponto de vista estritamente filosófico, o trabalho de Arendt no *Pensar* estava direcionado para o problema proveniente da posição assumida pelos ditos “pensadores profissionais” (*Denker von Gewerbe*). Segundo Arendt (1978, p. 13), Kant, não sem ironia,

teria assim denominado a postura de determinados intelectuais que se arrogavam o direito e a capacidade exclusiva de tratar das coisas do pensamento, afastando-se do convívio dos homens comuns e isolando-se na torre de marfim da *vita contemplativa*. E mais, ao contrário dessa posição, Kant ressaltava a exigência de comunicabilidade da racionalidade, pois a razão, como ele próprio declarou, não era talhada para isolar-se, mas para comunicar-se. A publicidade (*Öffentlichkeit*) da racionalidade, no âmbito da esfera pública, através da exposição e defesa de argumentos diante de todos, representava o momento iluminista máximo do uso da razão.

Arendt entendeu que a postura de *isolamento* – dominante na tradição filosófica – implicava no completo afastamento e alienação da filosofia dos negócios humanos. Em oposição a essa postura de isolamento, “Arendt lutava por uma compreensão de como o espírito pode se recolher do mundo sem ignorá-lo ou aviltá-lo” (YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 384). Tratava-se, em última instância, de resgatar e garantir a função política do pensamento, evitando que ele perca o contato com o mundo. “Tanto para Jaspers como para Arendt, filosofar era uma atividade solitária, o que não significava afastar-se dos amigos” (YOUNG-BRUHEL, 1997, p. 385), nem tampouco abandonar a preocupação e o cuidado com o mundo.

Assim, a partir da necessidade de publicidade da razão e de permanente cuidado com o mundo, Arendt chegou à implicação moral e política do pensamento: “se a capacidade de distinguir o bem do mal se revelar como tendo alguma coisa a ver com a capacidade de pensar, então devemos ser capazes de *exigir* o seu exercício a todas as pessoas sãs, não importando quanto possam ser eruditas ou ignorantes, inteligentes ou estúpidas” (ARENDR, 1978, p. 23). Nesse sentido, a capacidade de pensar revela-se decisivamente atrelada a *faculdade de julgar*, o que torna todo e qualquer indivíduo, em condições normais, capaz e responsável por seus julgamentos e ações, independente do nível de instrução que tenha alcançado.

4.3 A diferença entre razão e intelecto:

A ausência de pensamento não é um fenômeno que esteja necessariamente associado à ignorância ou estupidez, podendo ser encontrada, de igual maneira, em pessoas com elevado nível intelectual. Por isso a tese central que dirige o trabalho de Hannah Arendt na primeira parte da *Vida do Espírito – O Pensar*: “é a distinção de Kant entre *Vernunft* e *Verstand*, razão e intelecto” (*ibidem*). As implicações desta distinção são cruciais para o desenvolvimento do

pensamento de Arendt, porquanto recaem, acima de tudo, na constatação de que “pensar” e “conhecer” são diferentes.

A famosa distinção de Kant entre *Vernunft* e *Verstehen*, entre uma faculdade de pensamento especulativo e a capacidade para conhecer resultante da experiência dos sentidos – onde “todo pensamento não é mais do que um meio para alcançar a intuição” (“Seja qual for a maneira e quais forem os meios por que uma cognição pode dizer respeito a objectos, a intuição é aquilo através do qual está em relação imediata com eles, e para o qual todo o pensamento é dirigido como um meio”) – tem consequências de muito maior alcance, e talvez completamente diferentes, do que aquelas que ele próprio reconheceu. (ARENDDT, 1978, p. 73)

É importante observarmos que quando Hannah Arendt tratou da diferença conceitual entre as faculdades de pensar e conhecer, ela ressaltou que a tradução adequada do termo “*Verstand*” não é “entendimento”, como foi adotada por grande parte dos intérpretes de Kant, mas “intelecto”. Segundo a interpretação filológica de Arendt (*ibidem*), “Kant usou o alemão *Verstand* para traduzir o *intellectus* latino, e *Verstand*, apesar de ser o substantivo de *verstehen*, de onde *entendimento* nas traduções correntes, não tem nenhuma das conotações que são inerentes ao alemão *das Verstehen*”.

Kant traçou esta distinção entre as duas faculdades mentais depois de ter descoberto o escândalo da razão, ou seja, o facto que a nossa mente não é capaz de conhecimento certo e verificável em relação a assuntos e questões sobre os quais não pode, apesar de tudo, deixar de pensar, e, para ele, esses assuntos, isto é, aqueles com os quais o simples pensamento está preocupado, eram restringidos àquilo que agora frequentemente chamamos as “questões fundamentais” de Deus, liberdade e imortalidade (ARENDDT, 1978, p. 23).

Essa distinção, realizada por Immanuel Kant, entre razão e intelecto tem sua origem na *Dialética Transcendental da Crítica da Razão Pura*. Nesta parte da primeira crítica, Kant demonstrou que o que chamamos de racionalidade possui um duplo aspecto de definição, podendo ser compreendida como razão teórica (científica) e razão prática (moral). A primeira é destinada a conhecer os fenômenos (*phänomen*) a partir dos nexos causais que os determinam; a segunda, na forma *pura* prática, poderia acessar o nùmeno⁴¹ (*noumenon*) através apenas da forma moral incondicionada (imperativo categórico).

⁴¹ Nùmeno (gr. νοούμενον; al. *Noumenon*): Esse termo foi introduzido por Kant para indicar o objeto do conhecimento intelectual puro, que é a *coisa em si*. Na dissertação de 1770, Kant diz: “O objeto da sensibilidade é o sensível; o que nada contém que não possa ser conhecido pela inteligência é o inteligível. O primeiro era chamado de *fenômeno* pelas escolas antigas; o segundo, de *Noumenon*” (*De mundi sensibilis*, § 3) (Cf. ABBAGNANO, 2000, p. 718).

Kant propôs uma redefinição dos usos das ideias especulativas da razão (Deus, alma, mundo e liberdade), que passariam a ser usadas como postulados da razão prática, com utilização circunscrita apenas ao campo moral e não mais teórico. Isso porque Kant constatou a incapacidade da *razão pura teórica* – aquela que lida apenas conceitos-ideias – para tratar de categorias que não possuem nenhuma referência material no campo da experiência possível. Mesmo porque só poderia haver conhecimento se as categorias da razão – enquanto Intelecto – estiverem associadas às intuições sensíveis dadas na forma de fenômeno. E quando a razão trabalha apenas com os puros conceitos, sem intuições (material sensível), ela cai em antinomias e paralogismos. Daí a sentença kantiana: “Pensamentos [conceitos] sem conteúdo [intuições] são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 1999, p. 92, meus acréscimos).

Assim, com a *Dialética Transcendental*, Kant estava interessado em mostrar que os abusos do uso transcendental das categorias do intelecto, para fora dos limites de toda experiência possível, levam a razão a contradizer-se a si mesma. A aplicação irrestrita dos conceitos-categorias do intelecto deveria ser evitada, tendo portanto a experiência como pedra de toque desta interdição. Trata-se da necessidade de execução de um autocontrole da racionalidade. No entanto, essa dialética da qual a racionalidade está sempre sujeita resulta de um processo que lhe é natural e inevitável (KANT, 1999, p. 231), pois a mesma é inerente à razão humana, que visa sempre conhecer além de suas possibilidades. Segundo Kant, isto acontece porque a razão (*Verstand*) humana busca responder a uma necessidade ou exigência constituidora do nosso espírito: alçar-se, sem nenhum impedimento ou demarcação, à busca do conhecimento de conceitos-ideias (alma, mundo, Deus e liberdade) que extrapolam o alcance do Intelecto.

Os conceitos-categorias do intelecto têm seu quadro de sentido garantido somente quando referenciados ao reino dos fenômenos (natureza), da mesma forma que os conceitos-ideias da razão fornecem unidade e ordem a toda ação no reino da liberdade (moral). Essa foi a solução dada por Kant para o problema do conceito de causalidade aplicado ao mundo, seja na sua forma de causalidade mecânica (determinismo), ou na de causalidade livre (liberdade). “A causalidade segundo leis da natureza não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade” (KANT, 1999, p. 294).

Por isso Kant dimensionou o trabalho da razão, enquanto intelecto (*Verstand*), dentro da esfera da sensibilidade, campo no qual os nexos causais podem ser determinados através da

síntese e da ordenação dos múltiplos materiais intuídos da experiência fenomênica, por meio de regras de unificação chamadas categorias. E à razão (*Vernunft*) competiria, por sua vez, a tarefa de generalizar à máxima universalização possível essas regras alcançadas pelo Intelecto. Essa generalização se daria a partir de princípios transcendentais totalizadores – isto é, as “idéias da razão” – abandonando, contudo, a pretensão do alcance cognitivo (teórico) do incondicionado (*coisa em si*), que, por conseguinte, só poderia ser acessado por intermédio do registro moral (prático).

Ao que parece, apesar de Hannah Arendt ter mantido as matrizes centrais da distinção kantiana entre razão e intelecto, ela efetuou, com bastante sutileza, algumas modificações que derivam, em certa medida, da influência da abordagem de Heidegger sobre essa questão. Não sem razão ela iniciou a introdução de *O Pensar* – de *A vida do Espírito* – com uma epígrafe de Martin Heidegger, que já anuncia a peculiar distinção realizada entre as faculdade de pensar e faculdade de conhecer: “Pensar não traz conhecimento como fazem as ciências. Pensar não produz sabedoria prática utilizável. Pensar não resolve os enigmas do universo. Pensar não nos dota directamente com o poder de agir” (ARENDDT, 1978, p. 13). Para Arendt, o aspecto originário das reflexões de Heidegger encontra-se na redescoberta e revalorização da autonomia da faculdade de pensar, que ele contrapôs às formas de raciocínio meramente utilitário e pragmático que predominam no mundo moderno.

Para ela, a grandeza da reflexão de Heidegger sobre o “pensamento originário” reside em sua recuperação da autonomia do pensamento, a partir da recusa radical da assimilação moderna do pensamento ao conhecimento científico e à manipulação tecnológica visando resultados, libertando-o de toda forma de raciocínio oriunda do cálculo racional finalista. (DUARTE, 2000, p. 330)

4.4 A faculdade de pensar e a busca de significados:

A concepção de que a faculdade de pensar – que é própria da razão (*Vernunft*) – é desobrigada e livre de referência apodítica à esfera dos fenômenos (Natureza), abre espaço para uma nova forma de pensamento: o pensar poético. Por outro lado, Hannah Arendt tinha plena consciência de que essa nova forma de usar o pensamento contrariava a sistematicidade das especulações filosóficas tradicionais, como as presentes nas *Críticas* kantianas. Na verdade, o método do *pensar poético* era uma clara rejeição à rigidez dos processos de dedução lógica. O pensamento arendtiano nunca almejou fechar-se numa teoria ou sistema acabados, nem tampouco pretendeu alcançar respostas normativas para a práxis política, como

se fosse possível prescrever soluções inquestionáveis para os dilemas contemporâneos. No entanto, ao contrário do que propôs Luc Ferry (1984, p. 14), a rejeição de Arendt aos sistemas filosóficos não legitima a afirmação de que ela acabou desenvolvendo uma espécie de irracionalismo metodológico, contraproducente e ineficaz.

De acordo com Arendt, o pensar é essencialmente ligado ao filosofar e aparece da necessidade da razão (*Vernunft*) buscar e dotar de sentido (*Sinn*) a esfera fenomênica, em sua totalidade. Nessa acepção (ABBAGNANO, 2000, p. 874), o que se define por “sentido” é o mesmo que “significado” (*Bedeutung*). Concordando até certo ponto com Kant, Arendt mantém a divisa de que a tarefa da razão (*Vernunft*) é dar significado, isto é, ordenar e dar sentido à totalidade da experiência humana. Entretanto, por ser intrinsecamente associada à razão (*Vernunft*), a faculdade de pensar tende naturalmente a avançar para além das possibilidades do conhecimento. Isso de certa forma justifica a associação realizada por Heidegger entre filosofia e poesia – sem nenhum demérito para ambas – que apesar de não serem idênticas, brotam da mesma fonte: o pensar (ARENDDT, 1978, p. 18). “A filosofia situa-se num domínio e num plano da existência espiritual inteiramente diverso. Na mesma dimensão da filosofia e do seu modo de pensar situa-se apenas a poesia. Entretanto, pensar e poetar não são por sua vez coisas iguais” (HEIDEGGER, 1969, p. 59). Daí o sentido da premissa heideggeriana de que a linguagem é a morada do ser (HEIDEGGER, 1967, p. 91), pois pensamento e linguagem são indissociáveis.

Não obstante, a linguagem, o único meio através do qual as actividades do espírito se podem manifestar não só para o mundo exterior mas também para o próprio eu espiritual, de maneira nenhuma é tão adequada para a actividade de pensar como a visão é para a sua tarefa de ver. (ARENDDT, 1978, p. 114)

O pensar é uma tarefa de natureza especulativa que jamais poderá ser plenamente satisfeita, pois respostas de caráter conclusivo a respeito do sentido e da importância da vida não podem ser alcançadas definitivamente. Diferentemente da faculdade de conhecer, o pensar especula indefinidamente, descumprindo até a interdição kantiana de se manter restrita às formas da sensibilidade (espaço e tempo). Entretanto, ao contrário do que se poderia esperar, o pensar e o conhecer não são excludentes, pois se afetam mutuamente. As determinações do pensar podem influir decisivamente nos rumos do conhecimento, demarcando, por exemplo, seu alcance e seus limites éticos e morais.

A faculdade de pensar difere das outras atividades do espírito, pois é feita em benefício de si mesma, não tendo nenhuma finalidade externa a si. “Estas singularidades da

actividade do pensar brotam do facto do *alheamento* inerente a todas as actividades do espírito; o pensar lida sempre com ausências e isola-se do que está presente e à mão” (ARENDDT, 1978, p. 221, meu grifo). Enquanto a faculdade de conhecer usa o conhecimento como um meio para obter um fim específico: as verdades factuais, que são confirmadas pelo mundo fenomênico; a faculdade de pensar por sua vez é pura reflexão, passível de ultrapassar os limites da experiência possível à busca de “significado” (*Bedeutung*) – que será sempre o resultado da auto-reprodução do pensamento. A razão de ser do pensar reside em sua perpétua imanência. Por isso, Arendt reconhece que as questões de “significado” são próprias da atividade filosófica.

Assim, a estratégia metodológica de desenvolver uma minuciosa história do fenômeno do pensar (*vita contemplativa*) – procurando detectar o tratamento que os filósofos deram a essa faculdade ao longo do tempo – visa, entre outras coisas, esclarecer a confusão conceitual pertinente ao problema da distinção entre pensar e conhecer, isto é, entre a necessidade irrevogável de pensar e a urgência utilitária de conhecer. Entretanto, como afirmara Immanuel Kant, as possibilidades do conhecimento são restritas à esfera da natureza e pressupõe o que somos forçados a aceitar pela natureza de nossos sentidos (formas da sensibilidade). A verdade do conhecimento envolve, portanto, a factualidade objetiva do mundo, que só é possível pela estrutura da sensibilidade que é comum a todos os indivíduos humanos. Enquanto o conhecer é um procedimento acumulador de verdades factuais que podem afinal ser atingidas; o pensar é pura atividade desinteressada que ultrapassa os limites do conhecimento, desvinculando-se dos nexos causais que determinam os fenômenos da Natureza.

4.5 O pensar filosófico e o pensar político:

Por outro lado, é no contexto da distinção entre “pensamento” e “conhecimento” que Hannah Arendt lançará luzes sobre o grande risco que ronda a atividade dos ditos filósofos profissionais que – por desconsiderarem a capacidade de reflexão dos homens comuns – afastam-se da esfera dos negócios humanos, isolando-se em sistemas filosóficos, alheios às demandas e contingências que constituem o mundo humano. “Pensar e conhecer são ambos diferentes da política, porém o pensar filosófico é o menos político dos dois, porque está mais distante do reino das aparências e não busca fins práticos específicos” (FRY, 2010, p. 122). Por isso, é possível afirmar também que o projeto de Arendt em *O Pensar* destina-se a propor

não só as semelhanças mas, sobretudo, as diferenças entre o pensar filosófico e o pensar político.

De acordo com a percepção arendtiana, o pensar político não se afasta da esfera fenomênica por muito tempo, apenas a duração e o afastamento necessários para a construção autônoma e responsável do juízo político. Enquanto os atores políticos visam distinguir-se na esfera pública, através de atos e palavras, a fim de serem lembrados pela posteridade; os filósofos afastam-se das questões de interesse prático, pois o retraimento necessário ao exercício da faculdade de pensar obriga-os a retirar-se da companhia dos outros e do mundo das aparências. Esse afastamento do mundo fenomênico resulta numa espécie de *desamparo*, pois o filósofo acaba se perdendo no mundo abstrato enquanto pensa, tornando-se refém das “teias” de seu próprio sistema de pensamento. Uma das consequências drásticas desta *perdição* é que o pensamento pode acabar parecendo mais real do que efetivamente é, “ao passo que o que simplesmente é parece ser tão transitório que é como se não existisse” (ARENDDT, 1978, p. 221).

O pensar filosófico difere, portanto, do pensar político porque a exigência da retirada da consciência do mundo prático torna-se uma condição para que o pensamento aconteça. Trata-se de um salto para a interioridade que é marcada pelo que Sócrates denominou de “dois-em-um” da consciência (ARENDDT, 1978, p. 206), um diálogo silencioso da alma consigo mesma (*kath' hauto*). Neste diálogo consigo mesma a mente conserva uma *pluralidade interior* que pode ser entendida como uma antecipação da pluralidade constitutiva da esfera pública. Segundo Eugênia Wagner (2006, p. 179), “trata-se da alteridade que faz com que aquele que tem o hábito de pensar se perceba como pessoa única na medida em que o diálogo consigo mesmo é já a forma de manifestação da pluralidade humana, tal como Kant ressaltou”. Por outro lado, isso nos revela que a coerência entre pensar e ser é uma exigência moral anterior e muito mais profunda à fenomenologia do aparecer dos indivíduos no mundo público. Arendt entendeu que, da perspectiva da faculdade de pensar, o conceito de pluralidade guardava os laços mais *absconditus* entre moral e política.

Arendt reativou de certa maneira o potencial do socratismo através do enfoque em suas características mais políticas, ou pelo menos naquelas que podem possibilitar a construção de uma nova *forma* de pensar político, engajada com as contingências do mundo público. Com esse intuito, ela recupera a figura de Sócrates que está presente nos primeiros diálogos de Platão, ou seja, nos diálogos essencialmente aporéticos. Além do mais, é pertinente pontuarmos que, diante das controvérsias sobre o Sócrates histórico, Hannah

Arendt posicionou-se declaradamente a favor da distinção entre os ensinamentos de Platão e de Sócrates.

a saber, a minha crença que existe uma nítida linha de demarcação entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão. O obstáculo aqui é o facto que Platão usou Sócrates como filósofo, não apenas nos primeiros diálogos claramente “socráticos”, mas também mais tarde, quando frequentemente fez dele porta-voz de teorias e doutrinas que eram inteiramente não socráticas. (ARENDDT, 1978, p. 187)

Para Hannah Arendt, Sócrates é o paradigma por excelência do filósofo político, ou do político filósofo, que melhor representa e exerce o pensar político. Ele está sempre às voltas com os problemas candentes que surgem na arena política (*ágora*). O uso dos instrumentos – ironia (*éroneia*) e maiêutica (*maieutiché*) – de seu método dialógico é sempre dirigido para questões presentes na vida dos homens. Sócrates entendia que “pensar significa que de cada vez que estamos confrontados com alguma dificuldade da vida temos de decidir a partir do zero” (ARENDDT, 1978, p. 195). Não há verdades definitivas e imutáveis que sejam imunes ao crivo da crítica. Na medida em que coloca à prova o próprio saber, o exercício da faculdade de pensar é pura subversão, por isso “não existem pensamentos perigosos; o próprio pensar é perigoso” (*ibidem*). Pensar é como a teia de Penélope que é desfeita e refeita todos os dias, no qual buscar significados (*Bedeutung*) é um reexaminar interminável – semelhante ao trabalho de Sísifo – pois a cada significado que é encontrado segue-se a dissolução e um novo reexame se inicia (WAGNER, 2006, p. 169). Por isso, talvez a melhor metáfora que esclareça a atividade de pensar seja o “vento do pensamento”, uma espécie de furação que a tudo estabelece e pode solapar (ARENDDT, 1978, p. 196).

Ao contrário da interpretação tradicional, Sócrates seria então uma figura híbrida que ora atuaria como filósofo e ora como político. Ainda que ele domine as formas do pensar universal e abstrato, também é versado no pensar político, nunca apartado do mundo, mas atento às contingências que são peculiares à esfera pública. De toda sorte, a remoção dos interesses práticos da esfera do pensar torna-se uma condição da filosofia, porquanto para pensar é necessário abstrair os fenômenos imediatos da experiência dos sentidos, com a finalidade de alcançar a generalização do particular.

As essências não podem ser localizadas. O pensamento humano que se apodera delas abandona o mundo do particular e sai em busca de algo *com sentido* em geral, ainda que não necessariamente universalmente válido. O pensar “generaliza” sempre, extrai de muitos

particulares – os quais, graças ao processo do tornar não sensível, pode depois compactar para uma rápida manipulação – qualquer sentido que lhes seja inerente. A generalização é inerente a todos os pensamentos, mesmo se esses pensamentos, mesmo se esses pensamentos estão a insistir na primazia universal do particular. (ARENDDT, 1978, p. 221)

4.6 A temporalidade do pensar:

“A filosofia (a cognição *kata logon*) não se ocupa de particulares, de coisas dadas aos sentidos, mas sim de universais (*kath’ holou*), coisas que não podem ser localizadas” (ARENDDT, 1978, p. 222). O pensar filosófico se inscreve numa temporalidade chamada por Arendt de *nunc stans* (ARENDDT, 1978, p. 232), isto é, um agora permanente, um eterno presente, no qual as formas (*eidos; morphé*) do pensamento têm sua morada. Não se trata, porém, de uma região na qual residiriam as substâncias imutáveis, à parte do mundo sensível e existindo de modo perfeito (*téleios*) e independente, como o hiperurânio da teoria dos dois mundos de Platão. Negando a teoria eidética, Arendt se aproxima da ontologia aristotélica, na qual as categorias do pensamento são induzidas da observação empírica dos fenômenos particulares. Concordando com Aristóteles, ela reconheceu que é somente a partir da existência do ser que se poderia atingir a essência das coisas, através de um de um processo indutivo que caminharia do individual específico para o universal e genérico. Os conceitos e idéias não existiriam independentes do mundo. É por isso que, quanto à teoria do conhecimento, Arendt se mostrava decididamente nominalista.

Desse modo, a temporalidade em que ocorre o pensamento não é a eternidade. Lançando mão de uma parábola de Kafka, Arendt (1978, p. 224) propõe que o pensar ocorre no vácuo entre o passado e o futuro, num eterno presente, que permite ao ego pensante refletir infinitamente sobre determinados tópicos. A natureza abstrata do pensar implica, portanto, num tipo de “eterna atemporalidade”. “A dimensão temporal do *nunc stans* experimentada na actividade do pensar recolhe e reúne [no agora (*nunc*) da existência] os tempos verbais ausentes, o ainda-não e o já-não, juntando-os na sua própria presença” (ARENDDT, 1978, p. 233, meus acréscimos). Conforme declarou Immanuel Kant, a temporalidade do pensar é restrita à “terra do puro intelecto” (*Land des reinen Verstandes*), “uma ilha fechada pela própria natureza dentro de limites inalteráveis, e rodeada por um vasto e tempestuoso oceano, o mar da vida quotidiana” (*ibidem*).

Se por um lado Arendt percebeu que não há dicotomia entre pensamento e existência, por outro, ela considerou que o conhecimento só pode dar-se no e pelo existir, como espanto

(*thaumadzein*) desse fato inexplicável. Mais uma vez contestando a filosofia da história de Hegel – e caminhando nas *trilhas* abertas por Kierkegaard – Hannah Arendt também “vê que o conhecimento inicia, não com um conceito dialético do ser puro que necessariamente passaria para sua antítese, senão com a existência como o *fator primordial*. Como disse: o pensar é a resposta humana à irrupção da existência em nossa subjetividade” (COLLINS, 1958, p. 142). Nessa perspectiva, o lema hegeliano de que “a história universal é o julgamento do mundo” (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*) perde sua validade e relevância, pois a existência deixa de ser vista como o lugar de realização da Razão Absoluta, tornando-se apenas o reino da liberdade e da contingência, isto é, da possibilidade.

A existência, ao contrário, é o reino do devir, do contingente e, portanto, da história. Em suma, a existência é o reino da liberdade: o homem é o que ele escolhe ser, é o que se torna. Isso quer dizer que o modo de ser da existência não é a realidade ou a necessidade, e sim a *possibilidade*. (REALE, G.; ANTISERI, 1990, p. 245)

Para Arendt, longe das falácias metafísicas, as essências (*tí estin*), enquanto produtos da faculdade de pensar, não são espaciais, não há determinação possível do seu *topos*. Transcrito de modo aporético, apesar de estarem por toda parte, as essências não se encontram em nenhuma parte, pois resultam do nomadismo da atividade de pensar (ARENDR, 1978, p. 222). O pensar é pura atividade do eu pensante.

Por outras palavras, o “essencial” é o que é aplicável por toda parte, e este “por toda parte” que confere ao pensamento o seu peso específico é, espacialmente falando, um “nenhures”. O eu pensante, movendo-se no meio de universais, no meio de essências invisíveis, não está, estritamente falando, em lugar algum; é nómada num sentido enfático – coisa que pode explicar a precoce ascensão de um espírito cosmopolita entre os filósofos. (ARENDR, 1978, p. 221)

Segundo Arendt, o *nenhures* da faculdade de pensar se deve ao fato de que “nós não estamos apenas no espaço, mas também no tempo, rememorando, colhendo e recolhendo do ‘ventre da memória’ o que já não está presente (Agostinho), antecipando e planeando no modo do querer o que ainda não é” (ARENDR, 1978, p. 223). Isso mostra que o pensar não pode ser exclusivamente orientado pelo espaço, sem que se incorra em intransponíveis aporias. O pensamento só pode estar relacionado com o tempo, na medida em que este é entendido como o sentido interno à consciência, através do qual se estabelecem as condições de representação dos fenômenos que nos estão ausentes. Em conformidade com Immanuel

Kant, Arendt declara que “o tempo nada é a não ser a forma do sentido interno, ou seja, da intuição que temos de nós mesmos e do nosso estado interno” (*ibidem*).

Para Kant, isso significava que o tempo nada tinha a ver com as aparências enquanto tais – “nem com a configuração nem com a posição” como são dadas aos nossos sentidos – mas somente com as aparências enquanto afectam o nosso “estado interno”, no qual o tempo determina “a relação de representação”. E estas representações – por meio das quais tornamos presentes o que está fenomenicamente ausente – são, é claro, coisas-do-pensamento, isto é, experiências ou noções que sofreram a operação de desmaterialização por meio da qual o espírito prepara os seus próprios objectos e também os priva, pela “generalização”, das suas propriedades espaciais. (ARENDDT, 1978, p. 223 e 224)

Assim, a operação de desmaterialização das intuições fenomênicas que gera os “objetos” do espírito – as “coisas-do-pensamento” (ARENDDT, 1978, p. 60) – é fruto das leis e procedimentos próprios ao intelecto (*Verstand*). Tanto da perspectiva do ato de conhecer quanto do pensar político, as representações do pensamento estão em conexão permanente com as intuições provenientes da sensibilidade. Embora a faculdade de conhecer seja diferente da política, assemelham-se com relação ao aspecto de que, tanto o conhecer quanto o pensar político, voltam-se sempre à percepção comum e à realidade do mundo, uma vez que o que chamamos de existência não pode ser vivida ou pensada fora dos limites da experiência sensível. Arendt considera que a realidade e a existência só podem ser concebidas em termos de tempo e espaço (ARENDDT, 1978, p. 221).

4.7 A ontologia de superfície:

Ao lado da descrição fenomenológica da faculdade de pensar Hannah Arendt também desenvolveu uma espécie de *ontologia de superfície*, com o objetivo de resgatar e revalorizar os aspectos políticos originários da ação (*práxis*). Em oposição à tradição do pensamento político que se prolongou desde Platão, ela reconsiderou a importância da opinião (*doxa*) e do senso comum (*sensus communis*) para o estabelecimento da esfera pública. Orientando-se em grande medida através dos trabalhos do zoólogo e biólogo Adolf Portmann (ARENDDT, 1978, p. 37), Arendt criticou violentamente o modo que a tradição do pensamento filosófico hierarquizou e privilegiou a “essência” (*Wesen*) em detrimento da “aparência” (*Schein*). Isso nos mostra que o método de pensamento político de Arendt é extremamente eclético, aberto

às mais diversas influências. Ela trouxe para a esfera de discussão da teoria política contribuições das mais inusitadas áreas do saber humano.

Hannah Arendt apoiou-se nas pesquisas de Adolf Portmann sobre a função exercida pela aparência no comportamento animal para se opor à “velha dicotomia metafísica de (verdadeiro) Ser e (mera) Aparência, juntamente com o velho preconceito da supremacia do ser sobre a aparência” (*ibidem*). Esse preconceito, que teve sua origem na procura dos filósofos pela essência dos fenômenos do mundo, tornou-se a pedra de toque da filosofia, desde sua origem nas antigas cidades da Jônia. A aparência fenomênica dos dados sensoriais fora reputada como fonte de erros e enganos, mesmo porque “os esforços conceptuais dos filósofos para encontrar algo por detrás das aparências tinham sempre terminado por invectivas muito violentas contra as meras aparências” (ARENDDT, 1978, p. 35).

Para Platão, por exemplo, o conhecimento autêntico (*epistemi*) só poderia ser atingido através da ascese (*áskesis*), ou seja, da passagem progressiva do mundo das sombras e aparências (*doxa*) para o mundo das essências (*eidos*), como fora bem ilustrado pelo *mito da caverna* (PLATÃO, 2000, p. 320). Na modernidade, as idéias que René Descartes denominou de “confusas e duvidosas” expressavam o mesmo preconceito filosófico que se manteve contra o reino das aparências. Para o pensamento cartesiano, a verdade indubitável só poderia ser encontrada no solipsismo da *res cogitans*, única fonte segura das idéias “claras e distintas”, pois “os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram” (DESCARTES, 2004, p. 23).

Diante desse panorama, Hannah Arendt reconsiderou a natureza fenomênica do mundo a partir de uma apropriação violenta de certos aspectos do pensamento heideggeriano. As coisas que compõem o mundo sejam naturais ou artificiais, vivas ou mortas, transitórias ou sempiternas, “têm todas em comum o facto de aparecerem e por essa razão são feitas para serem vistas, ouvidas, tocadas, saboreadas e cheiradas, para serem percebidas por criaturas sencientes dotadas dos órgãos sensoriais apropriados” (ARENDDT, 1978, p. 29). Nada poderia aparecer e a terminologia “aparência” jamais faria sentido, caso não existissem os receptores das aparências. “Neste mundo em que entramos, aparecendo vindos de parte nenhuma, e do qual desaparecemos para parte nenhuma, *Ser e Aparência coincidem*” (*ibidem*). O ser das coisas depende da presença (*Vorhandenheit*) de criaturas vivas, pois nada do que é, na medida em que aparece, existe no singular; tudo que é está destinado a ser percebido por alguém. E como ser e aparecer coincidem para o ser-aí (*Dasein*) finito do homem – que foi lançado (*Geworfenheit*) na história e fadado a ser um eterno projeto – é somente na presença dos

outros que existimos. Como nada nem ninguém existe neste mundo cujo verdadeiro ser não pressuponha um espectador, logo, a *ex-sistência* só pode ser fundada e garantida pela pluralidade.

Dado que os seres sencientes – homens e animais, a quem as coisas aparecem e que como receptores garantem a realidade delas – são eles próprios também aparências, destinados a e capazes de ver e serem vistos, ouvir e serem ouvidos, tocar e serem tocados, eles nunca são simples sujeitos e nunca podem ser entendidos como tal; não são menos “objetivos” do que as pedras e as pontes. (ARENDR, 1978, p. 30)

Assim, é na dimensão da aparência que os seres sencientes tornam objetiva sua presentidade. “Os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, são do mundo, e isto precisamente porque são simultaneamente sujeitos e objetos – percebendo e sendo percebidos” (ARENDR, 1978, p. 30). Entretanto, Arendt tinha plena consciência de que o modo ser das coisas é restrito à simples-presença (*Vorhandenheit*), enquanto o modo de ser do homem dá-se na Existência (*Existenz*). Trata-se de um “ente já situado no mundo, isto é, embebido na compreensão afetiva de si mesmo, temporal e finito, trabalhado pelo tempo e destinado à morte desde o momento de nascer” (NUNES, 2009, p. 23).

A mundaneidade das coisas vivas significa que não existe nenhum sujeito que não seja também um objeto e não apareça como tal a uma outra criatura, que garante a sua realidade “objectiva”. Aquilo a que usualmente chamamos “consciência” (consciousness) o facto que estou consciente de mim próprio e portanto num certo sentido posso aparecer a mim próprio, nunca será suficiente para garantir realidade. (ARENDR, 1978, p. 30)

Arendt retomou, por assim dizer, o antigo problema do conhecimento, circunscrito na relação sujeito-objeto, e desfez a tradicional dicotomia filosófica entre pensamento e mundo. Com isso ela não só recuperou a mundaneidade do pensar, mas também o reintegrou à esfera da ação política. Nesse ponto é possível perceber a influência, sempre presente, dos ensinamentos de Karl Jaspers, para o qual, a ilusória dicotomia sujeito-objeto, apenas revela e confirma as partes indissociáveis de uma totalidade englobante, ou seja, “aquilo que não surge, mas onde tudo o mais surge” (JASPERS, 1987, p. 29). Conforme a expressão de Schopenhauer: não há objeto sem sujeito, nem sujeito sem objeto. Com Jaspers, portanto, Arendt reconheceu que a “percepção” e o “percebido” estão imbricados um no outro – de modo intercambiável, como num labirinto de espelhos, é impossível separá-los.

Ao contrário do que propôs grande parte da filosofia moderna, para Arendt o sujeito do conhecimento não é algo que se contrapõe a um objeto entendido como simples-presença. O estar-aí do sujeito nunca é algo hermeticamente isolado de que precisa sair para ir ter com o mundo, na tentativa de conhecê-lo. Tratava-se de uma nova maneira de tomar a relação sujeito-objeto, que não se reduz às condições objetivistas do objeto, nem tampouco ao movimento subjetivista do sujeito no interior da própria representação do mundo. O conhecimento é uma interpretação (*Auslegung*) que pode ser entendida como a elaboração da constitutiva e originária relação do *Dasein* com o mundo.

O conhecimento não é o ir do sujeito para um objeto simplesmente-presença e vice-versa, a interiorização de um objeto (originariamente separado) por parte de um sujeito originariamente vazio. O conhecimento é antes a articulação de uma compreensão originária em que as coisas estão já descobertas. Esta articulação chama-se *interpretação* (*Auslegung*). (VATTIMO, 1996, p. 35 e 36).

A relação do *Dasein* com o mundo não pode ser desfeita. Por isso os termos da relação sujeito-objeto inscrevem-se no chamado “círculo hermenêutico”. O círculo da compreensão não é um simples círculo em que se mova qualquer forma de conhecer, mas sim a expressão da pré-estrutura (*Vorstruktur*) própria do *Dasein*. Como é impossível a saída dessa circularidade, o importante é permanecer dentro dela de maneira justa. Assim como o “ser-no-mundo” pressupõe o mundo, o inverso também é verdadeiro.

Com isso, claro está que as raízes mais profundas do método de pensamento de Arendt são marcadas pela filosofia de Martin Heidegger. Na verdade, ele “ofereceu a Arendt certos princípios fundamentais para a sua interpretação crítica da tradição filosófica ocidental, e mesmo para a sua reavaliação do fenômeno político em suas determinações essenciais” (DUARTE, 2000, p. 321 e 322). Entretanto, é preciso salientar que a maneira agressiva com que Arendt se apropriou do pensamento heideggeriano é fruto da necessidade do deslocamento de certos conceitos de Heidegger para a sua reflexão política. Segundo André Duarte (2000, p. 327), ela conferiu uma dimensão política inovadora aos conceitos de *Ser e Tempo*, através de um complexo movimento de aproximação e distanciamento da filosofia de seu antigo mestre. Por isso os procedimentos da *ontologia de superfície* que Hannah Arendt desenvolveu também podem ser vistos como uma clara oposição ao projeto heideggeriano da *ontologia fundamental*.

Nesse contexto, ao contrário do que propusera a tradição filosófica, o fenômeno do aparecer torna-se tão ou mais importante que a essência, pois para os seres vivos cuja

superfície esconde e protege os órgãos internos, a aparência pode ser determinante para sua sobrevivência. No entanto, as aparências não só revelam, mas também escondem os aspectos primordiais do ser dos entes. “Nenhuma coisa, nenhum aspecto de uma coisa, se mostra, a não ser escondendo activamente outros. Elas expõem, e também protegem da exposição, e, no que diz respeito ao que está subjacente, esta protecção pode mesmo ser a sua função mais importante” (ARENDDT, 1978, p. 35). Na quotidianidade (*Alltäglichkeit*) da existência o primado da aparência é inevitável, superando qualquer forma de alheamento.

O primado da aparência é um facto da vida quotidiana a que nem o cientista nem o filósofo podem fugir, ao qual são sempre obrigados a retornar vindos dos seus laboratórios e estudos, e que mostra a sua força por nunca ser minimamente alterado ou deflectido seja pelo que for que eles possam ter descoberto quando se alhearam dela. (ARENDDT, 1978, p. 35)

A facticidade (*Faktizität*) da aparência dos entes na existência conduziu Arendt à compreensão de que, na verdade, não há essências imutáveis e atemporais. Tais essências não passariam de ilusões, provenientes das falácias metafísicas que se fundamentam na dicotomia entre pensamento e mundo. Para Arendt, então, “o mundo aparece no modo do parece-me, dependendo de perspectivas particulares determinadas pela localização no mundo bem como por órgãos particulares de percepção” (ARENDDT, 1978, p. 48). Porém, claro estava para ela que não se tratava de nenhuma defesa ingênua do relativismo, mas do reconhecimento da única matriz teórica, pela qual as multiplicidades de percepções do mundo fariam algum sentido: o perspectivismo.

No que diz respeito às formas do aparecer, Arendt sabia que a aparência poderia ser associada ao erro, pois na “dupla função de esconder um certo interior e revelar uma certa superfície – por exemplo esconder o medo e revelar a coragem, isto é, esconder o medo mostrando coragem – existe sempre a possibilidade que o que aparece possa, por desaparecer, revelar-se finalmente como uma mera ilusão” (ARENDDT, 1978, p. 47 e 48). Entretanto, para o perspectivismo arendtiano, isso não se constituiria num problema, uma vez que, no jogo entre aparência e ilusão, é natural que outras perspectivas possam ser desveladas. O ser das coisas encontra-se no lusco-fusco da possibilidade, pois sempre existirá um elemento de ilusão em toda aparência. “A ilusão é inerente a um mundo regulado pela dupla lei do aparecer a uma pluralidade de criaturas cada uma delas equipada com faculdades de percepção. Nada do que aparece se manifesta a um único olhar capaz de o perceber em todos os seus aspectos inerentes” (ARENDDT, 1978, p. 48).

4.8 A reconsideração da *doxa* e do *sensus communis*:

Do ponto de vista da multiplicidade das percepções, a ontologia da superfície reativou a importância da opinião (*doxa*) para a esfera pública. A *doxa* não diz respeito a uma suposta verdade imutável e eterna, como propusera a tradição do pensamento platônico, mas às verdades contingentes do mundo, à medida que se abre ao mundo. A verdade da *doxa* baseia-se na compreensão de que, apesar de todos os percepcionantes experimentarem o mesmo mundo, este se abre diferentemente para todas as pessoas, a depender da localização delas (*ibidem*). “Parecer – parece-me, *dokei moi* – é o modo, talvez o único possível, no qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido” (ARENDT, 1978, p. 31). Apesar da *doxa* representar o termo médio entre o subjetivo e o objetivo, ela diz respeito à verdade da experiência pessoal do mundo.

Segundo Arendt, a distinção entre verdade e opinião se dava simplesmente através da maneira pela qual cada uma reivindicava validade. Enquanto as verdades filosóficas são garantidas pelo formalismo lógico do discurso que coage o pensamento, as opiniões políticas são abertas e dependem do debate entre as diversas perspectivas dos membros da comunidade política. As asserções lógicas não podem ser debatidas nem analisadas a partir de uma perspectiva política. Por isso, para Arendt, tais asserções parecem tirânicas e despóticas, pois prescindem das diferentes *doxai* dos membros da comunidade.

As políticas que derivam de verdades universais presumem uma verdade definitiva ou padrão segundo o qual se tomam decisões políticas, empurrando todas as comunidades políticas rumo a um sistema de políticas universalmente verdadeiro, o qual conduz à tirania de não aquiescer à possibilidade de desacordo legítimo entre perspectivas. (FRY, 2010, p. 62)

Na interpretação de Arendt, o esforço de Platão para persuadir as pessoas a respeito das verdades imutáveis que fundamentariam a política, teria sido uma forma de imposição de sua própria *doxai* – ainda que travestida de argumentos epistemológicos – sobre as demais percepções, o que não passaria de outra maneira de violência. Para Arendt a postura que desconsidera o valor das diversas opiniões para a dimensão política é autoritária e antidemocrática. O risco inevitável implicado nesse tipo de postura é a aniquilação da pluralidade humana. Ao contrário disso, o estadista virtuoso seria aquele que procura compreender o maior número possível de perspectivas e não impõe sua cosmovisão às

práticas políticas, antes, procura alinhavar, a partir do diálogo com a diversidade de opiniões, os interesses dispersos, visando agir em concerto, isto é, o compartilhamento de atos e palavras.

O eixo central da questão do resgate da *doxa*, proposto por Arendt, gira em torno da inapropriação do pensamento filosófico para a ação política, uma vez que esta tem por natureza o agir na presença dos outros, o que leva à valorização das opiniões a respeito desse agir. “A questão é que a política, se quiser escapar à tirania, deve estar disposta a levar em conta as múltiplas perspectivas da comunidade e a tolerar as contradições que surgem entre os vários pontos de vista” (FRY, 2010, p. 63). Entretanto, é importante frisarmos que Arendt não rejeita ingenuamente a existência de todas as verdades universais. Ela apenas quer mostrar que a esfera pública é distinguida pelo predomínio da *doxa* sobre a *epistemi*, pois a política se funda, entre outras coisas, na exigência da exposição e intercâmbio de todas as opiniões. É somente depois da exposição das diferentes *doxai* que a comunidade política poderá fazer um discernimento comum mais abrangente e democrático.

Assim, o resgate da importância *doxa* conduziu Arendt à revalorização do senso comum (*sensus communis*). Os pensadores profissionais (*Denker von Gewerbe*) carecem desse elemento primordial da política, pois o exercício da faculdade de pensar é realizado isoladamente, através do diálogo da alma consigo mesma. O *sensus communis* marca de modo decisivo a diferença entre o *bíos politikon* e o *bíos theoretikos*. Enquanto o pensar se dá na solidão da vida contemplativa, a ação política acontece no espaço público e na presença dos homens. “O domínio público é *koinon*, fundamenta-se no ser em comum, e é oposto ao *idion* do domínio privado, que é fechado e singular” (NUNES, 2009, p. 26).

Hannah Arendt afirma que aquilo que, desde Tomás de Aquino, chamamos de senso comum é uma espécie de *sexto sentido* necessário para manter articulados os cinco sentidos, o que garante que os objetos comuns que os homens veem, tocam e provam são os mesmos (ARENDR, 1978, p. 60). O *sensus communis* é de vital importância para a dimensão política, porquanto é responsável pela ligação dos integrantes da comunidade aos interesses práticos do mundo. “A subjetividade do parece-me é remediada pelo facto que o mesmo objecto também aparece a outros embora o seu modo de aparecer possa ser diferente” (ARENDR, 1978, p. 60). Trata-se de um sentido interior, comum a todos os seres humanos, que – nas palavras de Tomás de Aquino (ARENDR, 1978, p. 61) – funciona como “raiz comum e princípio dos sentidos exteriores” [*Sensus interior non dicitur communis... sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*].

Conforme a intuição de Arendt, o *sensus communis* possui uma ligação indissolúvel com o sentimento de pura existência (*thereness*). Ao contrário da faculdade de pensar, o senso comum é o sentimento do ser-real (*realness*), e pertence ao aparelho biológico dos seres humanos. “O raciocínio do senso comum (que a escola filosófica de Oxford confunde com pensar) podia certamente ter a mesma relação com a realidade que a evolução biológica tem com o ambiente” (ARENDDT, 1978, p. 62). É a forma da percepção do senso comum que confere unidade à existência humana, garantindo que o mundo exterior à consciência seja o mesmo para todos os homens.

A suspeição que a tradição do pensamento ocidental lançou contra o senso comum foi amplificada com as meditações filosóficas de René Descartes. O pensamento cartesiano insistiu na premissa de que a percepção sensível, comum a todos os homens, era fonte de erro e ilusão, e que por isso, somente a através do recolhimento do *Cogito* em si mesmo – por intermédio da dúvida hiperbólica e sistemática – o conhecimento científico poderia ser afeiçoado. Na visão política de Arendt, esse procedimento racionalista não só destruiu a confiança no *sensus communis*, como também contribuiu, em grande medida, para alheamento e desinteresse dos filósofos para com a *vita negotiosa et actiosa*. O ego pensante se enclausurava no solipsismo da esfera da subjetividade e rejeitava qualquer comércio com o mundo dos sentidos.

Foi o pensamento – a reflexão de Descartes acerca do sentido de certas descobertas científicas – que destruiu a sua confiança de senso comum na realidade, e o seu erro foi esperar que podia ultrapassar a sua dúvida insistindo no alheamento total do mundo, eliminando todas as realidades mundanas dos seus pensamentos e concentrando-se unicamente na própria actividade de pensar. (ARENDDT, 1978, p. 63)

Apesar da tradição filosófica, com raras exceções, ter suscitado e atacado o *sensus communis*, Arendt (1978, p. 63) sabia que o pensar não podia provar ou destruir o sentimento do ser-real (*realness*) resultante do sexto sentido (*sensus communis*). Por isso, talvez uma das mais importantes tarefas de seu método de pensamento seja mostrar que o pensar – ainda que em sua forma política – poderia se ligar, de um modo específico, à esfera dos negócios humanos, na qual a multiplicidade das percepções, que engendram o mundo, entra em diálogo e julgamento permanente. Diante disso é preciso, finalmente, mostrar como se dariam as conexões entre o pensamento político e a faculdade de julgar.

4.9 A interpretação política da faculdade do juízo:

Ainda que Hannah Arendt não tenha escrito a terceira parte de *A Vida do Espírito*, na qual examinaria a faculdade de julgar, os cursos que ela ministrou como professora temporária acerca do tema sugerem que as linhas mestras de sua investigação da teoria geral do juízo político já estavam estabelecidas (FRY, 2009, p. 129). Entretanto, é preciso considerar que toda e qualquer tentativa de elaboração de sua interpretação sobre a faculdade de julgar sempre permanecerá como mera possibilidade, haja vista que jamais saberemos ao certo como ela desenvolveria as temáticas que foram apresentadas na disciplina ministrada na *New School for Social Research*, no semestre letivo do outono de 1970, e que ficaram conhecidas como *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*⁴² (ARENDT, 1993, p. 7). Por outro lado, isso não invalida as perspectivas interpretativas que podem ser construídas a partir dessas lições, uma vez que fazia parte do próprio *modus philosophandi* de Arendt modificar e atualizar sua compreensão política sempre que julgasse necessário.

O objetivo central de Arendt nas *LFPK* pode ser identificado com a tarefa de demonstrar a dimensão política da filosofia kantiana presente na *Crítica do Juízo* (*Kritik der Urteilskraft*), e isso submetido às demandas políticas mais urgentes de sua época. Para tal empreitada ela lançou mão de uma estratégia exegética heterodoxa, que contrariava os parâmetros filológicos e hermenêuticos tradicionais. Tratava-se de um procedimento interpretativo conscientemente deliberado que, como já foi indicado, não se mantinha preso à lógica interna do sistema de pensamento de Kant, nem tampouco visava simplesmente esclarecer os problemas levantados por sua doutrina transcendental. Esse procedimento “reflete-se, mais particularmente, no alargamento do papel atribuído à interpretação, que nunca se esgota na mera exposição e discussão analíticas dos conceitos de Kant e não se limita às regras da filologia” (ARENDT, 1993, p. 111).

Hannah Arendt estava interessada, sobretudo, em entrever e acentuar as potencialidades políticas que a *Crítica do Juízo* encerrava, mesmo sendo desautorizada pelo rigor da filosofia de Kant. Ao contrário do que afirmavam os seus críticos, esse procedimento metodológico não expressava nenhuma contradição interna, pois era extremamente coerente com a diretriz arendtiana do “pensar por si mesmo” (*selbstdenken*). A aproximação de Arendt dos textos kantianos era guiada por interesses exógenos à letra do texto (ARENDT, 1993, p. 112).

⁴² Doravante denominada com a sigla *LFPK*.

Como vimos, do ponto de vista da faculdade de pensar, era necessário que o pensamento político não se desligasse completamente do mundo das aparências, sob pena de abandonar e descuidar da esfera dos negócios humanos. Arendt sabia que era preciso reativar o potencial ético-político do pensamento, e isso só seria possível na medida em que a consciência não se alheasse do mundo. Apesar do pensar ser uma faculdade exclusivamente solitária e ensimesmada, ele deveria, vez por outra, interromper a solidão da *vita contemplativa* e ocupar-se com as contingências e demandas da *vita activa*. Tratava-se de uma fusão entre pensamento e ação, que poderia ser muita bem representada pela figura do Sócrates histórico.

Para Arendt, a fusão socrática entre filosofia e política é concebida sob a forma da explicitação dos processos do pensamento no diálogo público. Começa-se a perceber que o pensamento capaz de assumir um efeito ético-político no mundo das aparências não pode exercitar-se, exclusivamente, à custa de um distanciamento radical e descompromissado em relação ao mundo, mas deve manifestar-se publicamente no diálogo, mesmo se o próprio pensar é, essencialmente, uma ocupação solitária. (DUARTE, 2000, p. 352)

Hannah Arendt encontrou em Sócrates o exemplo paradigmático que poderia reconciliar, de certa maneira, a antiga oposição entre filosofia e política que foi mantida pela tradição do pensamento ocidental. Sócrates reunificava em si mesmo duas paixões aparentemente contraditórias, a capacidade de pensar e a arte de agir. Se por um lado ele buscava sempre a coerência do pensamento correto, por outro, ele nunca julgava um fenômeno particular a partir de uma verdade ideal e definitiva. Além de pressupor a presença dos outros homens, o método dialógico de Sócrates não ensinava nada, apenas gerava perplexidades e revelava a contradição de opiniões mal elaboradas.

Na interpretação de Arendt, a definição socrática do pensamento como “diálogo silencioso da alma consigo mesma” é uma confirmação incontestável de que a pluralidade dá-se, antes de tudo, na interioridade da consciência. O homem não existe no singular, nem mesmo quando está só consigo mesmo. Essa dicotomia do ego pensante que ocorre a medida que a reflexão se instaura, como se fosse um outro eu, é o signo da consciência moral. Daí a premente necessidade de coerência do eu consigo mesmo tornar-se uma regra de orientação moral a qual ninguém escapa. Parfrasendo Sócrates no *Górgias* (Platão, 2002, p. 180) – é preferível que multidões de pessoas discordassem de mim do que eu sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo, e a contradizer-me.

Quando o pensador é chamado de volta ao reino das aparências, por meio das solitudes do mundo, o “dois-em-um” do pensamento se desfaz e ele recupera sua unicidade. Todavia, a “regra de coerência” imposta pelo próprio ato pensar é a amizade, pois seria contraditório alguém se satisfazer em conviver com um inimigo. A única exigência para que o pensar ocorra é o cuidado para que os interlocutores do diálogo estejam em harmonia, já que pensar é estar em concordância consigo mesmo. O princípio da identidade do ego pensante reside na harmonia e na concordância da diversidade. A singularidade não subsiste a não ser em concordância com a pluralidade. “Se prezo o amigo que me acompanha e que se faz audível e presente quando, a sós, paro para pensar, cumpre que eu respeite *certos limites*, que não abra exceções em proveito próprio, que não me imponha uma contradição ao valer-me de máximas que eu não poderia tornar públicas” (DUARTE, 2000, p. 353, meu grifo).

Apesar da dualidade do pensamento (*Thinking*) ser a chave através da qual Arendt chega à consciência moral como um fato do ego pensante, ela não reduz o pensamento à consciência moral. O que Arendt quer mostrar é que o pensamento, em sua tarefa solitária de reflexão, é a fonte da lei moral, tornando-se, portanto, a possibilidade do exercício de uma razão prática. A moralidade (*Moralität*) é uma consequência direta da faculdade de pensar, e não o contrário. É somente no ato de pensar que as solitudes da vontade poderão ser afirmadas ou negadas. Ainda que o pensar se realize afastado do mundo das aparências, ele não pode eximir-se de sua tarefa moral e política. O diálogo interior ao pensar se projeta e se completa no diálogo exterior com os outros homens, na pluralidade da esfera pública.

Assim, o caráter liberador da consciência moral acontece quando o pensamento, no momento de pensar sobre os atos e as palavras, antecipa, por temeridade, a testemunha que possa contradizê-lo. Por isso a consciência é o juiz a que ninguém escapa. No entanto, essa lógica interna ao pensamento não pode garantir que os homens se abstenham de praticar o mal. “Se apenas o pensamento fosse condição suficiente para condicionar os homens contra a prática do mal, não compreenderíamos por que Arendt insistiu, também, na importância do juízo, e, assim, na *conexão entre ambas as faculdades humanas*” (DUARTE, 2000, p. 354, meus grifos). Arendt sabia que, mesmo que não fosse possível afirmar universalmente o que os homens deveriam fazer, pelo menos, seria possível afiançar o que eles de fato não deveriam fazer – numa espécie de *ética negativa*⁴³, que se contra fundada na pluralidade

⁴³ Ao que parece, Hannah Arendt desenvolveu, ainda que de modo incipiente, os princípios de uma ética que se pauta na interdição da prática do mal. Ela não diz o que deve ser feito, mas apenas alerta para aquilo que não se deve fazer a fim de que não se tenha de fugir à companhia dos outros e de si mesmo. Trata-se de uma ética cuja negatividade poderia ser associada à formalização do “não deveis” presente na Torá dos judeus.

humana. Talvez, essa poderia ser a maneira mais adequada de responder à pergunta sobre “o que estamos fazendo?”. A vigilância moral iniciada na e pela a faculdade de pensar, por meio da pluralidade interior do “dois-em-um” do pensamento, deveria ser fortalecida e projetada para a esfera pública, na qual as manifestações do pensamento se revelam em atos e palavras, expondo-se, por conseguinte, ao julgamento dos outros homens.

4.10 As conexões *hilemórficas* entre pensamento e julgamento:

Nesse intuito seria necessário, portanto, conectar o pensamento à faculdade do juízo, uma vez que esta exige a manifestação do pensamento – numa espécie de *hilemorfismo*⁴⁴ político – no qual as formas de juízo atualizariam as potencialidades contidas nos conteúdos do pensamento. Assim como a forma (*morphé*) antecede e pressupõe a matéria (*hýle*) na ontologia aristotélica, de maneira semelhante o pensamento poderia ser visto como um “ser” em potência (*dýnamis*) que deve passar ao ato (*enérgeia*) por intermédio do juízo. Apesar dessa articulação interpretativa não se encontrar nos textos de Arendt, os sentidos restritos de “ato”, como operação que emana do homem ou de um poder específico dele; e de “potência”, como capacidade de realizar mudança em outra coisa ou em si mesmo (ABBAGNANO, 2000, p. 90 e 782), podem muito bem servirem de ferramentas hermenêuticas para a compreensão dessa relação entre pensamento e juízo. E ainda mais porque a realidade objetiva do pensamento só pode ser efetivada à medida que vai assumindo a forma do juízo que lançamos sobre o mundo das aparências.

Quanto à filosofia política de Kant, Arendt deixou claro que não poderia estar fundamentada na *Crítica da Razão Prática* (*Kritik der Praktischen Vernunft*), visto que esta lida com pressupostos universais e necessários, referidos ao homem enquanto *ente racional* e não aos homens em sua singularidade e pluralidade. Por isso, em sua interpretação, a *Crítica da Razão Prática* mostrava-se inapropriada para servir de paradigma à elaboração do juízo político – pois este se ocupa com as contingências do mundo das aparências (ARENDDT, 1993, 21). Mesmo reconhecendo que a razão prática restringe ou anula a pluralidade (ARENDDT, 1993, 29), Arendt assevera que “Kant está consciente que discorda da maioria dos filósofos ao afirmar que o pensamento, muito embora seja uma ocupação solitária, depende dos outros

⁴⁴ O conceito de *hilemorfismo* aqui empregado guarda certas semelhanças com o sentido que Aristóteles desenvolveu na *Metafísica* (1969), como elemento integrante de sua teoria ontológica. Porém, trata-se mais de uma apropriação arbitrária e violenta, aos moldes arendtianos, cujo objetivo é tentar encontrar “trilhas” que conduzam ao esclarecimento das possíveis conexões entre pensamento e juízo.

para ser possível” (ARENDDT, 1993, 54). Em sentido pleno, a razão não foi feita para isolar-se a si própria, mas para entrar em comunhão com os outros (ARENDDT, 1993, 116 e 117). Manobrando com os textos kantianos, parece que nas *LFPK* Arendt procurava demonstrar a dimensão política da Crítica do Juízo através da “lupa” proveniente do § 53 da *Antropologia de um ponto de vista pragmático (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht)*, no qual Kant assevera que:

Uma das pedras-de-toque subjetivamente necessárias da correteza de nosso juízo e, conseqüentemente, do caráter são de nosso entendimento é o fato de remetermos nosso entendimento ao entendimento dos outros, e não simplesmente nos isolarmos no âmbito de nossas próprias experiências, proferindo quase-juízos públicos baseados tão somente em nossas ideias privadas (ARENDDT, 1993, p. 117)

A partir da leitura do livro – *Die Grossen philosophen* – que Karl Jaspers dedicou a Kant, Arendt intuiu o potencial político presente na *Crítica do Juízo*, ou mais precisamente, na primeira parte sobre a *Analítica do Belo*, que trata do juízo reflexionante estético. Como a segunda seção da *Crítica do Juízo* trata da faculdade de julgar reflexionante teleológica, Arendt rapidamente a recusou por considerá-la também inadequada para o trato dos juízos políticos. Essa parte da *Crítica do Juízo* não lida com o julgamento dos fenômenos particulares e seu tema é a natureza – embora Kant compreenda a história como parte da natureza – trata-se da história da espécie humana na terra, ademais, sua intenção não é encontrar um princípio para o juízo, mas para a cognição (ARENDDT, 1993, 22).

A hipótese central que perpassa as *LFPK* é a de que, na vasta literatura kantiana, o núcleo potencial do que poderia ser chamado de filosofia política de Kant encontra-se na *Analítica do Belo*. De acordo com Arendt, os mais significativos “vislumbres políticos” (ARENDDT, 1993, 28) da filosofia política, que Kant teria escrito indiretamente, são expressos na *Analítica do Belo* através dos conceitos de “juízo estético reflexionante”, “*sensus communis*”, “mentalidade alargada”, “comunicabilidade”, “desinteresse”. Arendt ampliou o potencial político desses conceitos desconectando-os da malha estrutural e sistemática que organiza o pensamento kantiano em suas três críticas.

É nesse contexto que se apresentam as grandes diferenças entre os pensamentos de Martin Heidegger e Hannah Arendt. Para ela, por exemplo, a “experiência orientadora” do pensamento não deve ser a *ipseidade (selfhood)* (ARENDDT, 1978, p. 207), como propusera Heidegger, mas a amizade (*amity*), isto é, as relações do homem consigo mesmo e com os

outros. Falando sobre a amizade Aristóteles observou que “o amigo é um outro eu” (*self*), com o qual mantemos o diálogo do pensamento (*ibidem*). Não sem razão Arendt (*ibidem*) afirmou que “o que Sócrates descobriu é que podemos conviver conosco próprios, bem como com os outros, e que os dois tipos de convivência estão de certa maneira inter-relacionados”.

Desse modo, as preocupações de Arendt estão sempre voltadas para as graves consequências que derivam da perda da pluralidade. O motor perpétuo do pensamento é a concordância do eu consigo mesmo na interioridade da consciência, que antecipa pluralidade da esfera pública. Ao contrário de Kant, Heidegger não teria percebido a pluralidade que é inerente ao ato de pensar, quando estabeleceu a diferença entre a existência autêntica⁴⁵ e a existência inautêntica do *Dasein*. Para Heidegger, a vida propriamente autêntica do *Dasein* prescindia dos objetos e dos negócios do mundo das aparências – reino das opiniões erradas ou confusas – pois somente no *bíos theoretikos* o ser-á encontraria sua verdadeira morada. Isso levou Arendt a considerar que:

Heidegger tomara-se incapaz de reconhecer as possíveis implicações políticas e éticas das capacidades de pensar e julgar, tanto porque não reconhecera a pluralidade da vida do espírito, que não se deixa reduzir apenas ao pensamento, quanto porque não reconhecera a pluralidade que marca internamente a atividade de pensar, que, para Arendt, é sempre um *diálogo* entre eu e mim mesmo. (DUARTE, 2000, p. 341)

Enquanto o pensamento lida com invisíveis, isto é, com representações de coisas que estão ausentes; o julgamento volta-se sempre a particulares e coisas que estão à mão (ARENDR, 1978, p. 211). O julgar significa, por um lado, a capacidade do espírito subsumir o individual e particular sob uma regra geral e universal; no entanto, pode estar ligado também ao *initium* de algo novo, “sempre que somos confrontados com o que nunca vimos e a respeito de que nenhum critério nos está disponível” (DUARTE, 2000, p. 357). Hannah Arendt encontrou a *forma* desse julgar sem critérios no conceito de juízo estético presente na *Analítica do Belo*, da terceira crítica de Kant.

Ao contrário dos juízos determinantes – que produzem conhecimentos objetivos – os estéticos não se referem a conceitos, mas à representação de objetos, isto é, às exigências e estados subjetivos do homem. Por isso, os juízos estéticos afastam-se não só das condições que predominam para o conhecimento teórico da Natureza, mas também, das que estabelecem o discernimento moral – em sua forma apodítica e categórica – que necessita da adesão da

⁴⁵ A autenticidade (*Eigentlichkeit*) é tomada por Heidegger no sentido etimológico literal, em conexão com o adjetivo próprio (*eigen*). Autêntico é o ser-á que se apropria de si, isto é, que se projeta na base da sua possibilidade mais sua (Cf. VATTIMO, 1996, p. 45).

vontade ao princípio racional da ética deontológica, cujo postulado é a liberdade (NUNES, 2006, p. 49). De acordo com Kant, a *experiência estética* se manifesta através dos juízos estéticos (ou de gosto), que se fundamentam numa satisfação interior e desinteressada, de caráter contemplativo, proveniente das representações ou intuições desligadas dos conceitos do Entendimento (*ibidem*).

Na acepção propriamente kantiana, o prazer que provém da *experiência da beleza* é diferente do prazer sensível em geral, pois aquele é universalizável, isto é, tende a se universalizar, na medida em que essa experiência pode ser reconhecida como algo valioso pelas demais consciências, que também poderão fornecer seus assentimentos. O juízo estético – que é formalizado por um indivíduo – assume a possibilidade de certa universalização, porque o objeto de sua experiência pode ser experimentado de igual modo por outrem. Isso mostra que o prazer desinteressado não é uma satisfação confinada ao que particulariza os indivíduos, mas tem profunda dependência da capacidade de sentir e pensar, comum a todos os homens (*ibidem*). Nas próprias palavras de Kant: “é belo o que é reconhecido sem conceito como objeto de uma satisfação universal”.

A satisfação universal que provém do sentimento do Belo não é motivada pelas inclinações do sujeito, nem por seus interesses e desejos. Na verdade, para que esse sentimento ocorra é necessário que as condições idiossincráticas que determinam os indivíduos sejam suspensas, pois só assim o livre julgamento dos expectadores seria garantido. Apesar de todos os juízos estéticos serem juízos singulares, quando afirmamos que algo é belo, pretendemos que esse juízo esteja afirmando algo que pertence ao objeto realmente, ou seja, não dizemos “isto é belo para mim”, mas sim “isto é belo”, esperando que os outros concordem com esse julgamento.

Então, o juízo estético pode ser tomado como uma asserção que pretende validar-se universalmente, porquanto apresenta uma expectativa de que aquilo que foi julgado belo seja, de fato, belo. Para Immanuel Kant, essa expectativa se torna possível devido ao fundamento do juízo estético, que seria a vinculação universal – que é realizada pela faculdade da imaginação (NUNES, 2006, p. 50) – entre o belo e o sentimento de prazer. E, como certos objetos despertam em grande quantidade de indivíduos o mesmo sentimento de prazer, é possível supor a existência de certa universalidade nos juízos estéticos, como se (*als ob*) fossem de fato universais.

Com isso, Arendt percebeu que “Kant abriu caminho para a valorização da aparência, que Platão não poderia aceitar” (NUNES, 2006, p. 50). O mais importante nessa valorização

era o reconhecimento do juízo reflexionante estético como uma faculdade que julga os fenômenos particulares, sem, contudo, subsumi-los a regras gerais de maneira apriorística. “Arendt recorre aos juízos reflexionantes estéticos porque encontra nas formulações kantianas, tal com as interpreta, elementos teóricos decisivos para a elucidação dos procedimentos do espírito envolvidos na formação e enunciação dos juízos políticos” (DUARTE, 2000, p. 358). Seguindo Kant, em muitos aspectos, Arendt atribuiu ao juízo reflexionante estético, e não só ao pensamento, a capacidade de reconhecer e pensar as situações particulares em sua especificidade. Essas “situações de fronteira” teriam o poder de revelar, por meio das ações e do discurso, quem somos e até que ponto poderíamos ser, verdadeiramente, amigos de nós mesmos e das outras pessoas.

A generalidade abstrata do pensamento só se conecta à particularidade concreta dos eventos mundanos na medida em que o ego pensante formula e responde essa questão crucial, isto é, no momento em que a exigência de refletir sobre um evento particular do mundo estabelece a interação entre pensamento e juízo, habilidades distintas entre si, porém complementares. (DUARTE, 2000, p. 366)

A interpretação política da *Crítica do Juízo*, que Arendt realizou nas *LFPK*, é marcada por grandes manobras hermenêuticas, como é caso da tradução do conceito de *allgemein* para e noção de validade “geral”, ao invés de “universal”. Essa estratégia limitadora da amplitude do conceito de *allgemein* foi necessária porque o foco de Arendt estava dirigido para a pretensão de universalidade subjetiva dos juízos reflexionantes estéticos, e com eles os juízos políticos. Na verdade, o juízo reflexionante – que Arendt (1993, p. 124) denominou de “atividade persuasiva” – pode apenas almejar a concordância potencial das outras pessoas, pois nunca podemos forçar ninguém a concordar com nossos julgamentos, a não ser através da persuasão argumentativa. Daí a questão do discurso e da permanência da esfera pública terem uma importância central no pensamento político de Hannah Arendt.

Do ponto de vista gnosiológico, os juízos reflexionantes estéticos e os políticos não podem ser enquadrados aos parâmetros de verdadeiro ou falso que regem os juízos determinantes, pois não determinam nenhuma propriedade objetiva dos fenômenos particulares a que são referidos. Os juízos reflexionantes estéticos e políticos têm de produzir seus parâmetros de “validade geral” a partir da observação dos próprios fenômenos particulares, “de baixo para cima” (DUARTE, 2000, p. 359), para depois serem refletidos de volta aos mesmos fenômenos, numa espécie de efeito bumerangue. O particular e o universal se encontram no objeto da apreensão estética, sobre o qual a faculdade de julgar faz suas

asserções. O juízo reflexionante estético não se apoia em quaisquer conceitos *a priori*, dispondo apenas de um prazer meramente contemplativo ou satisfação inativa (*untätiges Wohlgefallen*) (ARENDDT, 1993, p. 23).

Os juízos políticos, à semelhança dos juízos reflexionantes estéticos, são totalmente desvinculados de interesses cognitivos, pois com eles não é possível dizer o que são os eventos particulares em sua aparição, mas, tão somente o que significam aos seus expectadores. Nesses termos, Arendt destacou o caráter livre e desinteressado dos juízos políticos, que representam os posicionamentos assumidos por quem se defronta com os eventos, em sua manifestação fenomênica singular – “que nos satisfaz e instiga imediatamente, em função do modo mesmo como nos aparece” (ARENDDT, 1993, p. 119). Para Arendt, o que realmente importa no aparecer dos eventos é que seus expectadores não se tornem indiferentes à sua ocorrência, mas que assumam a responsabilidade intransferível por seus julgamentos e atitudes diante da aparição desses fenômenos.

O pensamento que é conformado (*sisthematizesthe*) no juízo – durante a elaboração do parecer (*judgment*) sobre os fenômenos do mundo das aparências – trata os acontecimentos históricos tendo em vista sua *ipseidade*, ou seja, sua “contingência exemplar”, buscando-lhe o significado no prazer de reflexão que ele suscita, no momento mesmo de sua contemplação, sem qualquer projeção escatológica, visto que não há garantia nenhuma de repetibilidade. Desse modo, a única previsibilidade possível, proveniente do *hilemorfismo* da política, por assim dizer, só poderia ser transcrita no registro da promessa, através da qual os homens se comprometem entre si, em completa incerteza. Por isso, a política nunca deixará de ser uma esfinge que os homens são obrigados a decifram.

Enfim, as conexões *hilemórficas* existentes entre pensamento e julgamento podem abrir “trilhas” significativas, através das quais seria possível chegarmos a inúmeras perspectivas do método do pensamento de Hannah Arendt. No entanto, sem ultrapassarmos os limites do que compete ao escopo desse trabalho, caberia salientar que Arendt nunca desejou dar uma *forma* definitiva ao seu próprio pensamento, considerando-o como uma simples tentativa, que se orienta apenas pelos princípios da liberdade. Por isso, quem sabe o método do pensamento político de Arendt, com suas múltiplas perspectivas, não possa ser visto como *o initium* de uma filosofia da liberdade?

CONCLUSÃO:

O método do pensamento político de Hannah Arendt é extremamente heterodoxo e poliformal, o que, por si só, já dificulta o trabalho de qualquer pesquisador. Por outro lado, qualquer tentativa de investigá-lo esbarra em sérias dificuldades, a começar pelo problema de que Arendt deixou poucas pistas que pudessem esclarecer seu *modus philosophandi* de tratar os fenômenos políticos. As dificuldades interpretativas aumentam, quando levamos em consideração que Arendt não concluiu sua obra da maturidade *A Vida do Espírito (Life of the Mind)*, o que leva grande parte de seus intérpretes a afastarem-se desse campo de pesquisa, considerando-o nebuloso e arriscado.

Entretanto, talvez seja possível contornar essas dificuldades hermenêuticas na medida em que elegemos os procedimentos e as perspectivas do método arendtiano a serem exploradas, afastando e silenciando outras – o que já faz parte do jogo das aparências. Trata-se, portanto, de uma espécie de quebra-cabeças (*jigsaw*) que pode ser montado de diferentes maneiras, sem que se esgotem suas possibilidades. Ao contrário do que se poderia supor, essa estratégia não invalidaria a investigação, pois a própria Arendt nunca pretendeu dar uma *forma* definitiva ao seu pensamento, não esquecendo, também, que isso é coerente com sua crítica e oposição à forma do pensamento sistemático.

Assim, o primeiro capítulo desse trabalho – *A genealogia dos modos de pensar* – iniciou a investigação do método do pensamento político de Hannah Arendt a partir da constatação de como o ineditismo do fenômeno totalitário levou-a a ter que elaborar uma nova forma de lidar com os acontecimentos históricos. Na tarefa de tentar jogar luz no surgimento desses eventos políticos, sem precedentes na história política do Ocidente, Arendt lançou a crítica metodológica aos procedimentos historiográficos advindos da mentalidade teórica positivista do século XIX, que reconheciam a existência de uma “necessidade histórica” presidindo o desenvolvimento do fluxo dos acontecimentos.

A crítica arendtiana à historiografia tradicional pôde ser vista a partir da maneira que ela compreendia a relação entre pensamento e existência. Através de uma leitura kierkegaardiana foi possível concluir que não há conhecimento desvinculado e alheio às contingências irrecusáveis da vida, pois a existência é a base iniludível de onde parte, e para o qual se dirige, todo conhecimento. Para Arendt, portanto, o conhecimento não inicia como um conceito dialético do ser puro que deva passar necessariamente para sua antítese, mas tem a existência como seu *fator primordial*.

O tratamento que Arendt deu aos acontecimentos históricos e políticos, envolvidos no surgimento dos regimes totalitários, assume mais os contornos de uma *genealogia dos modos de pensar* do que uma recomposição da história dos fatos. Isso porque as condições de aparecimento destes regimes políticos são sempre precedidas por determinadas maneiras de pensar, individual e institucional, que já os antecipam e facilitam o seu surgimento.

Em busca de uma nova metodologia, que superasse os problemas advindos da maneira tradicional de se pensar os fenômenos históricos, Arendt desenvolveu a “metodologia do contador de estórias” (*storyteller*). Trata-se de uma alternativa procedimental à insuficiência dos procedimentos historiográficos convencionais, pois quando o pensamento e a realidade entram em conflito, contar ‘estórias’ (*stories*) pode ser o meio mais adequado de remeter-nos à realidade, que os nossos conceitos abstratos não podem mais compreender. A *forma narracional* desse procedimento baseia-se em motivações estéticas, nas quais o efeito catártico é responsável por acionar um processo de reconhecimento e reexperimentação dos acontecimentos passados, o que promove um todo significativo à rede dos atos individuais que compõem a história.

Por outro lado, o procedimento metodológico do *storyteller* também guarda profundas semelhanças com a figura do *coleccionador de pérolas (perlenfischerei)* na crítica literária do filósofo Walter Benjamin. Para esse filósofo, o mergulho no passado não significava o desejo de reconstrução fiel de um tempo perdido, mas o reconhecimento da intransponível fragmentalidade do pensamento ao referir-se a acontecimentos encerrados. Daí sua teoria literária dar ênfase ao papel, quase teofânico, das citações. Por isso caberia ao historiador, ao debruçar-se sobre os fragmentos da história, não uma forma de resgate, mas de *recriação do passado*.

O caráter heterodoxo desses procedimentos deriva da tentativa de superar os problemas provenientes da *compreensão* dos fenômenos históricos. Arendt estava ciente que *compreender* não poderia significar a reconstituição lógica da ordem causal da história, na qual os acontecimentos estariam necessariamente determinados. Primeiro, porque ela contestava a teoria de que a verdade, racionalmente descoberta, pudesse corresponder à realidade fenomênica em sua integralidade; segundo, porque a partir de seu ponto de vista, a *compreensão* jamais poderia chegar a conclusões indubitáveis, pois não passaria de uma tarefa interminável de criação de sentidos, presa à esfera da experiência humana, de maneira singular e passional. Diante disso, a alternativa mais coerente que se despontou à Arendt, foi o

tratamento da história como um *fenômeno monumental*, isto é, um “objeto” de fonte inesgotável, a qual todas as gerações têm de recorrer, para recontar seu próprio passado.

O segundo capítulo – *A teoria política positiva* – teve por objetivo mostrar o caráter propositivo do método do pensamento política de Arendt, ou seja, visa desenvolver não só os aspectos combativos da teoria política arendtiana, mas, acima de tudo, esclarecer a articulação metodológica de seus conceitos nucleares. Para tanto, o objetivo da investigação se deslocou para o exame da obra *A Condição Humana (The Human Condition)*, de 1958.

Hannah Arendt deixou claro que o tema central de *A Condição Humana* é o estudo das manifestações mais elementares da condição humana, isto é, as que decorrem da ação humana no mundo (*vita activa*), deixando de lado, pelo menos nesta etapa de seu pensamento, as questões ligadas à vida teórica ou contemplativa (*bios theoretikós*). “O que estamos fazendo?” Era a pergunta que deveria ser respondida, sem recorrer aos paradigmas teóricos que a tradição de pensamento político-filosófico nos legara.

A Condição Humana foi o resultado de uma reelaboração e aprofundamento do planejamento inicial de Arendt, que visava investigar a presença de elementos totalitários no marxismo, ou pelo menos, a forma como a doutrina marxista pôde ser utilizada e mal-utilizada por aquela nova forma de governo totalitária. Apesar da atitude de Marx com respeito à tradição de pensamento político ter sido uma atitude de rebelião consciente, seu pensamento ainda permaneceu estritamente no interior de um “quadro de referência tradicional”, o que mostrava sua insuficiência para responder os dilemas políticos do presente.

A ênfase que Arendt deu ao fato de o totalitarismo não ter precedentes refletia sua convicção de que seus elementos eram “subterrâneos”, não conectados com as grandes tradições políticas e filosóficas do ocidente. Para ela estava claro que o conceito de causalidade não poderia responder satisfatoriamente a questão do surgimento dos eventos da história. Na verdade, o que estava em jogo para Arendt era a tentativa de lançar as bases teóricas para uma *nova ciência da política*.

Então, Arendt desenvolveu em *A condição humana* duas análises de caráter eminentemente fenomenológico. Ela assumiu os riscos de elaborar uma resposta à questão “do que estamos fazendo”, sem apoiar-se no legado da tradição da filosofia moderna. Era preciso “pensar sem amparos” (*Denken ohne Geländer*), ou pelo menos, apropriar-se sem reservas das ferramentas teóricas dessa mesma tradição, atribuindo-lhes, entretanto, novo sentido e finalidade. A primeira dessas análises dizia respeito ao estudo das capacidades humanas mais fundamentais, que decorrem da condição humana. Na segunda parte de sua

análise, Arendt pesquisou as origens históricas da alienação no mundo moderno e suas consequências para os rumos da sociedade humana.

A partir de uma leitura particular do pensamento de Heidegger e da filosofia da linguagem, presente na teoria literária de Walter Benjamin, Arendt “perfurou” camadas cada vez mais profundas do discurso conceitual, com o objetivo de revelar (*thaumadzein; offenbarung*) novas potências de sentidos, à luz das exigências e solitudes do presente. Seu interesse era fazer com que os tesouros culturais do passado, considerados mortos ou perdidos, voltassem a nos falar, só que de maneira totalmente inusitada.

A partir do procedimento hermenêutico de perfuração conceitual, Arendt chegou às três categorias fundamentais: trabalho (*labor*), fabricação (*work*) e ação (*action*). São atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra. Arendt almejava reconsiderar a importância da *vita activa*, que tinha sido menosprezada pela tradição filosófica desde Platão.

Hannah Arendt definiu o *trabalho (labor)* como uma atividade inerente ao corpo humano no que se refere à exigência de manter-se vivo. É a condição de vida comum a homens e animais, sujeitos às necessidades de prover a própria fonte de subsistência. Daí a recorrente denominação de *animal laborans* para a espécie humana, enquanto composta de seres que precisam a qualquer custo, prover sua própria subsistência.

Sobre a categoria da *fabricação (work ou fabrication)*, Arendt a entendeu como a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. A atividade de fabricação produz o mundo humano como um artefato, preso à lógica estratégica dos meios e fins, um mundo artificial de coisas, objetivamente diverso de qualquer ambiente natural. A atividade de *fabricação* e seu produto, o artefato humano, emprestam certa *permanência e durabilidade* à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano.

Quanto à categoria da *ação (action)*, Hannah Arendt deixou claro que é a única atividade que se exerce entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, correspondendo à condição humana da *pluralidade*, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana relacionam-se com a política, porém somente a *pluralidade* é a condição específica de toda a vida política. A ação é marcada pela imprevisibilidade e irreversibilidade, e só encontra a mínima condição de segurança e controle através do *perdão* e da *promessa*. Eis a esperança da política.

O terceiro capítulo – *Filosofia da vontade e ação política* – examinou a *forma* que o método do pensamento de Arendt tratou do papel da *Vontade* enquanto faculdade animadora da ação política. A partir da apropriação dos fundamentos da metafísica da vontade de Duns Escoto, Hannah Arendt chegou ao conceito de *Vontade*, entendida não como possibilidade de escolha entre alternativas já dadas, mas como capacidade de iniciar algo novo.

Nesse contexto, Arendt pôs em curso um procedimento de apropriação e reutilização conceitual que se destinava a resgatar o papel político da liberdade. Ela encontrou na obra de Duns Escoto a chave interpretativa que lhe permitiu compreender a relação entre vontade e ação política, diferentemente do modo preconceituoso que foi transmitida pela tradição. Arendt retirou os conceitos de Escoto de sua estrutura lógica de origem, com o intuito de reaproveitá-los, com novas potencialidades de sentido, de acordo com os interesses de sua interpretação.

Para Hannah Arendt, Duns Escoto teria sido o primeiro pensador que conseguiu captar de maneira correta e original os aspectos específicos do fenômeno do Querer. Escoto afirmou a autonomia e a primazia da *Vontade* sobre o *Intelecto*, antes mesmo de Immanuel Kant ter lançado as bases de sua *Crítica da Razão Prática*. Contrariando a tradição escolástica, Escoto ampliou a importância da *Vontade*, tornando-a uma faculdade independente, tão ou mais importante que a Inteligência, chegando a considerar que até mesmo Deus age contingentemente.

Arendt realizou uma análise conceitual da história do conceito de *Vontade*, com o objetivo de verificar como esse conceito foi sendo modificado ao longo do tempo. Na Antiguidade Clássica, a faculdade da *Vontade* pôde ser pré-figurada através dos conceitos aristotélicos de *proáresis* e *boúlesis*. Para Aristóteles a *pró-airesis* ou *airesis* (escolha) significa fazer a escolha entre duas possibilidades já dadas, como alternativas a que se deve optar. Por outro lado, o termo *boúlesis* foi usado historicamente em dois significados: o primeiro, da filosofia clássica, como princípio racional da ação, que é o apetite racional, compatível com a razão, e distinto do apetite sensível, que é o desejo; o segundo, foi desenvolvido por Santo Agostinho, como princípio da ação em geral, que tornou a vontade responsável por todos os atos dos homens, ou seja, todos os atos nada mais seriam que vontade. O livre arbítrio (*liberum arbitrium*) foi a terminologia que a tradição latina correpondeu à palavra grega *proáresis*.

Duns Escoto se opôs tanto a tradição clássica quanto à agostiniana, que entendiam a vontade como simples possibilidade de escolha. Ele também questionou a tradição

intelectualista de Tomás de Aquino, que considerava o *Intelecto* superior e condutor da *Vontade*. Com a finalidade de mostrar a falácia dessas compreensões, Duns Escoto desenvolveu o caráter metafísico da *Vontade*. Foi a partir de uma leitura heterodoxa da “doutrina da beatitude sobrenatural” de Anselmo de Cantuária, que ele realizou definitivamente o processo de desnaturalização da *Vontade*, demonstrando que há uma dicotomia interna à *Vontade*, que a polariza enquanto *Vontade* propriamente dita ou enquanto inclinações da Natureza. Quando a Natureza age não há *Vontade*, e quando a *Vontade* age não há Natureza.

Para Escoto, portanto, Natureza e *Vontade* são dois princípios opostos. Isso implica em dizer também que a *Vontade* pode ser capaz de transcender a quaisquer determinações da natureza, até mesmo as provenientes do próprio *Intelecto*. Há, portanto, duas espécies de causalidades em ação no mundo, uma, segundo a natureza, outra, segundo a liberdade. Assim, à *vontade* genuinamente livre, isto é, àquela que se autodetermina, dá-se o nome de liberdade.

Escoto chegou a essas conclusões a partir de um aprofundamento crítico do ideal científico que foi desenvolvido por Aristóteles. Com o interesse de proteger a fé da ciência, Escoto acabou separando definitivamente essas esferas, tornando-as irreconciliáveis. A ciência só poderia declarar-se sobre os fenômenos da Natureza, assim com a fé deveria se restringir às questões espirituais. O Doutor Sutil soube, brilhantemente, usar a ciência contra ela mesma.

Arendt foi fortemente influenciada pelas reflexões escotistas, ainda mais porque, em Escoto, ela encontrou o primeiro filósofo que resgatou a importância da contingência. Para Arendt, a quintessência do pensamento de Escoto é a contingência. E esta é o preço pago de bom grado pela liberdade. Aquilo que homem pode ou não fazer, pois nele se inter cruzam Natureza e *Vontade*.

Assim, coube ao trabalho interpretativo de Arendt efetuar a passagem desse registro teológico da liberdade para a dimensão meramente mundana dos negócios humanos. Tratava-se, em última instância, de realizar um movimento interpretativo que vai da filosofia da *vontade* para a liberdade da ação política. Essa passagem, que vai do isolamento interior dos indivíduos, em sua tarefa solitária de querer, para o reconhecimento do agir em pluralidade, é marcada pela adoção de um processo de secularização da liberdade. Por isso que, para Arendt, a liberdade enquanto relacionada à política, não é um fenômeno político da *vontade*, mas a condição política da liberdade, isto é, a capacidade de gerar *novos inícios*.

O último capítulo – *Pensamento e julgamento: o hilemorfismo da política* – tratou de examinar as possíveis relações *hilemórficas* existentes entre a faculdade de pensar e a faculdade de julgar. Do ponto de vista metodológico, tratava-se de um acerto de contas de Arendt com suas próprias posições anteriores – uma vez que ela combateu o afastamento entre a *vita contemplativa* e a esfera dos negócios humanos. Desde então, ela passou a perguntar-se se o pensar não poderia afinal guardar uma relação íntima com a política.

No primeiro tomo de *A Vida Espírita – O Pensar* – Arendt problematizou a faculdade de pensar, retomando pela via da subjetividade a crítica à tradição da filosofia política que foi iniciada em *A Condição Humana*. Sua preocupação com as atividades do espírito tiveram duas origens: a primeira, no “impulso imediato” proveniente do julgamento de Adolf Eichmann, do qual resultou o polêmico conceito de “banalidade do mal”; a segunda, dizia respeito aos problemas morais e filosóficos que esse julgamento desencadeou acerca do fenômeno do mal.

Apesar de inicialmente ter seguido a trilha aberta por Immanuel Kant – apoiando-se no conceito de mal radical – Hannah Arendt foi gradativamente percebendo que se encontrava diante de um fenômeno inédito, que contrariava as categorias de pensamento da tradição filosófica, comumente aceitas para pensar a questão do mal. O surgimento dessa nova modalidade de mal não visava o domínio despótico dos homens, mas um sistema em que todos os homens se tornassem supérfluos.

Em *Origens do totalitarismo* Arendt desenvolveu a ideia de que o mal, em sua versão política, é “não-punível” no sentido de que nenhuma punição pode ser adequada ou mensurada diante dos terrores sem limites infligidos pelos regimes totalitários. Na obra *A condição humana* ela apresentou a noção de que este mal é “não-perdoável”, pois não há possibilidade de perdão devido a amplitude dos acontecimentos do *Holocausto*. Em *Sobre a revolução* e *Eichmann em Jerusalém* ela tratou da “superfluidade do mal” proveniente dos regimes totalitários: “quando os motivos tornam-se supérfluos, o mal é banal”.

A banalidade do mal é marcada pela irreflexão. No entanto, a “ausência de pensamento” não é um fenômeno que esteja necessariamente associado à ignorância ou estupidez. Isso levou Arendt a se preocupar com a diferença entre a Razão e o Intelecto. Para tanto, ela se apoiou na distinção kantiana entre *Vernunft* e *Verstand* (razão e intelecto), que implicava na constatação de que “pensar” e “conhecer” são diferentes.

Apesar de Hannah Arendt ter mantido as noções centrais da distinção que Kant realizou, na *Crítica da Razão Pura*, entre razão e intelecto, ela efetuou algumas modificações

sutis, derivadas da influência da abordagem de Heidegger sobre essa questão. Para este, o Pensar não traz conhecimento como fazem as ciências, nem tampouco produz sabedoria prática utilizável. Haveria uma distinção fundamental entre as capacidades de pensar e conhecer, pois pensar é essencialmente ligado ao filosofar e aparece da necessidade da razão (*Vernunft*) buscar e dotar de sentido (*Sinn*) à esfera fenomênica, em sua totalidade.

No contexto da distinção entre “pensamento” e “conhecimento” Hannah Arendt lançou luzes sobre o risco que ronda a atividade dos ditos filósofos profissionais que – por desconsiderarem a capacidade de reflexão dos homens comuns – afastam-se da esfera dos negócios humanos, isolando-se em sistemas filosóficos, alheios às demandas e contingências que constituem o mundo. Com essa questão surgiu a necessidade de esclarecer a diferença entre o “pensar filosófico” e o “pensar político”.

O pensar filosófico difere do pensar político porque a exigência da retirada da consciência do mundo prático torna-se uma condição para que o filosofar aconteça. Trata-se de um salto para a interioridade que é marcada pelo que Sócrates denominou de “dois-em-um” da consciência, um diálogo silencioso da alma consigo mesma. O pensar político, à semelhança do conhecer, não se afasta do mundo das aparências, a ele retornando sempre que solicitado pelas vicissitudes do mundo da vida (*lebenswelt*).

Nesse contexto, desenvolvemos a ontologia da superfície de Hannah Arendt. Era preciso resgatar a importância da *doxa* e do *sensus communis*, essenciais à dimensão política da existência humana. Arendt reconheceu que, definitivamente, o pensar político não funcionava pelos parâmetros do pensar filosófico. O pensar político é ligado ao mundo das aparências, na qual as opiniões e o senso comum dos homens é o que pode garantir a *promessa da política*.

Entretanto, Arendt percebeu que, do ponto de vista político, só o exercício da faculdade de pensar não poderia garantir que os homens se abstivessem da prática do mal. Dessa constatação surgiu a necessidade de recuperação da faculdade do juízo. Para isso ela desenvolveu uma interpretação heterodoxa sobre a *Crítica do Juízo* de Immanuel Kant. Ela encontrou na *Analítica do Belo* o paradigma de funcionamento pelo qual o juízo político deveria operar. Os juízos reflexionantes estéticos forneceram-lhe os elementos adequados à interpretação da faculdade de julgar.

Finalmente, é no interior desse quadro conceitual e interpretativo que podemos especular que Arendt projetou, de certa maneira, uma espécie de *sinolo* da política – isto é, a preciosa unidade entre pensar e julgar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **História da filosofia**. – 3ªed. – Lisboa: Editorial Presença, 1985.

ADORNO, Theodor W. **Notas de literatura / Theodor W. Adorno**. Tradução e apresentação de Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2003.

ADORNO, T.; HORKEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGUIAR, Odílio Alves. Pensamento e narração em Hannah Arendt. In: MORAES, E.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 215-226.

APEL, Karl-Otto. **Estudos de moral moderna**. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. – 10ª ed. – São Paulo: Forense Universitária, 2009 a.

_____. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. São Paulo: Relume-Dumará, 1993.

_____. **A promessa da política**. Organização e introdução de Jerome Kohn; tradução de Pedro Jorgense Jr. – 3ª ed. – Riode Janeiro: DIFEL, 2010.

_____. **A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1991.

_____. **A vida do espírito**. Vol. 1. Lisboa- Portugal: Instituto Piaget, 1977/1978.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. – 6ª ed. – São Paulo: Perspectiva, 2009 b.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. – São Paulo; companhia das Letras, 2008.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte de Macedo. – Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenberg. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **La nature du totalitarisme**. Tradução de Michelle-Iréne B. de Launay. Paris: Editora Payot, 1990.

_____. **Origens do totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **O que é política?** Tradução de Reinaldo Guarany. – 8ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009 c.

_____. **Sobre a violência.** Tradução André Macedo Duarte. – Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2009 d.

_____. *The portable Arendt.* Nova York: Penguin Books, 2000 [BAEHR, Peter(org.)].

ARISTÓTELES. **A política.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Ética a Nicômaco.** São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

_____. **Metafísica.** Tradução de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

_____. **Poética.** In: *A poética clássica.* Tradução de Roberto de Oliveira Brandão. São Paulo: Cultrix, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido:** sobre as fragilidades dos laços humanos. Tradução de Carlos Medeiros. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BEINER, R. *Interpretative essay.* In: Arendt, H. *Lectures on Kant's Political philosophy.* Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

BERNSTEIN, Richard J. *Provocation and appropriation: Hannah Arendt's response to Martin Heidegger.* Constellations, 4 (2), Blackwell Publishers Ltd, 1997.

BIGNOTTO, N. Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt. In: MORAES, E.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). **Hannah Arendt:** diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 111-123.

BIRULÉS, Josefina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt.* Barcelona: Herder Editorial, 2007.

_____. Imortalidade e história em Hannah Arendt. In: COELHO VAZ, Celso Antônio; WINCKLER, Silvana (Orgs.). **Uma obra no mundo:** diálogos com Hannah Arendt. – Chapecó: Argos, 2009. p. 107-122.

BOBBIO, N. **Estado, governo e sociedade:** para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987. (Coleção Pensamento Crítico)

_____. **Direita e esquerda:** razões e significados de uma distinção política. Tradução de Aurélio Nogueira. – São Paulo: UNESP, 2001.

BOBBIO, N.; BOVERO, M. **Sociedade e estado na filosofia política moderna.** São Paulo: Brasiliense, 1991.

BRÉHIER, Émile. **História da filosofia.** São Paulo: Editora Mestre Jou, 1931.

BRITO DOS SANTOS, Luiz Carlos. **A antropologia filosófica de Sören Kierkegaard**. Belém, 2008. 45 p. Monografia (Bacharelado e Licenciatura em Filosofia) – IFCH, Universidade Federal do Pará.

BUBER, Martin. **Eclipse de Deus**: considerações sobre a relação entre filosofia e religião. – Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas, SP: Verus Editora, 2007.

CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire. **Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt**. Paris: Payot Lausanne, 2000.

CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. **The political Thought of Hannah Arendt**. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

CINTRA, Benedito E. Leite. **Pensar com Emmanuel Levinas**. São Paulo: Paulus, 2009.

COELHO VAZ, Celso Antônio. **L'Hybris Moderne: Sécularisation, Nihilisme et Esseulement. La Critique Religieuse de l'Âge Moderne par Hannah Arendt (Vol. I, II e III)**. (Tese defendida na *École des Hautes Études em Sciences Sociales*, junho de 2004).

COELHO VAZ, Celso Antônio; WINCKLER, Silvana (Orgs.). **Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt**. – Chapecó: Argos, 2009.

COLLINS, J. **El pensamiento de Kierkegaard**. 1ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

DELACAMPAGNE, C. **História da filosofia no século XX**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

DISCH, Lisa Jane. **Hannah Arendt and the limits of philosophy**. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

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

_____. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política. In: MORAES, E.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 63-89.

EISENBERG, José. Comunidade ou república? Hannah Arendt e as linguagens do pensamento político contemporâneo. In: MORAES, E.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 166-175.

ESCOTO, Duns. ***Obras del Doctor Sutil: Cuestiones Cuodlibetales***. – edição bilíngüe; Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

FERRY, Luc. ***Philosophie et politique***. Paris: PUF, 1984.

FILHO, Agassiz Almeida; BARROS, Vinícius S. de Campos (Orgs.). **Novo manual de ciência política**. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Tradução de Paulo Ferreira Valério. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

GOBRY, Ivan. **Vocabulário grego da filosofia**. Tradução de Ivone C. Benedetti; revisão técnica Jacira de Freitas; caracteres gregos e transliteração do grego Zelia de Almeida Cardoso. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GUERIZOLI, Rodrigo. **A metafísica no tractatus de primo principio de Duns Escoto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução e introdução de Ernildo Stein. – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Sobre o humanismo**. Rio, 1967.

_____. **Introdução à metafísica**. Rio, 1969.

HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. (Orgs.). **Hannah Arendt: critical essays**. Albânia: SUNY, 1994.

HOBBS. **Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).

HORKHEIMER, M. **Teoria crítica**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HUISMAN, Denis. História do existencialismo. Tradução de Maria Leonor Loureiro. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

JASPERS, Karl. Iniciação filosófica. Lisboa: Guimaraes editores, 1987.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KOHN, Jerome. Introdução. In: ARENDT, H. **A promessa da política**. Organização e introdução de Jerome Kohn; tradução de Pedro Jorgense Jr. – 3ª ed. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2005.

_____. **Totalidade e Infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1998.

LOCKE. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

LYRA, Edgar. Arendt e Heidegger: pensamento e juízo. In: MORAES, E.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 97-110.

MABBOTT, J. D. **O estado e o cidadão: uma introdução à filosofia política**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MAQUIAVEL, N. **O príncipe**. São Paulo: Cultrix, 2008.

MARÍAS, Julián. **História da filosofia**. – 3ª ed. – Porto: Edições Sousa e Almeida, 1973.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

MEADE, Elizabeth M. *The Commodification of Values*. MAY, Larry. Socialization and Institutional Evil. In: MAY, Larry May & KHON, Jerome (Orgs.). **Hannah Arendt: Twenty Years Later**. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

MONTESQUIEU. **Do espírito das leis**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

MORAES, Eduardo J. Hannah Arendt: filosofia e política. In: MORAES, E.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 35-47.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NUNES, B. **Filosofia contemporânea**. Belém: EDUFPA, 2004.

_____. **Introdução à filosofia da arte**. São Paulo: Ática, 2006.

_____. A convergência política do ethos. In: COELHO VAZ, Celso Antônio; WINCKLER, Silvana (Orgs.). **Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt**. – Chapecó: Argos, 2009. p. 21-40.

OLIVEIRA, Manfredo. **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Ética e racionalidade moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

- PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – 3ª ed. – Belém: EDUFPA, 2000.
- _____. **Protágoras, Górgias, Fedão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – 2ª ed. – Belém: EDUFPA, 2002.
- REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**. Vol. 1, 2 e 3; São Paulo: Paulus, 1990.
- RICHARDSON, Roberto Jarry; colaboradores José Augusto de Souza Peres ... (et al). **Pesquisa Social: métodos e técnicas**. – 3ª ed. – 9. reimpr. – São Paulo: Atlas, 2008.
- RICOEUR, P. **Leituras 1: em torno do político**. São Paulo: Loyola, 1995.
- ROSENFELD, Kathrin. **Estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- ROUSSEAU, J. **Do contrato social**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).
- SARTRE, J-P. *L'Existentialisme est un humanisme*. Genève, Nagel, 1946.
- SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- TAMINIAUX, J. *Athens and Rome*. In: VILLA, Danna. **Politics, Philosophy, and terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt**. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- TASSIN, Étienne. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999.
- TEIXEIRA, Francisco José Soares. **Trabalho e valor: contribuição para a crítica da razão econômica**. – São Paulo: Cortez, 2004.
- TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. Tradução de Jaci Maraschin. – São Paulo: ASTE, 2004.
- _____. *The Religious Situation*. Traduzido por H. Richard Niebuhr. Cleveland, Meridian Books, 1956.
- VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- VETÖ, Miklos. **O nascimento da vontade**. Tradução de Álvaro Lorencini. – São Leopoldo, RS: Editora UNISSINOS, 2005.
- _____. *Le mal: Essais et Études*. Paris – France: L'Harmattan, 2000.
- WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt: ética e política**. – Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.
- WEIL, E. **Filosofia política**. São Paulo: Loyola, 1990.

WINCKLER, Silvana. Hannah Arendt: entre o discurso acadêmico e a ação política. In: COELHO VAZ, Celso Antônio; WINCKLER, Silvana (Orgs.). **Uma obra no mundo:** diálogos com Hannah Arendt. – Chapecó: Argos, 2009. p. 15-19.

WINOCK, Michel. **As vozes da liberdade:** os escritores engajados do século XIX. Tradução de Eloá Jacobina. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução e apresentação de Luiz Henrique Lopes dos Santos. – 3 ed. – São Paulo: EDUSP, 2001.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo:** a vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.