UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL – UFFS
***CAMPUS* ERECHIM/RS**
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

RODENEI STEMPKOWSKI

**ENTRE A CRÍTICA E O DELINEAMENTO DE UMA AUTÊNTICA FILOSOFIA
POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

ERECHIM-RS

2024

RODENEI STEMPKOWSKI

**ENTRE A CRÍTICA E O DELINEAMENTO DE UMA AUTÊNTICA FILOSOFIA
POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia – Licenciatura da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), *Campus* Erechim/RS, como requisito para obtenção do título de Graduado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcio Soares

ERECHIM-RS

2024

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS

Stempkowski, Rodenei

Entre a crítica e o delineamento de uma autêntica filosofia política no pensamento de Hannah Arendt / Rodenei Stempkowski. -- 2024.

117 f.

Orientador: Doutor Marcio Soares

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de Licenciatura em Filosofia, Erechim, RS, 2024.

1. Filosofia; Política; Ação; Juízo. I. Soares,

Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

RODENEI STEMPKOWSKI

**ENTRE CRÍTICA E O DELINEAMENTO DE UMA AUTÊNTICA FILOSOFIA
POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia – Licenciatura da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), *Campus* Erechim/RS, como requisito para obtenção do título de Graduado em Filosofia.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 04/07/2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcio Soares – UFFS
Orientador

Prof. Dr. Alcione Roberto Roani – UFFS
Avaliador

Prof. Dr. Celso Eidt – UFFS
Avaliador

AGRADECIMENTOS

A Deus que me deu o dom da vida.

À minha família pela compreensão e apoio incondicional de sempre.

Ao Prof. Dr. Marcio Soares, pelo interesse e estímulo ao grupo de estudos que possibilitou muitas conversas e discussões, instigando ao estudo e outras perspectivas de compreensão, assim como, também, pela disponibilidade em aceitar e orientar este trabalho, demonstrando sempre gentileza e entusiasmo.

Aos demais professores do Curso de Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), *Campus* Erechim, com os quais tive a oportunidade de me embrenhar neste estranho mundo do pensamento.

Aos colegas e amigos que fizeram desta graduação e do grupo de estudos uma atividade compartilhada e menos solitária.

Aos professores por aceitarem participar dessa banca.

A todos, muito obrigado!

“Não serei o poeta de um mundo caduco.
Também não cantarei o mundo futuro.
Estou preso à vida e olho meus companheiros.
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças.
Entre eles, considero a enorme realidade.
O presente é tão grande, não nos afastemos.
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.
Não serei o cantor de uma mulher, de uma história,
não direi os suspiros ao anoitecer, a paisagem vista
da janela, não distribuirei entorpecentes ou cartas
de suicida, não fugirei para as ilhas nem serei
raptado por serafins.
O tempo é a minha matéria, do tempo presente, os
homens presentes, a vida presente.”

Carlos Drummond de Andrade

RESUMO

Neste estudo, busca-se compreender a relação entre filosofia e política que Hannah Arendt descobre na tradição; qual a sua compreensão do que é a política e em que medida o seu empenho em compreender deixa elementos para se pensar uma nova e autêntica filosofia política. Para tanto, inicialmente procura-se mostrar que, para Arendt, há uma evidente separação entre filosofia e política, o que traz sérios danos à política e ao pensamento político, cujas consequências aparecem ao longo da história. A gênese dessa separação teria acontecido após a condenação de Sócrates, com Platão priorizando a contemplação em detrimento da ação, deformando tanto a ação, desalojando-a da liberdade nela inerente, quanto o pensamento, desalojando-o do mundo e dos significados. Em seguida, passa-se a investigar as consequências dessa separação na modernidade, de um passado que perdeu sua autoridade frente às mudanças do mundo moderno e à vitória do *animal laborans*. Por fim, investiga-se, a partir da compreensão empreendida por Hannah Arendt, acerca das atividades do espírito, principalmente do pensar e do julgar; e se é possível uma solução para o abismo aberto, realojando o pensamento no mundo, na esfera dos significados e dos assuntos humanos, compreendendo a ação e a liberdade em sua dignidade própria, passando de uma filosofia que propõe fundamentar, para uma filosofia que busca compreender. Tem-se, como pressuposto básico, a noção de pluralidade, de cada indivíduo compreendido em sua singularidade e possibilidade de empreender o novo, num mundo que é comum. Para iluminar os problemas desse estudo, foi necessário uma incursão pela obra de Arendt, em seus principais escritos e discussões, que tratam principalmente da política, da condição humana, da liberdade, da autoridade, do pensamento e do juízo político.

Palavras-chave: política; filosofia; ação; juízo.

ABSTRACT

This study seeks to understand the relationship between philosophy and politics that Hannah Arendt discovers in tradition; what is her comprehension of what politics is and to what extent her commitment in understanding leaves elements to think about a new and authentic political philosophy. To this end, the study initially seeks to show that, for Arendt, there is an evident separation between philosophy and politics, which brings serious damage to politics and political thought, the consequences of which appear throughout history. The genesis of this separation would have happened after Socrates's condemnation, with Plato prioritizing contemplation to the detriment of action, deforming the later by dislodging it from its inherent freedom, and the prior by dislodging it from the world and the meanings. Then, it begins to investigate the consequences of this separation in modernity, of a past that lost its authority in the face of changes in the modern world and the victory of animal laborans. Finally, it is investigated, based on the understanding undertaken by Hannah Arendt, about the activities of the spirit, mainly thinking and judging; and whether a solution to the open abyss is possible, relocating thought in the world, in the scope of meanings and human affairs, understanding action and freedom in their own dignity, moving from a philosophy that proposes to fundament, to a philosophy that seeks to comprehend. As a basic assumption, there is the notion of plurality, of each individual understood in their singularity and possibility of undertaking the new, in a world that is common. To illuminate the problems of this study, it was necessary to explore Arendt's work, in her main writings and discussions, which deal mainly with politics, the human condition, freedom, authority, thought and political judgment.

Keywords: politics, philosophy, action, judgment

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	A GÊNESIS DO ABISMO ENTRE A FILOSOFIA E POLÍTICA	14
2.1	HANNAH ARENDT ENTRE A POLÍTICA E A FILOSOFIA	14
2.2	A RUPTURA DA FILOSOFIA E POLÍTICA: SÓCRATES	21
2.3	PLATÃO: A RESPOSTA DA FILOSOFIA	27
3	CONSEQUÊNCIAS DA SEPARAÇÃO ENTRE A FILOSOFIA E A POLÍTICA	43
3.1	A RUPTURA COM A TRADIÇÃO	43
3.2	A CONDIÇÃO HUMANA: O QUE FAZEM OS HOMENS NO MUNDO	48
3.3	A LIBERDADE, A AÇÃO E A POLÍTICA COMO CONDIÇÃO HUMANA	55
3.4	O <i>HOMO FABER</i> DA ERA MODERNA E A ALIENAÇÃO AO MUNDO	59
3.5	A ASCENSÃO DO <i>ANIMAL LABORANS</i> E A PERDA DA DIGNIDADE DA POLÍTICA	65
4	A DIGNIDADE DAS ATIVIDADES DO ESPÍRITO	75
4.1	O PENSAR: CONDIÇÃO NECESSÁRIA QUE NÃO ACONTECE NA SOLIDÃO	76
4.2	O JULGAR: A VALORIZAÇÃO DO OUTRO	92
4.3	O PENSAR E O AGIR NA POSSIBILIDADE DE UM NOVO PERCURSO	101
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
6	REFERÊNCIAS	116

1 INTRODUÇÃO

Hannah Arendt é uma pensadora do século XX. Viveu entre os anos de 1906 e 1975; sua existência foi marcada por acontecimentos que foram determinantes para a construção de seu pensamento filosófico. Como uma alemã de origem judaica, vivenciou os acontecimentos por dentro, assistindo, testemunhando, escrevendo, engajando-se politicamente, sendo presa, fugindo, vivendo como refugiada política e apátrida por longos anos, enfim, passando por experiências das mais diversas diante do recrudescimento de uma violência que assolou a humanidade com tamanha brutalidade, que acabou por exterminar milhões de pessoas, principalmente judeus, pelos regimes totalitários nazista e stalinista. Essa condição marcaria profundamente a sua reflexão política.

Esses acontecimentos e ações de barbárie dos regimes totalitários, do terror e dos campos de concentração, evidenciaram grandes transformações do poder político do século XX. Hannah Arendt com sua singular forma de pensar tentou compreender tais acontecimentos em meio à incapacidade de julgar, agir e compreender a ação humana. Nesse sentido, Arendt nos alertou que os eventos que assolaram o mundo mostraram que a destruição de toda vida na terra não era mais somente estórias de ficção científica e que de fato a vida na terra está constantemente ameaçada; trata-se da ameaça de destruição da pluralidade e da condição humana em sua dignidade, enfim, a constatação de que toda a civilização atingiu um ponto de ruptura.

Através de seu “pensar sem corrimão”, Hannah Arendt tentou reconstituir a política, na qual a liberdade e a pluralidade humana são inerentes, ou seja, na consideração, de fundamental importância, sobre a compreensão acerca da condição humana, da ação e do pensamento; ela buscou recuperar a dignidade da política, perdida em outros tempos. São diversas as distinções conceituais presentes em sua obra, cuja preocupação central é o discernimento da vida política em seus aspectos essenciais, em oposição aos modos apolíticos ou antipolíticos de nossa existência.

Hannah Arendt, muito embora sempre tenha evitado ser chamada de filósofa por causa do peso semântico que tal definição ganhara após as conceituações de Platão acerca da política, ao longo de sua obra, pensou tanto a política como a filosofia a partir da relação (ou da não relação) existente entre as duas; e também são dois, Sócrates e Platão, os nomes intrinsecamente relacionados nessa discussão. Para Arendt, há uma evidente separação entre filosofia e política, o que traz sérios danos à política e ao pensamento político. Se as consequências dessa separação aparecem ao longo da história, sua gênese encontra-se na

polis grega; o cenário é o palco do julgamento de Sócrates e os protagonistas são Sócrates e Platão. Seriam essas atividades completamente distintas ou haveria alguma relação possível entre a filosofia e a política, entre vida ativa e vida contemplativa?

Com base neste recorte, o presente trabalho de conclusão de curso tem a intenção de abordar como Hannah Arendt compreende a relação entre política e filosofia, a fim de identificar se há uma filosofia ou uma teoria sobre a política em seu pensamento. Logo, a questão que nos propomos é a seguinte: Que relação entre a filosofia e a política Hannah Arendt descobre na tradição, qual a sua compreensão do que é política e em que medida o seu empenho em compreender deixa elementos para se pensar uma nova e autêntica filosofia política?

O tema do presente trabalho, esse conflito entre filosofia e política, está arraigado na distinção entre pensamento e ação. Trata-se do velho conflito do homem que age, âmbito dos assuntos políticos, e o homem que pensa, filosofa. As críticas comuns aos homens que agem é a irreflexão e àqueles que filosofam é a falta de habilidade para as questões práticas. É como na história da camponesa trácia que zomba do filósofo Tales, ao dizer, quando este cai no poço que "ele estava ansioso para conhecer as coisas dos céus, enquanto lhe escapavam as que se encontravam aos seus pés" (ARENDR, 2000, p. 65), ou a história de Tycho de Brahe, astrônomo, que propõe, durante uma viagem noturna, que se orientassem pelas estrelas de modo a encontrar o caminho mais curto, ao que seu cocheiro responde: "Caro senhor, é possível que conheças muito sobre os corpos celestes, mas aqui na Terra és um tolo" (ARENDR, 2000, p. 65). Há no senso comum um preconceito que considera aquele que pensa muito como alguém que vive no "mundo da lua", que não consegue resolver as questões práticas, que não sabe se orientar na vida ordinária. Por outro lado, a política é comumente considerada como um "mal necessário" frente a uma condição pecaminosa do homem; um meio para outros fins, determinado pelo temor da morte eminente; um lugar de médiocres tomados pela exploração, trabalho e violência justificada.

A abordagem do tema que se propõe é uma incursão pela obra de Hannah Arendt, já que este é um assunto presente em praticamente todos os seus escritos e discussões. Instigado pela autora, o que se propõe é tentar percorrer o próprio caminho de compreensão empreendido por Hannah Arendt, com a pretensão de também compreender alguns aspectos importantes da vida dos homens em nosso tempo, para chegarmos, como ela mesma diz, a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentarmos sentir o mundo como nossa casa (ARENDR, 2008a, p. 330). Nessa perspectiva, desdobraremos nossa investigação em três capítulos.

No primeiro capítulo se buscará apresentar os elementos indispensáveis para expor

esse conflito entre a filosofia e a política. No entanto, o que primeiramente será destacado é a busca de Hannah Arendt pela compreensão. A compreensão como um ponto de partida que fundamenta essa necessidade de reaproximar a política e a filosofia. Tentaremos demonstrar que a busca pela compreensão é o método de investigação e reflexão de Hannah Arendt, que ocorre no confronto com os acontecimentos, na análise crítica das experiências da tradição do pensamento, confrontados através da memória dos acontecimentos históricos, articulando-se assim a aproximação da prática humana conjunta, traduzida na política, e a atividade do pensamento filosófico.

Discutiremos então alguns apontamentos acerca da noção tradicional de filosofia, a que se opõe à política: a origem desta concepção tradicional de filosofia, sobretudo de fundamento metafísico; a ruptura entre a filosofia e a política; o conflito entre o filósofo e a *polis*, com a conseqüente tendência tirânica do primeiro em relação à política; os caminhos distintos que o homem de pensamento e o homem de ação tomaram. Tudo isso tem para Hannah Arendt, como ponto de origem, a condenação de Sócrates, derivando-se dali significativos resultados para a história da filosofia política no ocidente. Expondo uma oposição entre a solidão do pensamento e a pluralidade da ação, Arendt demarca uma hierarquia e mostra o conflito a partir da discrepância entre verdade e opinião e a oposição do aparente ao transcendente.

Investigaremos aquilo que para Arendt moldou, por séculos, o pensamento político filosófico e que estaria descrito pelo próprio Platão, na Alegoria da Caverna, como uma espécie de biografia condensada do filósofo, que explica o surgimento da concepção de autoridade. Essa concepção de autoridade estaria fundada na força coercitiva de uma verdade obtida do ponto de vista da metafísica e que transformou a política numa técnica, tal qual aquela que fabrica artefatos para o mundo, com a filosofia apresentando um modelo ideal, fora dos domínios da *polis*, para fixar a edificação de padrões e medidas para a ação política, substituindo a liberdade e a possibilidade do novo da ação pelo fazer controlado.

No segundo capítulo, a abordagem que se propõe é temporalmente mais próxima, saindo da Grécia antiga para percorrer o mundo moderno pensado por Hannah Arendt. Procura-se neste capítulo refletir acerca da ruptura com a tradição, identificada por Arendt, a partir de Marx, no séc. XIX d.C., no qual, junto de Kierkegaard e Nietzsche, promoveram no plano do pensamento uma verdadeira rebelião contra a tradição, que havia governado o ocidente por mais de dois mil anos, indicando um passado que perdeu sua autoridade e suas conseqüências legadas. Buscaremos analisar como para Arendt os homens são condicionados existencialmente pelo mundo, já que limitados pelo tempo entre o nascimento e a morte,

sujeitados ao trabalho pela necessidade de subsistência, engajados na fabricação da mundanidade do mundo e, por fim, inspirados a agir e falar para revelarem a sua individualidade, aparecerem e instaurarem o lado público do mundo. E, como para tanto, a liberdade significa um meio de salvaguardar a dimensão genuinamente política do mundo e do homem, preservando o lado público do mundo mantido e instaurado pelos processos decorrentes da iniciativa de agir, falar e dar início ao novo.

Examinaremos como Hannah Arendt compreende as relações políticas na modernidade, momento em que a definição tradicional da filosofia é questionada, com a ideia de verdade e seu acesso tendo outro fundamento; em que se manifesta um abalo nas concepções da relação entre a filosofia e política e da autoridade política; o *homo faber* e a inversão da contemplação e ação; a vitória do *animal laborans*, do homem massificado e atomizado que visa a felicidade; da perda do senso comum e na alienação do mundo. Enfim, identificar como Hannah Arendt compreende o processo promovido pela racionalidade técnico-científica moderna e pela moderna transformação da vida ativa, como se deu o seu desenvolvimento historicamente e em que estágio se encontrava no momento em que foi avassaladoramente superado pelo surgimento de uma “era nova e desconhecida” chamada por ela de “mundo moderno” (ARENDR, 2020, p. 7).

No terceiro capítulo buscaremos analisar a proposta de redefinição da tarefa do pensamento por Hannah Arendt, a partir da sua compreensão das atividades do espírito: pensar, querer e julgar. Compreender a faculdade de pensamento, no âmbito das análises arendtianas, e suas implicações políticas, assim como o efeito liberador produzido pelo pensamento sobre outra faculdade espiritual: o julgar – segundo Arendt, a mais política das faculdades. Procuraremos compreender o pensar em alguns de seus traços principais. Lançar luz sobre o que seja esta atividade espiritual prioritária, denominada por Hannah Arendt como a “[...] quintessência desmaterializada do estar vivo” (ARENDR, 2000, p. 143). Nesse sentido, analisaremos as principais características do pensamento, na perspectiva de trazer o pensar para o domínio da superfície: palco da ação política.

Para finalizar, buscaremos compreender a capacidade espiritual mais política para Hannah Arendt: o juízo, a partir de a sua leitura da obra de Kant, como uma maneira inédita de abordar a relação entre filosofia e política, engendrando a possibilidade de vislumbrar-se uma nova ideia de filosofia política, a partir da concepção de que *ser e aparecer coincidem*, com a clarificação da importância do significado nas relações políticas e do pensar, com uma compreensão que interconecta a atividade contemplativa numa mútua implicação essencial com a ação, assim como no reencontro de novos conceitos fundamentais para a interpretação e julgamento da realidade política, como: mundo, liberdade, ação, pluralidade, “*sensus*

communis”, desinteresse e “mentalidade alargada”, não se deixando determinar por quaisquer explicações universalizantes advindas da natureza, de teorias ou ideologias.

2 A GÊNESIS DO ABISMO ENTRE A FILOSOFIA E POLÍTICA

2.1 HANNAH ARENDT ENTRE A POLÍTICA E A FILOSOFIA

A vida de Hannah Arendt foi marcada pela experiência do totalitarismo, o que de certa forma guia toda a sua obra e reflexão. Embora tenha iniciado, desde cedo a leitura de obras filosóficas e cursado Filosofia como a área de conhecimento da sua formação pessoal, Arendt não se considerava filósofa e evitava nomear seu trabalho como “filosofia política”. Ela frisa que sua atuação e reflexões são marcadas por uma pensadora que se ocupa da coisa política, ao dizer: “Minha profissão, se é que pode se chamar assim, é a teoria política. Não me sinto uma filósofa, nem creio que seria aceita no círculo de filósofos [...]” (ARENDDT, 2008a, p. 31). A explicação de tal afirmação é trazida pela própria Hannah Arendt, quando aborda o assunto acerca da diferença entre filosofia e política,

A expressão “filosofia política”, que costumo evitar, está sobrecarregada pela tradição. Quando falo sobre essas coisas, academicamente ou não, sempre digo que existe uma tensão vital entre filosofia e política. Isto é, entre o homem como ser pensante e o homem como ser atuante [...]. (ARENDDT, 2008a. p. 32)

Hannah Arendt sempre evitou ser chamada de filósofa, por causa do peso semântico que tal definição ganhara após as conceituações de Platão acerca da política. A pensadora tinha como base a perspectiva grega, seguida pela medieval, para as quais, segundo ela, a filosofia ocupava-se de algo mais elevado, fora dos negócios humanos. Para Arendt, as concepções da filosofia política passaram a ter, no Ocidente, um tom platônico que afastou o filósofo da cidade. No entanto, essa autodescrição que Arendt apresenta não permite enquadrá-la de modo apressado e sem ressalvas como uma cientista social. Pois o que a afasta da filosofia é justamente o descrédito de que uma teoria possa definir de modo objetivo toda a imprevisibilidade dos assuntos humanos e ser possível aplicar seus resultados sobre eles. Para Hannah Arendt, há uma espécie de “tensão vital” entre filosofia e política com a diferença entre os modos do ser pensante (homem que filosofa) e o ser atuante. Essa tensão para ela não existe, por exemplo, na filosofia natural. “Como todo mundo, o filósofo pode ser objetivo em relação à natureza e, quando diz o que pensa sobre ela, ele fala em nome de toda a humanidade. Mas ele não pode ser objetivo ou neutro em relação à política” (ARENDDT, 2008a, p. 32).

O que marca o pensamento na trajetória de Hannah Arendt, é a busca, no passado, daquilo que ela chamou de “tesouro perdido”, para que nele pudesse encontrar as chaves para

constituir o seu pensamento.¹ Conforme aponta Celso Lafer, no Pós-fácio de *Homens em tempos sombrios*, o método empreendido por Hannah Arendt é:

[...] uma espécie de fenomenologia, que assume a palavra como ponto de partida, ao detectar na historicidade dos seus significados o repertório das percepções passadas - verdadeiras ou falsas, reveladoras ou dissimuladoras - que esclarecem elementos-chave de fenômenos políticos como, por exemplo, autoridade, revolução, violência, força, liberdade. (ARENDR, 2008, 298-299)

No entanto, o que movimenta e envolve o pensamento de Arendt é o compreender. Esse é o método de investigação e de abordagem com os fatos e acontecimentos, empreendido ao longo de toda a sua vida e que perpassa toda a sua obra. Em 1964, na entrevista a Günter Gaus, Hannah Arendt relata que, aos dezesseis anos de idade, por sua sede de compreender, começara a leitura das obras de Kant. Em busca da compreensão do mundo, afirma: “[...] eu tinha essa necessidade de compreender... A necessidade de compreender estava ali desde cedo. Você vê, os livros estavam todos na biblioteca em casa; a gente simplesmente pegava na prateleira” (ARENDR, 2008a, p. 38). Anos depois, em 1972, em um congresso realizado em Toronto, no Canadá, novamente afirma:

De início, admitirei uma coisa: estou interessada antes de tudo em compreender, é claro. Isto é absolutamente verdadeiro. Admitiria ainda que há outras pessoas que estão antes de tudo interessadas em fazer algo, mas não é o meu caso. Posso viver muito bem sem fazer coisa alguma, mas não posso viver sem tentar ao menos compreender o que quer que aconteça. (ARENDR, 2010, p. 125)

Essa obstinada busca pela compreensão, empreendida por Hannah Arendt, se trata para ela, primeiramente, em um processo de apreensão e entendimento próprios. Ao que diz Arendt: “Para mim, o importante é compreender. Para mim, escrever é uma questão de procurar essa compreensão, parte do processo de compreender...” (ARENDR, 2008a, p. 33). Ainda que a deixasse satisfeita o fato de que, pelos seus escritos, outros também compreendessem o seu processo de pensamento, ela categoricamente diz: “Eu quero é compreender. E se os outros compreendem – no mesmo sentido em que compreendi –, isso me dá uma sensação de satisfação, é como se sentir em casa” (ARENDR, 2008a, p. 33).

Ao se referir sobre Hannah Arendt, Jerome Kohn, ao editar um conjunto de textos no livro com o título *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, assevera:

Fato incontestável, porém, é que, do começo ao fim, ela sempre sentiu uma atração irresistível pela atividade de compreender, uma atividade mental

1 Hannah Arendt utiliza um aforismo de Rene Char no prefácio de *Entre o Passado e o Futuro*, com o propósito de se referir a um tesouro sem nome, que representa a herança perdida dos acontecimentos históricos. “e a melhor dessas razões é ter o tesouro permanecido até hoje sem nome. Existe algo, não no espaço sideral, mas no mundo e nos negócios dos homens na terra, que nem ao menos tenha um nome?” (ARENDR, 2003, p. 30) Também assim se refere na obra *A vida do espírito*: “Se alguns de meus ouvintes ou leitores se dispuserem a tentar a sorte com a técnica de desmontagem, que sejam cuidadosos para não destruir o "rico e estranho", o "coral" e as "pérolas" que provavelmente só poderão ser salvos como fragmentos” (ARENDR, 2000, p. 161).

circular e interminável cuja principal significação, para ela, consistia mais no próprio exercício que nos resultados. [...] O mais difícil de entender é que a atividade de compreender lhe permitiu certa harmonização com o mundo em que vivia. Se outros chegassem a compreender, em sua acepção do termo, ela ficaria satisfeita e se sentiria 'em casa'. Isso não significa que quisesse ou julgasse possível transferir seus pensamentos, pois o pensar – o compreender, conferir significado a um conhecimento – era um compromisso íntimo, solitário e privado. Ela levou uma vida exemplar, que já foi contada e recontada várias vezes, mas, em última análise, a única maneira de ter um vislumbre de *quem* foi Arendt é a luz que sua compreensão do mundo lançou sobre ele. (KOHN, 2008a, p. 8-9)

Essa compreensão, aludida por Hannah Arendt, recebe por ela mesma uma elaboração mais precisa e detalhada, sobre o que entende significar esse compreender. Para Arendt;

“A compreensão, diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos. É uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa” (ARENDR, 2008a, p. 330).

Como um processo que não tem fim, a compreensão começa com o nascimento e somente termina com a morte, não gera resultados definitivos, não se confunde com o conhecimento, nem com a educação e também não dá garantias, mas, “o resultado da compreensão é o significado, a que damos origem no próprio processo de viver, na medida em que tentamos nos conciliar com o que fazemos e sofremos” (ARENDR, 2008a, p. 331).

Portanto, a importância dessa atividade de compreender se evidencia uma vez que ela “[...] é a única que lhe pode conferir significado e gerar uma nova desenvoltura para o espírito e o coração humano [...]” (ARENDR, 2008a, p. 333). Essa é a formação de significados que tem sua relevância reconhecida e revelada a partir da distinção elaborada por Kant, que diferenciou o intelecto, (*Verstand*), o desejo de conhecer, da razão, (*Vernunft*), que propõe compreender os significados² (ARENDR, 2000, p. 45). A falta de significados, junto com a perda do senso comum, que para Arendt se trata do senso político por excelência, tem como consequência uma inépcia e superficialidade, que resulta na perda da capacidade humana de julgar a pluralidade dos acontecimentos do mundo entre os homens. Diz Arendt: “Para os que buscam o significado e a compreensão, o que há de assustador no surgimento do totalitarismo não é o fato de ser algo novo, mas o fato de ter trazido à luz a ruína de nossas

2 Arendt esclarece como é o seu entendimento da distinção elaborado por Kant, acerca da razão e intelecto, dizendo que: “Entretanto, a faculdade de pensar que Kant, como vimos, chamou *Vernunft* (razão), para distinguir de *Verstand* (intelecto) -, a faculdade de cognição é de uma natureza inteiramente diversa. A distinção, em seu nível mais elementar e nas próprias palavras de Kant, encontra-se no fato de que "os conceitos da razão nos servem para conceber [*begreifen*, compreender] assim como os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções" ("*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*"). Em outras palavras, o intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado” (ARENDR, 2000, p. 45).

categorias de pensamento e de nossos critérios de julgamento” (ARENDDT, 2008, p. 341).

De modo enfático, Hannah Arendt assegura:

Compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que têm 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. (ARENDDT, 1989, p. 21)

Esse recorte traduz uma importante forma de caracterizar o âmago da compreensão. Revela também a possibilidade e a indicação de um caminho para a fundação de uma nova relação entre a filosofia e a política, retirando a filosofia de sua “torre de marfim” dos “filósofos profissionais” e recolocando-a em um novo lugar, tendo em seu horizonte a preocupação com a garantia da pluralidade da condição humana, não mais com a pretensão de um “homem sábio”, posto que “a rejeição da pretensão à sabedoria, abre caminho para o reexame do domínio político em seu conjunto, à luz das experiências humanas elementares nesse domínio, e, implicitamente descarta conceitos e juízos tradicionais que têm suas raízes em formas completamente distintas da experiência” (ARENDDT, 2002, p. 77). Não seria este um novo método de fazer filosofia, que problematiza a própria relação – i.e., entre filosofia e política – na medida em que se aproxima da política? A resposta parece estar sugerida por Hannah Arendt, logo no início da obra *A Condição Humana*, onde ela apresenta a sua pretensão dizendo:

O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É óbvio que isso é um assunto do pensamento, e a ausência de pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar sobre aquilo que estamos fazendo. (ARENDDT, 2020, p. 6)

Esse pensar proposto por Hannah Arendt transforma os acontecimentos e experiências políticas em problemas filosóficos, numa investigação que busca tornar clara a memória dos acontecimentos, sugere e movimenta o pensamento em busca da compreensão. Não há dúvidas de qual seria o objeto do pensamento para Arendt; ela mesma se faz essa pergunta e taxativamente responde: “Qual é o objeto de nosso pensamento? A experiência! Nada mais! E se perdermos a base da experiência, chegaremos a todo tipo de teorias” (ARENDDT, 2010, p. 130). Portanto, com o compromisso de compreender as experiências políticas, são esses os problemas que movem o pensamento para refletir, distinguir e julgar, apontando o sentido que tais acontecimentos podem representar ao mundo que é comum de todos os

homens. Para tanto, para compreender algo, é preciso ser mais espectador e menos ator. Porque para Arendt, “A vantagem que o espectador leva é que ele vê o jogo como um todo, enquanto cada um dos atores sabe apenas a sua parte, ou, se tivesse que julgar da perspectiva do agir, saberia apenas a parte do todo que lhe concerne. O ator é parcial por definição” (ARENDDT, 1993, p. 88). O espectador, por estar mais afastado, é aquele que pode “[...] compreender o significado do jogo” (ARENDDT, 2000, p. 73).

Para Hannah Arendt, compreensão envolve um encadeamento extenso e complexo daquilo que abrange a realidade na busca de alcançar novos significados e, ainda que não se trate de conhecimento, esta inter-relacionado com este. Conforme diz Arendt, “a compreensão baseia-se no conhecimento e o conhecimento não pode se dar sem que haja uma compreensão inarticulada, preliminar” (ARENDDT, 2002, p. 42). Além do mais, “a compreensão precede e sucede o conhecimento. A compreensão preliminar, que está na base de todo conhecimento, e a verdadeira compreensão, que o transcende, têm isso em comum: conferem significado ao conhecimento” (ARENDDT, 2002, p. 42). Desse modo, o conteúdo da compreensão não está nas teorizações e nem assume a pretensão de explicar os acontecimentos como resultados de causa e efeito, de modo científico, ou na demarcação segundo este ou aquele conceito e modelo, mas sim na busca da significação para uma conciliação com a realidade, que permita sentir-se em casa no mundo.

Ao mesmo tempo em que destaca que para a compreensão o senso comum é sempre necessário, Hannah Arendt aponta para a principal distinção entre a lógica e o senso comum. Ela adverte que, na medida em que o senso comum se torna ausente para a compreensão, o pensamento lógico é naturalmente aceito como substituto, assume o seu lugar, mesmo afastado do mundo, e sempre apresenta seus resultados com um caráter de obrigatoriedade. Já o senso comum, diferentemente, sempre exige, para operar, o estar entre os homens, por isso é político por excelência (ARENDDT, 2008a, p. 341). Ainda dirá Arendt:

Igualar o pensamento e a compreensão com essas operações lógicas significa nivelar a capacidade de pensamento, que por milênios foi considerada a mais alta capacidade humana, a seu mínimo denominador comum, em que as diferenças na existência concreta já não têm nenhuma importância, nem mesmo a diferença qualitativa entre a essência de Deus e os homens. (ARENDDT, 2008a, p. 341)

A forma moderna de estruturar o pensamento na abordagem dos acontecimentos humanos, atrelados puramente à factualidade, à realidade concreta, à lógica e ao cientificismo, valorizados no mundo contemporâneo, em detrimento da busca pela compreensão, enfim, da busca pelo significado, é criticado por Hannah Arendt, por possibilitar enganosos, improdutivos ou limitados entendimentos, mesmo acerca de eventos marcantes como o totalitarismo. Conforme Arendt explica:

Todavia, se nossos padrões de rigor científico continuam a aumentar e hoje são mais elevados do que nunca, nossos padrões e critérios para a verdadeira compreensão, por outro lado, parecem em constante declínio. Com a introdução de categorias de avaliação estranhas e amiúde absurdas nas ciências sociais, eles estão em baixa constante. O rigor científico não admite nenhuma compreensão que ultrapasse os estreitos limites da pura factualidade, e essa arrogância lhe tem custado caro, visto que as superstições desenfreadas do século XX, fantasiadas de um cientificismo vigarista, começaram a suprir suas deficiências. Hoje, a necessidade de compreender não tem mais esperanças e devasta os critérios não só da compreensão como também do simples rigor científico e da honestidade intelectual. (ARENDDT, 2008a, p. 358)

Hannah Arendt sempre manifestou a preocupação em compreender e reconciliar-se com o mundo, não em produzir ferramentas, como teorias políticas, para agir sobre ele. Ela afirma que a necessidade de compreender é “[...] certamente muito mais forte em mim do que é nos teóricos da política, com sua necessidade de unir ação e pensamento. Porque, vocês sabem, eles querem agir, e eu penso que compreendo algo da ação precisamente porque a observei mais ou menos de fora” (ARENDDT, 2010, p. 125). Esse observar “mais ou menos de fora” é voltar-se às coisas políticas mesmas, sem os olhos contaminados pelo olhar filosófico da tradição, mas com um olhar próprio, percorrendo o caminho “sem corrimão”, ou seja, sem a ajuda das referências habituais (ARENDDT, 2010, p. 159-160), num exercício filosófico na construção de elementos políticos importantes como; mundo, pensamento, ação, liberdade, pluralidade, “*sensus communis*” e “mentalidade alargada”. No enfrentamento de perguntas significativamente fundamentais: “O que é a política?”; “O que é o homem como ser político?”; “O que é a liberdade?” (ARENDDT, 2002, p. 78); “Tem a política ainda algum sentido?” (ARENDDT, 2021, p. 38). Enfim, trata-se da necessidade de pensar em uma “nova filosofia política”, perscrutando quais seriam os pré-requisitos e as condições para o surgimento de uma “autêntica filosofia política” (ARENDDT, 2002, p. 89).

Muito embora Hannah Arendt tenha sempre manifestado o distanciamento da filosofia, justificado por ela mesma, por entender que os filósofos “não a aceitariam como um par” e porque ela não queria seu trabalho identificado com mesma chave de uma tradição que sempre opôs, de maneira tensa, filosofia e política, que sempre afastou os homens de pensamento, que sempre separou a vida contemplativa da vida ativa, ou seja, uma separação entre o *bios theôretikos* e o *bios politikos*. No entanto, é preciso ressaltar que Hannah Arendt, em vários momentos ao longo de sua trajetória intelectual, aponta ser necessária e importante uma investigação do pensamento para uma “nova filosofia política”, para uma “nova teoria política”. Nesse sentido, essa trajetória é marcada em 1954, com o texto intitulado, “*O interesse pela política no recente pensamento*

filosófico europeu”,³ onde ela destaca que, para uma nova filosofia política é necessário e importante uma investigação do pensamento, das condições políticas do pensar, dos significados fundamentais da ação, da pluralidade e da liberdade em seus elementos constitutivos. Conforme diz Hannah Arendt:

Muitos dos pré-requisitos para uma nova filosofia política – que muito provavelmente consistirá na reformulação da atitude do filósofo como ser político ou da relação entre pensamento e ação – já existem, ainda que possam, à primeira vista, ter a aparência de mais uma eliminação dos obstáculos tradicionais do que a fundação de novas bases. [...] Seria crucial para uma nova filosofia política uma investigação sobre o significado político do pensamento, isto é, sobre o significado e as condições do pensamento para um ser que jamais existe no singular e cuja pluralidade está longe de ser explorada quando se acrescenta uma relação Eu-Tu à compreensão tradicional do homem e da natureza humana. Tais reexames precisam manter o contato com as questões clássicas do pensamento político tal como nos são apresentadas na filosofia católica contemporânea em suas múltiplas variantes. (ARENDR, 2002, p. 89)

Esses elementos fundamentais referidos e seus significados, como pluralidade, liberdade e ação, embora estejam presentes ao longo da obra de Hannah Arendt, são temas tratados, principalmente, em *A Condição Humana*, de 1958. Por sua vez, a investigação do “significado e das condições do pensar”, embora já parcialmente abordados também ao logo das reflexões de Arendt, resulta sistematizado na obra *A Vida do Espírito*, embora a última parte dessa obra restou inconclusa, em razão de sua morte, em 1975.

Conforme salienta Jerome Kohn, na introdução de *A Promessa da Política*, Hannah Arendt, ao enviar uma carta à Fundação Rockefeller, buscando apoio financeiro para sua obra, afirma estar empenhada com os assuntos que envolvem o pensamento e suas implicações para a ação política, e que buscará tratar “[...] “exclusivamente da ação e do pensamento” (ARENDR, 2013, p. 19). Diz Arendt nessa carta: “Eu quero analisar, descrever e retratar historicamente as três atividades do espírito que, na minha opinião, são constitutivas de todas as ações políticas: pensar, querer, julgar” (ARENDR, 2021a). Diante de todas essas indagações e da possibilidade de novos caminhos apontados para um entendimento e compreensão da política, da ação e do pensamento, vejamos como Hannah Arendt percorre e compreende esse itinerário por ela embrenhado, nessa tentativa de também, com ela, compreendermos.

3 Esse texto pode ser encontrado na obra *A Dignidade da política*, (ARENDR, 2002, p. 73-89), e com uma pequena variação de tradução, também está presente na obra *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ARENDR, 2008a, p. 444-462). Nessa tradução, que talvez amplie a compreensão da próxima citação do texto, se destaca o seguinte: “Para uma nova filosofia política, será crucial uma investigação da importância da política do pensar, isto é, do significado e das condições do pensar para um ser que nunca existe no singular [...]” (ARENDR, 2008a, p. 461).

2.2 A RUPTURA DA FILOSOFIA E POLÍTICA: SÓCRATES

Para Hannah Arendt, a ruptura da filosofia para com a política, o conflito entre o filósofo e a *polis*, com a conseqüente tendência tirânica do primeiro em relação à política, assim como os caminhos distintos que o homem de pensamento e o homem de ação tomaram, tem como ponto de origem a condenação de Sócrates, derivando-se significativos resultados desse evento para a história da filosofia política no ocidente. Na perspectiva de Arendt, “o abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim, como o julgamento e a condenação de Jesus constituem um marco na história da religião” (ARENDR, 2002, p. 91).

Nessa tragédia, segundo Arendt, o conflito assume diferentes aspectos. Expõem uma oposição entre a solidão do pensamento e a pluralidade da ação, demarca uma hierarquia e mostra o conflito a partir da discrepância entre verdade e opinião e a oposição do aparente e transcendente. Conforme André Duarte pontua:

O destino de Sócrates marcaria não apenas o fim da época de ouro da *polis* ateniense, como também o momento de instauração das oposições hierárquicas entre pensamento e ação, verdade e opinião, transcendente e empírico, essência e aparência, pluralidade e singularidade, infinito e finitude, as quais estruturariam toda a tradição filosófica. (DUARTE, 2000, p. 164)

A nossa tradição política filosófica inicia quando Platão se desencanta com a *polis*, após Sócrates ter sido condenado por ela. Nesse entendimento proposto por Arendt, com a separação entre pensamento e ação, um questionamento que se pode antever é se esta oposição é dada pela própria constituição natural dessas atividades, da filosofia como atividade solitária que se afasta do mundo para significá-lo, ou se, de fato, essa divisão é de caráter histórico e político, ou seja, tem seu surgimento em local, data e fato determinado; a condenação de Sócrates pela *polis* grega.

Na obra de Hannah Arendt, Sócrates é uma figura de presença marcante em seus escritos, considerado como “[...] um homem que realmente tenha pensado sem se tornar um filósofo, um cidadão entre cidadãos, alguém que não tenha feito ou reivindicado nada além daquilo que, na sua opinião, todo cidadão devesse fazer e tivesse direito a reivindicar” (ARENDR, 2004, p. 236). No entendimento de Arendt, o modo como Sócrates se portava na cidade e pensava os assuntos que o afligia, representava a união entre o pensamento e a política. Sócrates, com seu modo de agir e pensar, cumpria um papel para si mesmo e para a cidade, já que, mesmo quando este se retirava para pensar, nem por isso “deixava de estar

presente no coração da cidade” (VALLÉE, 1999, p. 18), ou seja, sempre estava visando os interesses da cidade. Para Catherine Vallée, “a grandeza de Sócrates, aos olhos de Arendt, é o fato de não ter abandonado a cidade nem o pensamento: ele viveu até o fim aquilo a que J. Taminioux chamou ‘o paradoxo da presença e da ausência’” (VALLÉE, 2003, p. 53).

Por essa razão, ele é apresentado por Arendt como um *modelo* de pensador,⁴ que fora capaz de unir duas condições humanas, aparentemente muito diferentes, a ação e o pensamento; por isso também, é a partir dele que se pode pensar uma nova relação entre a ação e o pensamento. De acordo com Vallée,

[...] o Sócrates de Arendt tem necessariamente dois rostos: por um lado, ele une o mundo do pensamento e o mundo da política; por outro, ele faz compreender porquê estes dois mundos tantas vezes se opõem; revela o conflito entre o mundo do pensamento e o mundo da ação. (VALLÉE, 2003, p. 51)

Nesse sentido, é de fundamental importância compreender como esse evento, a condenação de Sócrates, fomentou essa ruptura entre pensamento e ação e a consequente ruptura entre filosofia e política, para que se possa também compreender, de acordo com a nossa autora, o que é e onde se insere a política na contemporaneidade. Vejamos:

Sócrates, em 399 a.C. é julgado e condenado à morte pelos juízes da cidade grega de Atenas, depois de ser acusado de não aceitar os deuses da cidade, de introduzir novas divindades e de corromper os jovens. Esse desfecho trágico teve início quando o oráculo de Delfos respondeu a Querefonte que não havia nenhum homem mais sábio do que Sócrates. De acordo com a *Apologia de Sócrates*, por não se reconhecer como tal, Sócrates procurou entre seus concidadãos alguém que pudesse contrariar o oráculo. Percebeu, porém, que todas as pessoas que diziam saber muitas coisas, de serem sábios, de fato não o eram, nada sabiam e que mais sábio seria reconhecer a própria ignorância, porque a sabedoria humana é de pouco valor em comparação a deus que sabe, por isso, cumpria com a tarefa de, em ajuda ao deus, provar que não há nenhum sábio entre os homens (PLATÃO, 1999, p.73).

Sócrates admitia a efemeridade da verdade frente a insuficiência dos homens e realizava longos diálogos, que ele próprio “[...] chamava de maiêutica, a arte da obstetrícia; queria ajudar os outros a darem à luz o que eles próprios pensavam, a descobrirem a verdade

4 Esse destaque de Sócrates é assim apresentado por Arendt na sua última obra *A Vida do Espírito*: “E nossa questão (“o que nos faz pensar?”) [...] O melhor, e na verdade o único modo que me ocorre para dar conta da pergunta, é procurar um modelo, um exemplo de pensador não-profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir. [...] em resumo, um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre cidadãos, que não tenha feito nem reivindicado nada além do que, em sua opinião, qualquer cidadão poderia e deveria reivindicar. [...] Vocês já terão percebido que estou pensando em Sócrates” (ARENDRT. 2000, p. 126).

em sua *doxa*”⁵ (ARENDR, 2002, p. 97). Eduardo Jardim de Moraes analisa como a maiêutica socrática é compreendida por Hannah Arendt, apontando o seguinte:

A investigação socrática se caracteriza não pelo fato de buscar algum resultado, mas por pretender colocar em questão, no diálogo, as opiniões dos seus interlocutores. E o resultado desse questionamento não era a aquisição de qualquer novo conhecimento. O pensamento, tal como entendia Sócrates, era crítico porque envolvia a arte do *krinein*, (do ordenar, separar, distinguir), a *tekné diakritiké*, a arte da discriminação, mencionada por Platão no *Sofista*. E uma das imagens preferidas por Hannah Arendt para referir-se a Sócrates é a de uma parteira. Uma parteira que nunca ajudou a dar à luz crianças vivas, mas a desembaraçar de quimeras, de falsas opiniões. Portanto, o que está em jogo na atividade do pensamento tal como foi experimentado por Sócrates e, pensa Hannah Arendt, também por Kant, tem mais a ver com uma experiência de purificação. O pensamento não envolve a aquisição de algo que possa ser identificado como a verdade em filosofia. (MORAES, 2003, p. 61-62)

Conforme entende Hannah Arendt, diferentemente de Platão, para Sócrates a verdade não era o oposto da opinião, mas significava uma pluralidade de perspectivas, na medida em que o mundo pode aparecer para cada pessoa sob uma perspectiva diferente. Todo homem tem sua própria visão do mundo, a sua própria opinião. Como não é possível saber de antemão a opinião, a posição do outro frente ao mundo, Sócrates, por meio de perguntas, tentava fazer aparecer a perspectiva de cada um, fazer aparecer o “parece-me” do outro, aparecer a verdade inerente a própria opinião dele, queria que a verdadeira opinião de cada um aparecesse, queria tornar a cidade mais verdadeira, fazendo com que cada cidadão desse à luz as suas verdades. Nesse sentido, Sócrates não pretendia extrair a verdade destruindo a opinião, mas, revelando a opinião em sua própria verdade.

Todo homem tem sua própria *doxa*, sua própria abertura para o mundo; logo, Sócrates precisava começar sempre com perguntas: não se pode saber de antemão que espécie de *dokei moi*, de "parece-me", o outro possui. Precisava assegurar-se da posição do outro no mundo comum. Mas assim como ninguém pode saber de antemão a *doxa* do outro, não há quem possa saber por si só, e sem um esforço adicional, a verdade inerente à sua própria opinião. Sócrates queria gerar essa verdade que cada um possui em potencial. Fiéis à sua própria metáfora da maiêutica filosófica, podemos dizer: Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira fazendo com que cada cidadão desse à luz suas verdades. O método para fazê-lo é a *dialegesthai*, discutir até o fim; essa dialética, entretanto, não extrai a verdade pela destruição da *doxa*, ou opinião, mas, ao contrário, revela a *doxa* em sua própria verdade. (ARENDR, 2002, p. 97)

5 Em seu estudo André Duarte apresenta o seguinte entendimento: “A maiêutica socrática é vista como uma atividade discursiva eminentemente política, pois, por um lado, depende da estritamente igualdade entre os que discutem e, por outro, não visa estabelecer uma ‘verdade geral’ capaz de encerrar o debate subsequente donde seu caráter aporético, interminável [...] Para Sócrates a maiêutica era uma atividade política, um dar e receber com base fundamentalmente na estrita igualdade, algo cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado obtido ao se chegar a esta ou àquela verdade geral.” Possibilita-se, assim, o mundo comum sob muitas perspectivas, porque, “a opinião é o correlato necessário da pluralidade de ‘perspectivas’ a partir das quais um mesmo assunto pode ser considerado” (DUARTE, 2000, p. 170-171).

Para os gregos, a *doxa* não quer dizer apenas opinião, mas também glória e fama, ou como a *doxa* aparece no mundo público, a *dokei moi*, o “me parece” no mundo. Assim como o discurso político, que só tem a possibilidade de acontecer em meio a outras opiniões lançadas no mundo, “afirmar a própria opinião fazia parte de ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos demais. Este era, para os gregos, o grande privilégio da vida pública e que faltava na privacidade da vida doméstica, onde não se era visto nem ouvido pelos outros” (ARENDDT, 2002 p. 97). Portanto, há um duplo aspecto político na *doxa*, assim como ela acontece no espaço público, onde as diferentes opiniões se mostram e são compartilhadas entre iguais, há também uma relação direta dela com a política, porque é somente na esfera pública que os cidadãos têm a possibilidade tanto de ver e falar, como ser visto e ouvido pelos outros, ou seja, mostrar-se e aparecer. É somente no espaço público que o cidadão ateniense pode conquistar fama e glória.

Embora Sócrates tenha recusado a honra e os cargos públicos, nem se ocupasse dos negócios da *polis*, sua maiêutica se tratava de um exercício público-político, pois ocorria na praça pública, entre as opiniões, em meio à vida na cidade e exigia que cada um dos companheiros desse diálogo concebessem seus próprios pensamentos. Isso porque a *doxa*, ainda que além da opinião, também significa glória e fama, não é de modo algum explícita a priori. Sócrates queria gerar essa verdade, “[...] assim como ninguém pode saber de antemão a *doxa* do outro, ninguém pode saber por si mesmo e sem esforços adicionais a verdade inerente à sua própria opinião” (ARENDDT, 2002 p. 97). A revelação dessa potencial verdade de cada um, só pode acontecer na medida em que um homem expressa a sua posição, na comparação com a de outros homens.

Como esse diálogo socrático é estabelecido no espaço público, no espaço da pluralidade humana, se caracteriza como uma atividade essencialmente política. Se trata de um diálogo que ocorre sempre entre muitos, que buscam a concordância, uma alternativa compartilhada. A política, que acontece quando se dialoga sobre coisas comuns, torna-se a arte da amizade, (*philia*), por isso que, segundo Arendt, “Sócrates tentou tornar amigos os cidadãos de Atenas [...]” (ARENDDT, 2002, p. 98).

Aquilo presente na amizade, se pressupõem também à política, a saber: um diálogo autêntico entre diferentes e a possibilidade do reconhecimento de uma opinião mais verdadeira que pode advir do pensamento do outro. Para Arendt, “mais do que o seu amigo como pessoa, um amigo compreende como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente” (ARENDDT, 2002, p. 99). Esse compreender, que leva em consideração o ponto de vista do outro, é uma

atividade essencialmente política. Essa é a razão pela qual “Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era ajudar a criar esse tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da amizade. Em que nenhum governo é necessário” (ARENDR, 2002, p. 100).

No entendimento de Arendt, para Sócrates, “o papel do filósofo não é, então, governar a cidade, mas ser o seu "moscardo", não é dizer verdades filosóficas, mas tornar seus cidadãos mais verdadeiros” (ARENDR, 2002 p. 97). Procura aperfeiçoar as opiniões que constituíam a vida política da qual ele fazia parte, sempre numa condição de igualdade, porque, não obstante todas as diferenças existentes entre os homens e suas posições no mundo, todos são humanos, e ainda que não se chegasse a uma verdade definitiva, o mérito estava em que os cidadãos colocassem a sua opinião verdadeira em questão e se compreendessem. “Esse tipo de compreensão – em que se vê o mundo (como se diz hoje um tanto trivialmente) do ponto de vista do outro – é o tipo de *insight* político por excelência” (ARENDR, 2002 p. 99).

No entanto, não se trata apenas de falar com os outros, de compartilhar opiniões, é preciso também de *parar e pensar* (ARENDR, 2000, p. 6). Conforme ensina Sócrates, para que alguém possa expressar uma opinião verdadeira é preciso que ele mesmo se coloque em questão, que reflita, fazendo um autoexame, que se conheça a si mesmo, para que depois não venha a discordar de si mesmo, isto é, para não se contradizer ou dizer coisas contraditórias.

O medo da contradição vem do fato de que qualquer um de nós, “sendo um”, pode ao mesmo tempo falar consigo mesmo (*eme emautô*) como se fosse dois. Porque já sou dois-em-um, ao menos quando tento pensar, posso ter a experiência de que um amigo, para usar a definição de Aristóteles, é como um “outro eu” (*heteros gar autos ho philos estin*). Somente alguém que teve a experiência de falar consigo mesmo é capaz de ser amigo, de adquirir um outro eu. (ARENDR, 2002 p. 101).

Estes são os destacados preceitos socráticos, segundo os quais é preciso conhecer a si mesmo e é melhor estar em desacordo com o mundo do que consigo mesmo. Essa é a base da qual Hannah Arendt retira um importante elemento ético e político.

Tenho que me suportar, e em nenhum lugar este eu-comigo-mesmo se revela mais claramente do que no pensamento puro, que é sempre um diálogo entre os dois que sou. [...] O que Sócrates está tentando dizer [...] é que viver junto com os outros começa por viver junto a si mesmo. O ensinamento de Sócrates significava o seguinte: somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver com os outros [...] Além disso, enquanto travo o diálogo do estar só, no qual estou estritamente sozinho, não estou inteiramente separado daquela pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no sentido mais amplo, por humanidade. Essa humanidade, ou melhor, essa pluralidade, já se evidencia no fato de que sou dois-em-um. (“Um é um e estará para sempre e totalmente só” aplica-se apenas a Deus). (ARENDR, 2002, p. 101-103)

O Sócrates apresentado por Hannah Arendt traz também a chegada da consciência, elemento relevante para a política, na medida em que no domínio do público-político, “[...] os homens atingem sua humanidade plena, sua plena realidade como homens, porque não apenas

são (como na privacidade da casa); também *aparecem*" (ARENDT, 2002, p. 102). É preciso perceber que cada um aparece tanto aos outros como a si mesmo. A base de uma boa convivência deve ser então que cada um apareça para si, assim como gostaria de ser visto pelos outros.

No entanto, o resultado dessa empreitada de Sócrates nem sempre dava à luz a uma verdade. No mais das vezes, seus diálogos terminavam em uma aporia, sem solução definitiva, e uma vez revelada a ignorância e os limites do conhecimento, ocorria a destruição completa da opinião que se tinha, da opinião que dava um determinado sentido à realidade em que se vivia. O resultado é que “[...] muitos dos seus ouvintes hão de ter ido embora, não com uma opinião mais verdadeira, mas sem qualquer opinião. [...] destroem-se todas as opiniões, mas nenhuma verdade é oferecida em seu lugar” (ARENDT, 2002, p. 105). Sem dúvida esse exercício pode ser perigoso. É fácil imaginar o quanto essa prática pode ser ameaçadora para a estabilidade da organização política comum da *polis*, ao abalar determinadas convicções.

Nessa missão de Sócrates, de ajudar a nascer opiniões mais verdadeiras, ainda que ela ocorresse pela exposição de diferentes opiniões sobre algo em comum, da perspectiva dos cidadãos, esse exercício conduzia à destruição de toda opinião, porque era comumente entendido que o filósofo, no diálogo solitário do pensamento, está afastado das coisas do mundo, principalmente quando ocorre o espanto, esse choque inicial e iniciador, ou seja, quando o *thaumadzein* acontece e paralisa aquele que pensa. Esse *thaumadzein*,⁶ é o chamado espanto diante daquilo que é como é, que o homem experimenta e que o acomete, que não pode ser relatado em palavras, momentos como aqueles relatados por Platão, em que Sócrates ficava em total imobilidade, olhos fixos sem nada ouvir ou ver (ARENDT, 2002, p. 111). Não só para a filosofia grega, a verdade possui este caráter silencioso, indizível, como uma experiência mística do Ser para com algo que não pode ser trazido à voz pela linguagem. “Nesse choque, o homem no singular, por assim dizer, defronta-se por um breve instante com a totalidade do universo, como se defrontará novamente apenas no momento de sua morte. Ele é, até certo ponto, afastado da cidade dos homens, que só pode ver com suspeita tudo que diz respeito ao homem no singular” (ARENDT, 2002, p. 112).

Se, por um lado, esse convite a cada um em pensar por si mesmo, ascendendo desse modo a solitária atividade do pensamento, alertava a consciência, podendo ser a alavanca para a revolta contra as leis e valores que orientavam a cidade, também, por outro lado, o resultado

6 Conforme aponta Arendt, “[...] o *thaumadzein*, esse espanto diante do que é tal como é, do que, segundo Platão e Aristóteles, é o começo de toda filosofia [...]” (ARENDT, 2002, p. 88).

dessa atividade não produzia nenhuma verdade que substituísse as opiniões, que agora se mostravam insuficientes, de modo que o filósofo, na conclusão de Hannah Arendt, “[...] leva desvantagem em um ponto decisivo, quando retorna ao domínio político. É o único que não sabe, o único que não tem uma doxa distinta e claramente definida para competir com as outras opiniões [...]” (ARENDDT, 2002, p. 113).

Mas, por trás da tragédia de Sócrates há uma incompreensão fundamental. A cidade que o condenou não compreendeu que Sócrates não se considerava um sábio que quisesse dizer a verdade, mas um cidadão. Também não se considerava alguém que estivesse interessado em refletir ou buscar uma sabedoria distante dos interesses humanos, mas sim uma sabedoria rigorosamente humana; os que condenaram Sócrates também não entenderam que, ainda que o pensamento seja solitário, essa condição traz em seu âmago a pluralidade humana, porque o estar em acordo consigo mesmo pressupõem igualmente a não singularidade, ou seja, a interação humana e a harmonia com o mundo em que se vive.

2.3 PLATÃO: A RESPOSTA DA FILOSOFIA

Na perspectiva de Hannah Arendt, a “nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos” (ARENDDT, 2002, p. 91). Esse evento marca uma mudança de discurso da filosofia em relação à política. Evidencia um certo desprezo e descrédito dos filósofos a respeito daquela atividade que era realizada em praça pública: a política. Essa disposição abre uma lacuna entre o pensar e o agir, fazendo com que os filósofos fossem mal vistos, seja quando, a partir dos seus questionamentos procuram modificar as estruturas sociais e políticas vigentes, ou quando a tentativa de adentrar o cenário político é vista como uma forma de tiranizar a política, a partir de seus padrões de verdade.

Essa mudança de discurso passa a ocorrer a partir do momento em que Platão começa a duvidar do poder da persuasão, ao ver seu mestre e amigo Sócrates ser acusado pela *polis* grega, o qual, ao contrário de seus ensinamentos, de através do diálogo fazer surgir a verdade, não conseguiu persuadir os juízes de sua inocência, sendo condenado à morte. Nessa época,

Persuadir, *peithen*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem o uso da violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão. (ARENDDT, 2002, p. 91)

A retórica, a arte da persuasão, como uma forma específica de falar, era tida como a característica mais importante da política. Era por meio da persuasão que se poderia realizar a troca da *doxa* (opinião). Uma vez que o filósofo normalmente não é capaz de ser tão eloquente quanto o cidadão, que se dedicou a aprimorar e a requintar a sua *doxa*, a persuasão apresentada por Sócrates não fora capaz de convencer os juízes, resultando na sua condenação. Como consequência, veio também a condenação, por Platão, da persuasão, da *doxa*, da opinião. A opinião de Sócrates não fora suficiente para confrontar as opiniões dos juízes. A persuasão é fundamentada pelas opiniões, opostas a um conceito de verdade ou de padrão absoluto. “O fato de que Sócrates não tivesse sido capaz de persuadir os juízes de sua inocência e de seu valor, tão óbvios para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez com que Platão duvidasse da validade da persuasão” (ARENDDT, 2002, p. 91).

Com isso Platão começa a duvidar de um dos principais pilares da vida política dos antigos gregos, especialmente os cidadãos da *polis* ateniense, que se orgulhavam de conduzir os assuntos públicos pelo discurso, pela retórica, e não pela coação ou violência; essa era a grande diferença que, para eles, os diferenciava dos escravos e bárbaros, que eram considerados como destituídos de “[...] um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros” (ARENDDT, 2020, p. 33).

Para os gregos, tinha importância a preservação da memória depois da morte e, com a *polis* em conflito com o filósofo,⁷ esse comumente taxado como aquele que não tinha muita consideração com as coisas desse mundo, a *polis* não era mais o lugar seguro para a preservação à memória do filósofo. Para que houvesse a preservação da memória de Sócrates e dos filósofos, era necessário que fosse criado um lugar de proteção e preservação do filosofar, governado e cuidado pelo próprio filósofo. No entanto, a impressão que os filósofos deixavam era de desapego e desatenção com o mundo, sendo eles motivo constante de riso. Essa alienação e descuido do filósofo para consigo mesmo e para com o mundo é descrita na história de Tales e a camponesa Trácia:

O velho argumento contra os *sophoi*, os sábios, recorrente tanto em Aristóteles quanto em Platão – o argumento de que eles não sabem o que é bom para si próprios (o pré-requisito para sabedoria política) e de que parecem ridículos quando se

7 É interessante notar as observações realizadas por Arendt a respeito das percepções dos filósofos antigos com relação à vida do filósofo: “O “verdadeiro filósofo”, o que passa a vida inteira imerso em pensamentos, tem dois desejos. O primeiro, é que possa estar livre de todo tipo de ocupação, especialmente livre de seu corpo, que sempre exige cuidados e “se interpõe em nosso caminho a cada passo..., e que provoca confusão, gera problemas e pânico”. O segundo é que ele possa vir a viver em um além onde essas coisas com que o pensamento está envolvido, tais como a verdade, a justiça e a beleza, não estarão menos acessíveis nem serão menos reais do que tudo o que agora podemos perceber com os sentidos corporais” (ARENDDT, 2000, p. 65).

apresentam na praça pública, tornando-se motivo de chacota, como ocorreu com Tales, que, olhando para os céus, caiu em um poço que tinha sob os pés, fazendo rir uma jovem camponesa -, foi dirigido por Platão contra cidade. (ARENDR, 2002, p. 93)

Como no exemplo da camponesa Trácia, havia na *polis* um certo preconceito contra os filósofos – *sophoi*.⁸ Isso ocorria porque o filósofo era identificado como aquele que não sabe definir aquilo que é bom para si mesmo, pressupondo-se ser um pré-requisito saber antes o que é bom para si mesmo para saber o que é bom para a cidade, para a política. Conforme Arendt aponta, o sábio aqui é visto como oposição ao homem de compreensão, o *phronimos*. Tal compreensão, destaca Arendt, é o típico *insight* político por excelência, que qualifica os homens ao agir político (ARENDR, 2002, p. 99). “Aristóteles concorda plenamente com essa opinião pública quando afirma; ‘Anaxágoras e Tales eram homens sábios, mas não homens de compreensão. Não estavam interessados no que é bom para os homens [*anthrôpina agatha*]’” (ARENDR, 2002, p. 93). Por estar fora do mundo, o pensamento filosófico desqualifica o homem para o agir político no mundo entre homens.

A ação política tem como características principais a indeterminação e a imprevisibilidade. Está sempre sujeita a acidentes, à contingência e à instabilidade, que tem a ver com o próprio mundo. A filosofia, com sua iniciativa de domínio absoluto distorce ou impede que tais acontecimentos surjam em sua própria imprevisibilidade e espontaneidade. É essa instabilidade que não dava garantias ao pensamento filosófico, porque “assim que o filósofo submetia à *polis* a sua verdade, o reflexo do eterno, esta se tornava imediatamente uma opinião entre opiniões” (ARENDR, 2002, p. 95). O discurso filosófico, quando trazido a público, perdia a sua característica de eternidade e imutabilidade, na medida em que se tornava comum aos demais discursos no mundo e por isso também sujeito às mudanças do tempo.

Platão apresentava oposição entre a verdade, modelo de discurso filosófico e a opinião, que era a característica política de falar. A forma filosófica de falar, que tem a ver com a busca da verdade conceitual, é o *dialegesthai*, oposta às *doxai*, opinião, que era exposta pela persuasão e retórica. “A principal distinção entre persuasão e dialética é que a primeira dirige-se sempre a uma multidão (*peithei' tá pléthê*), ao passo que a dialética só é possível em um diálogo entre dois” (ARENDR, 2002, p. 96). O que caracteriza o *dialegesthai* é o discutir

⁸ Na *Apologia* pode-se verificar como os filósofos eram comumente tratados, quando Sócrates fala aos que o acusam: “E se alguém indaga: “Afinal, o que faz e o que ensina este Sócrates para corromper os jovens?”, nada respondem, porque o desconhecem, e, só para não mostrar que estão confusos, dizem as coisas que comumente são ditas contra todos os filósofos, além de afirmarem que ele especula sobre as coisas que se encontram no céu e as que ficam embaixo da terra, e que também ensina a não acreditar nos deuses e apresenta como melhores as piores razões” (PLATÃO, 1999, p. 74).

até o fim com alguém, até acabar com as opiniões contingentes e instáveis, ainda que tivessem algum significado político.

Segundo Hannah Arendt, Sócrates utilizou-se da dialética ao dirigir-se aos juízes, por isso sua opinião, em vez de chegar a uma verdade, próprio da dialética, transformou-se apenas em uma opinião diante de outras opiniões. Porém, a persuasão “[...] não vem da verdade, mas das opiniões, e só a persuasão leva em conta e sabe como lidar com a multidão” (ARENDR, 2002, p. 96). Mas mesmo que o *dialegethai* tenha sido usado por Sócrates, esse, ao contrário de Platão, não o considerava o oposto da opinião, como também não se considerava um *sophos*. Ainda que tenha sido anunciado pelo Oráculo de Delfos ser ele o mais sábio dos homens, isso significava que Sócrates era o mais sábio por saber que os homens não podem ser sábios, tendo a missão de os fazer se tornarem conscientes de seu próprio não-saber, tornando-os capazes de buscar a sabedoria.

E isso motivou Platão na doutrina das ideias. Uma doutrina puramente filosófica que teve origem política, fazendo com que o primeiro filósofo a usar padrões absolutos, das ideias, para fins políticos, para iluminar e orientar os assuntos humanos, como uma tirania da verdade, fosse Platão. “Tais padrões, pelos quais os atos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade, tornaram-se, daí em diante, o impulso primordial de sua filosofia política [...]” (ARENDR, 2002, p. 92).

Para Hannah Arendt, essa preocupação platônica de adotar uma posição contrária a emissão das opiniões, as quais têm por característica a contingência, pois as opiniões sempre surgem dos diferentes pontos de vista, que também mudam conforme a mudança de posição do espectador no mundo, revela que no centro do pensamento filosófico-político de Platão está a preocupação com a imprevisibilidade das relações humanas que ocorrem na esfera pública, uma vez que o imprevisível está na contramão de ações determinadas por modelos, como das ideias. Dessa forma também é o entendimento de Vallée, que diz:

A partir do momento em que a verdade é concebida como uma verdade universal e absoluta, a *doxa* torna-se um ponto de vista subjetivo e arbitrário, uma forma de ilusão. Em conclusão: de facto, é a pluralidade que é negada por esta nova concepção da verdade e por esta desvalorização da *doxa*. O verdadeiro e o bem, na esfera dos assuntos humanos são, para Arendt, sempre relativos e por isso abertos ao debate e à persuasão. A verdade filosófica à maneira de Platão, com a sua preocupação de um bem absoluto, dirige-se a um homem solitário e abstrato afastado de contexto histórico e das suas relações com os outros. (VALLÉE, 2000, p. 57)

Muito embora as ações humanas se caracterizam pela imprevisibilidade, resultando uma realidade marcada pela contingência, para Arendt, quando Platão descreveu tudo aquilo que se constitui e acontece na esfera dos assuntos dos homens como ilusório, confuso e

instável, colocando este mundo comum, das aparências, em contraste com o verdadeiro ser, do plano das ideias eternas, definia-se ali o início da tradição de pensamento político ocidental. Dessa forma, o início desta tradição está profundamente relacionado ao desprezo com o mundo dos negócios humanos, como característica própria da experiência filosófica, pois para aquele que quer andar pelo reino das essências eternas, deve antes abandonar o reino dos mortais e das coisas perecíveis.

Nesse sentido, a tradição que moldou por séculos o pensamento político filosófico não iniciou quando Sócrates percorreu a *polis* tentando aperfeiçoar os cidadãos, mas quando, numa experiência do pensamento, extrapolando seus limites e fronteiras, o pensamento da filosofia intromete-se na política, ou seja, com a postura do filósofo em relação à *polis*. Tal intento estaria descrito pelo próprio Platão na *Alegoria da Caverna*, no livro VII da *República*, “[...] como uma espécie de biografia condensada do filósofo, [...]”, (ARENDR, 2002, p. 108), inspirado no personagem Sócrates. Segundo Hannah Arendt, “o que aparece na *República* como um argumento estritamente filosófico fora inspirado em uma experiência exclusivamente política – o julgamento e a morte de Sócrates [...]” (ARENDR, 2002, p. 94).

A alegoria da caverna, que de acordo com Arendt representa o centro da filosofia política platônica, desdobra-se em três importantes fases. A primeira ocorre quando um dos habitantes da caverna se liberta das correntes que o aprisionava, que o obrigava a olhar somente para a sua frente, o fundo da caverna, de modo que aquilo que ele via era apenas uma superfície em que as sombras e as imagens das coisas apareciam e, assim, ao libertar-se, consegue vislumbrar não apenas o fundo da caverna, mas também o fogo artificial, (fogo que gerava as sombras no fundo da caverna), que ilumina as coisas da caverna como elas realmente são, já que essas não são meras cópias ou opiniões.

As imagens na superfície refletidas pela fogueira são, para Platão, as opiniões. Esta primeira virada de posição, a primeira *periagôgê*, é a do cientista. A virada para ver como as coisas são em si. “Se desejam ver as coisas como elas realmente são, precisam virar-se, isto é, mudar de posição, pois, como já vimos, toda *doxa* depende da e corresponde à posição de cada um no mundo” (ARENDR, 2002, p. 108).

O segundo momento acontece, quando o solitário aventureiro “[...] não se satisfaz com o fogo na caverna e com as coisas que agora aparecem como são, mas quer descobrir de onde vem esse fogo e quais são as causas das coisas” (ARENDR, 2002, p. 108), então ele descobre a saída da caverna, por meio de uma escada que o leva ao céu aberto, ao âmbito das ideias iluminadas pelo sol. Contempla as ideias, i. e., as essências das coisas perecíveis, que são iluminadas pelo Sol – essa é a ideia das ideias. Esta segunda *periagôgê* é a do filósofo, da

procura das causas e das origens. Para Arendt, esta fase é o clímax e também o início da tragédia da vida do filósofo.

Essa tragédia inicia com o terceiro movimento, que ocorre porque “sendo ainda um homem mortal, o filósofo não pertence a esse lugar, e nele não pode permanecer; precisa retornar à caverna, sua morada terrena, ainda que na caverna não possa mais sentir-se em casa” (ARENDDT, 2002, p. 109). Disso, se entende que há necessidade do homem voltar ao mundo das aparências, uma vez que qualquer homem, mesmo um “pensador profissional” é sempre um homem entre outros, ou seja, como todos, é sempre um indivíduo, igual porque é humano e diferente porque se é único (ARENDDT, 2020, p. 10). Para Hannah Arendt, “o filósofo, embora perceba algo que é mais do que humano, algo que é divino (*theion ti*), permanece homem, o que faz com que o conflito entre a filosofia e as coisas dos homens seja, em última instância, um conflito no interior do próprio filósofo” (ARENDDT, 2002, p. 107).

Toda essa interpretação simbólica contida na alegoria da caverna é apresentada pelo próprio Platão. O interior da caverna representa o mundo sensível em que vivemos e que tomamos habitualmente como o único verdadeiro. O ambiente fora da caverna, iluminado pelo sol, representa o mundo das ideias, a verdadeira realidade das coisas. O sol, que figura no centro do relato, representa a ideia do Bem, a “mais perfeita das ideias”.

Cada uma dessas três fases componentes da *perigôge holés tés psychés*⁹ do filósofo, é acompanhada de uma perda de sentido e orientação; ao virar-se no interior da caverna, os olhos acostumados às sombras das aparências são obscurecidos pela luz do fogo que ilumina a caverna. Ao sair da caverna, o prisioneiro liberto é ofuscado com a luz das ideias, precisando acostumar a sua visão a um novo mundo que, embora compartilhe, ainda não pode conhecer porque não faz parte desse mundo, sendo necessário retornar para a caverna. Quando acostumados com a luz brilhante do sol, fora da caverna, a pior perda de sentido e orientação que acometem os olhos que um dia se acostumaram à clareza das ideias, agora novamente, os mesmos olhos precisam guiar-se na escuridão da caverna, nesse retorno aos seus iguais, ao mundo do qual o prisioneiro pertence, na caverna. Embora já estivesse outrora acostumado com a escuridão, o retorno a ela já não é uma tarefa fácil – antes, ao contrário, e tão difícil quanto fora a saída para a luz.

9 Segundo Hannah, *perigôge holés tés psychés* é a junção dos três estágios que se desdobram e formam uma espécie de biografia condensada do filósofo, “[...] designando cada um deles um momento decisivo, uma reviravolta, [...] aquela reviravolta do ser humano como um todo, que, para Platão, é justamente a própria formação do filósofo” (ARENDDT, 2002, p. 108).

Para Hannah Arendt, a partir dessa metáfora é possível compreender porque “[...] os filósofos não sabem o que é bom para si mesmos e como são alienados das coisas dos homens: os filósofos não podem mais ver na escuridão da caverna, perderam o sentido de orientação, perderam o que poderíamos chamar de senso comum” (ARENDR, 2002, p. 109). Nesse retorno ao mundo comum a todos, o filósofo, ofuscado pelas ideias, além de perder o senso comum, necessário para a sua orientação e localização no mundo e nos assuntos humanos, ainda retorna com a pretensão de governar os outros homens; ele tem o pensamento como meio a atingir o fim da verdade, do Bem, do Belo, do Justo e de classificar por critérios estabelecidos por tal verdade, os casos particulares. Resulta assim, o âmbito dos assuntos humanos, da prática plural, de natureza instável e contingente, sob uma autoridade individual, julgados por critérios normativos, teóricos e filosóficos da procura da verdade. São critérios teóricos sobre a convivência prática.

Com a filosofia platônica, a distinção entre diferentes pontos de vista não é mais qualitativa, ou seja, não existe uma opinião que possa ser “mais verdadeira” do que outra. A verdade é única, necessária e só alcançada a partir da execução de um projeto de vida específico – a *bios theôretikos*. O que não é verdade, é falso, simples simulacro, fechando-se, desse modo, a possibilidade da existência do verossímil, da persuasão. Essa verdade, que se pretende independente e soberana, pode ser alcançada somente em breves momentos, em estalos momentâneos. No entanto, para Arendt, Platão pretende transformar esse acesso em algo permanente, e “nessa tentativa, o filósofo se estabelece, baseia sua inteira existência naquela singularidade que experimentou quando foi acometido pelo *pathos* de *thaumadzein*. Com isso, o filósofo destrói dentro de si a pluralidade da condição humana” (ARENDR, 2002, p. 113-114). Por meio da *bios theôretikos*, pretendida por Platão, busca-se a contemplação permanente de um conhecimento perfeito e, nesse sentido, adjetivado por Arendt como divino. Para apresentar esse modelo de uma vida teórica, um dos primeiros movimentos da filosofia platônica, segundo Arendt, é criar uma dicotomia entre alma e corpo.

Para Hannah Arendt, a importância dessa dicotomia está no fato de que é ela quem ofusca e quase apaga da história da filosofia a noção socrática de que no pensamento somos dois em um. Platão, através da separação entre alma e corpo, avança decisivamente para a separação absoluta entre filosofia e política, estreitando os limites de sua Tirania da Verdade. Tal separação determina que tudo o que há de superior e de mais nobre se relaciona à alma. Já o corpo, que habita a *polis*, é associado ao que é inferior. A alma se ocupa da filosofia, daquilo que é eterno e imutável, enquanto “as coisas dos homens” dizem respeito ao corpo. A

alma domina e governa o corpo e, na medida em que esse domínio é estabelecido do superior sobre o inferior, para Platão, está plenamente justificado.

Quanto mais um filósofo se torna um verdadeiro filósofo, mais ele irá separar-se de seu corpo; e como, enquanto ele está vivo, tal separação nunca pode realmente acontecer, ele tentará fazer o que todo cidadão livre de Atenas fazia para separar-se e libertar-se das necessidades da vida: governará o seu corpo, como um senhor governa os seus escravos. Se o filósofo chegar ao governo da cidade, não fará aos seus habitantes nada além do que já fez a seu corpo. Sua tirania estará justificada tanto no sentido do melhor governo como no sentido da legitimidade pessoal, isto é, por sua obediência inicial, na condição de homem mortal, aos comandos de sua alma, na condição de filósofo. (ARENDDT, 2002, p. 107)

Platão, quando defende a utilidade do filósofo para a *polis*, ao apresentar o seu saber como importante para a cidade, não o faz pensando no bem comum, nas experiências políticas, mas no bem do próprio filósofo e da filosofia. O filósofo é o homem que consegue priorizar a alma e a filosofia e, desse modo, por contemplar a verdade, deve guiar todos os homens da *polis*. Para Arendt, é nesse sentido que Platão estabelece uma relação despótica entre o filósofo e a cidade, resultando na separação entre filosofia e política.

De uma perspectiva um pouco diversa, Hannah Arendt, ao fazer uma análise do conceito de autoridade, propondo “[...] reconsiderar o que a autoridade foi historicamente e as fontes de sua força e significação” (ARENDDT, 2003, p. 129), permite compreender as consequências legadas por Platão à política, idealizada, primeiramente, na defesa da autoridade de alguns indivíduos, os filósofos, em detrimento do diálogo que envolve a todos, na pluralidade das suas opiniões.

Hannah Arendt, no texto intitulado “*O que é autoridade?*”, que encontra-se na obra *Entre o Passado e o Futuro*,¹⁰ ainda que indicando ter a autoridade desaparecido no mundo moderno,¹¹ reconhece a sua importância legada para o mundo, uma vez que a autoridade, alicerçada no passado, “[...] deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais – os mais instáveis e fúteis seres de que temos conhecimento” (ARENDDT, 2003, p. 131). Nesse percurso empreendido, a autora propõe que, para o correto entendimento do que se constituiu essa herança, é preciso alguns esclarecimentos quanto à natureza essencial acerca de governos totalitários, tirânicos e autoritários. Aqui destaca-se a distinção sobre o governo autoritário. Desse modo, enquanto o governo tirano age por sua própria vontade e arbítrio, o governo autoritário é limitado por leis, embora essas leis não sejam um resultado da vontade pública. Conforme diz Arendt:

¹⁰ *O que é autoridade?* (ARENDDT, 2003, p. 127-187)

¹¹ Essa perspectiva apresentada por Arendt será retomada, sob alguns aspectos, nos próximos capítulos deste estudo.

Seus atos são testados por um código que, ou não foi feito absolutamente pelo homem, como no caso do direito natural, dos mandamentos divinos ou das ideias platônicas, ou, pelo menos, não foi feito pelos detentores efetivos do poder. A origem da autoridade no governo autoritário é sempre uma força externa e superior a seu próprio poder; é sempre dessa fonte, dessa força externa que transcende a esfera política, que as autoridades derivam sua “autoridade” – isto é, sua legitimidade – e em relação à qual seu poder pode ser confirmado. (ARENDDT, 2003, p. 134)

A imagem de uma pirâmide é usada por Hannah Arendt, para explicar o governo autoritário porque “[...] é uma imagem particularmente ajustada a uma estrutura governamental cuja fonte de autoridade jaz externa a si mesma, porém cuja sede de poder se localiza em seu topo [...]” (ARENDDT, 2003, p. 135). Essa imagem traz o poder no topo, que é irradiado para baixo, de modo que todas as camadas se sintam integradas, cada uma delas com algum poder sobre as inferiores. Porém, Arendt aponta que, “[...] uma forma autoritária de governo, com sua estrutura hierárquica, é a menos igualitária de todas as formas; ela incorpora a desigualdade e a distinção como princípios ubíquos” (ARENDDT, 2003, p. 136).

Contudo, esclarece Hannah Arendt, o conceito de autoridade em sua origem, ainda que sempre exigisse a obediência, não está associado à força, violência, ou coerção; ela reitera que “[...] onde a força é usada, a autoridade em si mesma fracassou” (ARENDDT, 2003, p. 129). Igualmente, a autoridade é incompatível com a persuasão ou do uso de argumentos, pois “[...] a persuasão não é o oposto de governar pela violência, é apenas uma outra forma de fazer isso” (ARENDDT, 2002, p. 96). A autoritária relação entre o que manda e o que obedece não está fundada na razão comum, nem no poder daquele que manda; “o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado” (ARENDDT, 2003, p. 129).

Conforme o entendimento de Hannah Arendt, esse é o ponto que marca a origem platônica do conceito de autoridade, porque foi esse o pensamento que buscava uma nova alternativa para os gregos lidar com os assuntos da cidade, que eram tratados até então pela persuasão e também aos assuntos estrangeiros, configurados por meio da força e violência. Platão, com a introdução da autoridade, apresenta uma alternativa para a política da persuasão e da violência (ARENDDT, 2003, p. 129-130).

Portanto, o conceito de autoridade, construído por Platão, está diretamente ligado ao julgamento e condenação de Sócrates, na medida em que a persuasão, forma específica de falar, tida como a característica mais importante ao exercício da política grega, foi insuficiente para garantir-lhe a vida (ARENDDT, 2003, p. 147). Essa insuficiência da persuasão motivou Platão a buscar uma alternativa que convencesse a todos, sem que fosse necessário recorrer ao uso de violência (ARENDDT, 2003, p. 129-130). Na perspectiva política de Hannah Arendt,

quando interpreta o pensamento de Platão, as Ideias do filósofo estão ligadas com o conceito de autoridade, na medida em que Platão contrapõe o governo da *polis* com o governo da razão, defendendo que, para além da realidade comum que aparece, está aquilo que fundamenta o seu saber e, portanto, é o que deve ser seguido.

Para Arendt, “em nenhum outro lugar o pensamento grego se acerca tão estreitamente do conceito de autoridade como na *República*, de Platão, onde ele confrontou a realidade da *polis* com um utópico governo da razão na pessoa do rei-filósofo” (ARENDR, 2003, p. 145). O governo da razão estaria fundado em verdades capazes de compelir a mente dos cidadãos, as chamadas verdades autoevidentes, de modo superior à persuasão e sem que fosse preciso recorrer à violência, isso porque ver a verdade é superior a apenas ouvir um discurso de uma opinião acerca daquilo que se julga ser verdadeiro.

No entanto, conforme aponta Arendt, a filosofia política de Platão teve um impasse em suas tentativas de estabelecer uma tirania da razão. O problema da coerção pela razão era que, “[...] somente a minoria se sujeita a ela, de modo que surge o problema de assegurar com que a maioria, o povo, que constitui em sua própria multiplicidade o organismo político, possa ser submetida à mesma verdade” (ARENDR, 2003, p. 147). Como só uma minoria “eleita” consegue ver essa verdade, da qual, a maioria, que é o povo, fica excluída, surge uma dificuldade na filosofia política de Platão, impondo-se a questão: como convencer a todos de uma verdade que não aparece e de que o melhor para a cidade é o saber do filósofo?

Como na alegoria da Caverna, já descrita anteriormente, o que Platão pretendia ao recorrer à razão não era uma imposição que se fundamentava em uma eventual desigualdade entre o que governa e aquele que é governado, mas uma imposição fundamentada nas Ideias que foram percebidas pelo filósofo – i.e., naquelas Ideias, que estavam acima da caverna, acima da existência comum dos homens e que foram contempladas pelo filósofo, quando este saiu da caverna. Segundo a perspectiva de Hannah Arendt, o filósofo, ao sair da caverna, buscava primeiramente a verdadeira essência do Ser, (ARENDR, 2003, p. 149), já que o caminho por ele percorrido permitiu saber que aquilo que ele vira até então, no interior da caverna (as sombras), se tratava apenas de uma imagem imperfeita das coisas. Assim, é possível ver que o caráter autoritário que as Ideias assumem não acontece no momento em que são contempladas pelo filósofo. É somente quando o filósofo que as contempla, deixa o céu iluminado das Ideias e retorna para o interior escuro da caverna, ou seja, quando ele volta ao plano dos assuntos humanos, que as Ideias assumem esse caráter autoritário de padrões de medida.

Mas é no momento do retorno à caverna que, para nossa autora, encontra-se a mais profunda razão do conflito entre a filosofia e a política, conforme narrado pelo próprio Platão. Quando o filósofo volta para a caverna, ainda que antes já estivesse acostumado, ele agora se encontra confuso e desorientado, porque precisa novamente se adaptar com a escuridão. Essa desorientação o impede de comunicar com clareza o que vislumbrou fora da caverna; o filósofo não é capaz de convencer que as sombras são apenas sombras, sendo alvo de riso e fúria daqueles que não conseguem entender suas palavras. Parece implícito que para Platão, a verdade precisa ser vista, dependendo de uma “educação” para tanto e não apenas ouvida; por isso, essa visão diz respeito à apenas uma minoria. Conforme Hannah Arendt assevera:

As ideias tornaram-se padrões de medida somente depois que o filósofo deixou o céu límpido das ideias e retornou à escura caverna da existência humana. Nessa parte da estória Platão toca na mais profunda razão para o conflito entre o filósofo e a *polis*. Ele nos fala da perda de orientação do filósofo nos assuntos humanos, da cegueira que atinge seus olhos, da angustiada situação de não ser capaz de comunicar o que ele viu e do verdadeiro perigo para sua vida que daí surge. É nesse transe que o filósofo apela para o que ele viu, as ideias, como padrões e normas e, finalmente, temendo por sua vida, as utiliza como instrumentos de dominação. (ARENDR, 2003, p. 149)

Assim, as Ideias são usadas como fundamento de autoridade, ou seja, o filósofo recorre às Ideias, que estão além do mundo comum dos homens, como um recurso para salvar a própria vida. Apesar disso, como visto, a utilização das Ideias não basta para salvar a vida do filósofo, daquele que se libertou das amarras do mundo comum da caverna, justamente por isso que o princípio de autoridade, presente no governo da razão, se mostra insuficiente. Essa insuficiência ocorre porque apenas a minoria do povo alcança essa verdade e atinge a razão por meio da descrição do filósofo, esse resultado o coloca em perigo. O discurso racional acerca do verdadeiro não é suficiente para convencer e orientar o pensamento dos cidadãos e nem põem em salvaguarda a vida do filósofo.

A partir dessa constatação, é possível compreender porque Platão traz, ao final de suas obras em que aborda a política, uma série de estórias em que narra castigos e recompensas para concluir seus diálogos. Como no “[...] mito de Er, de *A República*, o mais elaborado e que maior influência exerceu”¹² (ARENDR, 2003, p. 173). Tendo em vista que a razão, como

12 O mito de Er é narrado por Platão no livro X, de *A República*, de 614b a 621b. Trata-se de um relato, transmitido oralmente, por alguém que retornou do Hades. Er, que havia morrido em batalha e retorna dos mortos com a incumbência de contar tudo aquilo que havia visto enquanto permaneceu entre eles. Er conta então ter visto dois caminhos, ao lado dos quais ficavam os juizes, em que a alma era encaminhada para percorrer, depois da morte, um dos caminhos subia ao céu e outro descia às profundezas da terra. As almas que ali chegavam vindo da terra pareciam vir de uma longa travessia, estavam impuras e imundas, enquanto que as que vinham do céu chegavam puras e limpas cantando experiências deliciosas e visões de indescritível beleza. As

guia do comportamento dos indivíduos e uma alternativa à persuasão e à violência, não tenha se mostrado suficiente para a maioria, isso forçou Platão a pensar em algo que poderia ser útil ao seu propósito. Segundo Hannah Arendt:

O ponto em questão é sempre o mesmo: a verdade é auto-evidente por sua própria natureza e, portanto, não pode ser patenteada e demonstrada satisfatoriamente. A crença é portanto necessária àqueles que carecem dos olhos para o que é a um só tempo auto-evidente, invisível e indemonstrável. Platonicamente falando, a minoria não pode persuadir a massa da verdade por não ser a verdade objeto de persuasão, e por ser a persuasão a única maneira de lidar com a multidão. Mas a multidão, arrastada pelos contos irresponsáveis de poetas e contadores de histórias, pode ser persuadida a acreditar praticamente em qualquer coisa; os contos apropriados a transportar a verdade da elite para a massa são contos acerca de prêmios e castigos após a morte; persuadir os cidadãos da existência do inferno os fará se comportarem como se eles conhecessem a verdade. (ARENDDT, 2003, p. 176)

Desse modo, o mito foi engendrado para que se pudesse chegar a um resultado que a razão não conseguiu alcançar, embora ressalva Arendt, “[...] o próprio Platão obviamente nem acreditava nem pretendia que os filósofos acreditassem” (ARENDDT, 2003, p. 147) nessa narrativa. Platão, com “[...] um engenhoso artifício para impor obediência àqueles que não se sujeitam ao poder coercivo da razão, sem utilizar efetivamente a violência externa” (ARENDDT, 2003, p. 151), se utilizou de um elemento que resultaria na consideração do filósofo como o melhor para governar a *polis*, uma vez que só ele pode conhecer o Bem, o princípio orientador dos bons, já que só ele é capaz de vê-lo, então todos precisariam do filósofo como guia. Dessa forma, somente confrontados com a imagem mitológica dos castigos e recompensas do além, é que todos aceitariam o filósofo e a filosofia como algo bom e necessário para a cidade, ou seja, apenas assim o filósofo exerceria o poder político.

Tendo presente a natureza do conceito de autoridade delineado por Hannah Arendt, pode-se identificá-lo perfeitamente na imagem do mito trazido por Platão, uma vez que se dispõe de um poder externo, como um recurso para aqueles que não acreditam na ideia de verdade do filósofo. Esses, então, precisam ser convencidos pelo mito a agir de modo condizente, por medo das consequências, e não porque tivessem compreendido o que era o mais adequado, ou porque sabiam como deveriam orientar suas ações.

Mas essa noção de autoridade da razão em relação aos assuntos humanos, a utilização complementar de um mito como elemento político do governo e da pretensão do filósofo como governante, só faz sentido, para Platão, a partir do momento em que ele identifica um

que chegavam de baixo gemiam e choravam, recordavam sofrimentos e dores da viagem de mil anos por debaixo da terra. A narrativa conta, com riqueza de detalhes, os terríveis e longos castigos que haviam de passar as almas daqueles que em vida praticaram crimes e atos injustos, castigos na proporção e gravidade daquilo que cometeram, até expiar toda a maldade cometida, assim como também eram proporcionais as recompensas para aqueles que praticaram atos justos (PLATÃO, *Rep.* 614b a 621b).

conflito entre a filosofia e a política (ARENDDT, 2003, p. 146), pois, fosse a política considerada apenas como resultado dos assuntos humanos, sem um componente externo, metafísico, esse conflito não existiria. Outro resultado disso é o fato de que o interesse do filósofo pela *polis* só ocorre pela necessidade imperiosa de salvar a própria vida e a sua filosofia (ARENDDT, 2003, p. 146-147). Ou seja, o interesse primeiro de Platão não era pela política, mas sim pela filosofia. “O filósofo anuncia sua pretensão ao governo, mas não tanto por amor à *polis* e à política, [...], como por amor à filosofia e à segurança do filósofo” (ARENDDT, 2003, p. 147). Certamente, quando a vida do filósofo corre perigo, a política ou a cidade (que condenou Sócrates à morte e, portanto, é capaz de matar o filósofo) revelam-se, de fato, importantes no pensamento filosófico platônico.

Para Arendt, originalmente as Ideias de Platão “[...] não têm absolutamente nada a ver com a política, com a experiência política e com o problema da ação, mas pertencem exclusivamente à Filosofia, à experiência da contemplação e à busca do “ser verdadeiro das coisas” (ARENDDT, 2003, p. 153). Por essa razão é que, embora nas obras de Platão a Ideia suprema era a do Belo, somente nos livros finais da *República* é introduzida a Ideia de Bem, como sendo a Ideia suprema. Para Arendt, parece que Platão tenta modificar a doutrina das Ideias, de modo a torná-la útil para uma teoria da política, introduzindo para esse fim a Ideia de bem, já que “bem”, no vocabulário grego, sempre significou “bom para” ou “adequado”, ou seja, torna a suprema Ideia mais relevante para a política, com um sentido de adequação a ser buscado, uma vez que a Ideia de bem seria a medida de todas as coisas (ARENDDT, 2003, p. 153-154), i.e., um padrão a ser buscado para regular e governar os afazeres humanos desde um ponto situado fora dos mesmos, ou seja, de cima.

Outro importante elemento no pensamento filosófico de Platão, identificado por Hannah Arendt, é a negação das questões humanas, a negação dos assuntos que envolvem a natureza política da *polis*, porque, para Platão, a completude do ser humano é o exercício filosófico, uma vez que para ele todos os homens, mesmo o vulgo, estariam interessados na contemplação da verdade, embora o domínio do vulgo só poderia ser retratado pela fala e pela ação, já que esse, por não ser filósofo, ainda não contemplou a verdade. Platão indica, desse modo, que todos os homens, não só o filósofo, tem interesse em ver, mas o falar e o agir se apresentam como obstáculos nesse caminho à contemplação. Segundo destaca Arendt:

Em outras palavras, toda a esfera dos assuntos humanos é vista do ponto de vista de uma filosofia que pressupõe que mesmo aqueles que habitam a caverna dos problemas humanos são humanos, na medida apenas em que também querem ver, embora permaneçam iludidos por sombras e imagens. E o governo do filósofo-rei, isto é, a dominação dos negócios humanos por algo exterior a seu próprio âmbito, justifica-se não apenas por uma prioridade absoluta do ver sobre o fazer e da

contemplação sobre o falar e o agir, mas também pela pressuposição de que o que faz dos homens humanos é o anseio por ver. Portanto, o interesse do filósofo e o interesse do homem *qua* homem coincidem: ambos exigem que os negócios humanos, os resultados da fala e da ação, não devam adquirir uma dignidade advinda de si próprios, mas se sujeitem ao domínio de algo exterior a seu âmbito. (ARENDR, 2003, p. 155-156)

A partir dessas reflexões, que apresentam uma autoridade fundada pela força coercitiva da verdade, em lugar da possibilidade do confronto de opiniões divergentes que caracteriza a política e que possibilita a manifestação da pluralidade humana, se está, de fato, diante da instauração de uma tirania da verdade, imposta pela figura desse rei filósofo. Eduardo Jardim de Moraes manifesta um entendimento nesse sentido:

Arendt acredita que a teoria das ideias, o núcleo da filosofia de Platão, constituiu-se neste momento. Foi em função das exigências políticas sentidas pelo personagem do mito em seu retomo à caverna que firmou-se o ponto de vista metafísico. A partir do momento em que o filósofo não é apenas filósofo, mas também pretende ser rei, isto é, governar, surge o conceito metafísico de verdade. Isto explica a razão da aplicabilidade das ideias, que se introduz na teoria platônica das ideias. O fato de as ideias serem metros a partir dos quais as coisas são julgadas não teria relação com qualquer exigência da experiência do pensamento, mas como urgência política de organizar a vida no interior da caverna. [...] Os seguintes traços definem, portanto, o primeiro cenário mencionado: uma definição do pensamento está presente, obtida a partir do ponto de vista da metafísica. O pensamento é encarregado de fornecer os parâmetros para o juízo e, também, para a ação. Nesta medida, ele é considerado através de uma perspectiva instrumental – deve servir a fins prático-políticos. (MORAIS, 2010, p. 54)

Assim, a filosofia política inaugurada por Platão se estabelece como um esforço consciente de substituir as opiniões produzidas na pluralidade do espaço público por fundamentos imutáveis, metafísicos, apresentados a partir da contemplação do filósofo, a fim moldar a vida política. Com essa resposta platônica ao julgamento e condenação de Sócrates, estabeleceu-se um vínculo entre filosofia e política, em que a primeira, a filosofia, deve fatalmente fornecer parâmetros para a segunda, a política. A partir deste vínculo hierárquico, constrói-se o conceito de autoridade política, entendida como o governo daquele que sabe sobre aqueles que não sabem. Segundo Eduardo Jardim de Moraes, para Hannah Arendt este é o cenário em que, “[...] de forma inaugural, definiu-se entre os gregos, mais precisamente na obra de Platão, uma determinada maneira de conceber a relação entre filosofia e política. Surge, nesse contexto, a compreensão da filosofia como metafísica, e a política é associada à ideia de autoridade” (MORAIS, 2010, p. 50).

Platão, ao tentar tornar a *polis* mais segura para o filósofo, olhou a política do ponto de vista da filosofia, colocando a filosofia no topo da pirâmide hierárquica e fazendo com que a política ficasse subordinada a ela, retirando toda dignidade a que compete à própria política. A pluralidade das opiniões não podia competir com a segurança e a garantia da verdade, dadas pelo filósofo. No entanto, como o filósofo deixa de viver no mundo imprevisível dos

assuntos humanos e apresenta parâmetros para julgá-lo, propondo regular e governar os afazeres humanos de um ponto situado fora dos mesmos, resta deturpada a própria natureza da ação, com a política perdendo o seu valor em si, tornando-se apenas um meio para outro fim, i.e., a política como um meio à filosofia e ao próprio filósofo.

Como consequência para toda a tradição, uma vez que a política nunca conseguiu alcançar os padrões desejados pela filosofia, ela foi relegada a sua completa inutilidade (ARENDR, 2002, p. 114). Por sua vez, a autoridade do pensamento, da filosofia, “[...] continuou a fornecer padrões e regras, réguas e medidas com que o espírito humano pudesse ao menos tentar compreender o que estava acontecendo no domínio dos assuntos humanos” (ARENDR, 2002, p. 114), ainda que desconsiderando a impossibilidade do pensamento compreender a ação, visto sua total indeterminação e imprevisibilidade. O resultado para a tradição foi a transformação da política numa técnica, tal qual aquela que fabrica artefatos para o mundo. O rei filósofo de Platão seria um artífice da política, consultando um modelo ideal fora do domínio da *polis*, para fixar a edificação de padrões e medidas para a ação política, substituindo o agir pelo fazer controlado, administrado, exercido com uma autoridade, igual à de um chefe de família, gerindo as necessidades familiares. A ação, desse modo, não poderia mais trazer nenhuma novidade ao mundo e a promessa do novo estaria falida. Ainda que o sentido da política seja a liberdade, o que significa que os homens, “[...] enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo” (ARENDR, 2018, p. 44). A ação, sem a possibilidade do novo, revela uma imensa contradição.

Conforme André Duarte, que interpreta o pensamento de Hannah Arendt:

O objetivo de Platão fora o de aniquilar a pluralidade dos atores políticos assim como a imprevisibilidade e a fragilidade políticas que derivam daí, a fim de que os filósofos não corressem o risco de ser governados ou mortos pela multidão ignorante. É nesse sentido que o rei filósofo pode ser comparado ao ‘artesão’, que primeiro planeja a execução de uma obra e depois determina a seus subordinados que executem seu plano até que o produto final esteja concluído, utilizando nesse processo as ‘ideias como normas e padrões que lhe permitam julgar e classificar a multiplicidade vária de ações e palavras humanas como a mesma certeza absoluta e ‘objetiva’ com que um artesão se orienta na fabricação. (DUARTE, 2000, p. 195)

Por outro lado, essa postura de Platão em relação à política permite considerar que, a partir do momento em que o filósofo propõe padrões e medidas aos assuntos políticos, de um modo hierárquico, a partir de um ponto distante da própria política, uma outra consequência resultante para o pensamento filosófico político é a restrição do próprio campo da atividade do pensar. Na medida em que o filósofo se separa no mundo comum, da *polis*, com uma barreira um tanto intransponível, a faculdade do pensamento fica relegada em si mesma e o

conteúdo do pensar fica restrito em seus próprios processos mentais, numa aridez de significação concreta, já que não tem importância, para a sua atividade a imprevisibilidade e contingência da vida vivida e o mundo da pluralidade.

Hannah Arendt sempre questionou tanto a relação entre a filosofia e a política, e quanto esse reconhecimento contemplativo que a primeira faz da segunda. A filosofia nunca teve como objetivo principal compreender a política, mas de impor os padrões absolutos da própria filosofia ao âmbito dos acontecimentos humanos. No entanto, o pensamento filosófico inaugurado por Platão – essa incompatibilidade entre a política e as referências filosóficas absolutas, a compreensão da filosofia como metafísica e a política associada à ideia de autoridade ali surgido – inegavelmente forneceu, por séculos, um padrão e cumpriu um importante papel como elemento orientador da conduta humana que, reconhece Arendt, “[...] deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais [...]” (ARENDR, 2003, p. 131).

No entanto, com o advento da modernidade, essa concepção tradicional perdeu sua capacidade de fornecer padrões e regras; ela deixou de dar respostas significativas. Hannah Arendt identifica haver, aí, uma ruptura com a tradição e, utilizando-se das palavras de Tocqueville, reconhece que “[...] como o passado cessou de jogar sua luz sobre o futuro, o espírito do homem vaga na obscuridade” (ARENDR, 2002, p. 114).

Ante este cenário, se tentará compreender, a seguir, como Hannah Arendt, com os olhos voltados para a compreensão da política, repensa toda a tradição e observa como o pensamento político genuíno e autêntico, em sua perspectiva, deformada durante toda a tradição, desencadeou, na modernidade, um domínio da ação, do homem massificado, distanciado da realidade, apático e hostil aos assuntos humanos, resultando em uma total inversão dos critérios definidores da verdade e do agir humano.

3 CONSEQUÊNCIAS DA SEPARAÇÃO ENTRE A FILOSOFIA E A POLÍTICA

3.1 A RUPTURA COM A TRADIÇÃO

No início do ensaio *A tradição e a época moderna*,¹³ Hannah Arendt argumenta que “[...] os problemas elementares da Política jamais vêm tão claramente à luz, em sua urgência imediata e simples, como ao serem formulados pela primeira vez, e ao receberem seu desafio final” (ARENDR, 2003, p. 43). Isso, dado que, para ela, ambos tem em comum, merecendo destaque e importância particular porque, “somente o início e o fim são, por assim dizer, puros ou sem modulação” (ARENDR, 2003, p. 43).

Se no capítulo anterior se procurou demonstrar o início da ruptura entre a filosofia e a política em nossa tradição de pensamento, agora o que se pretende é abordar as consequências resultantes, direta e indiretamente, desse abismo que divide a filosofia e a política.

Conforme já visto anteriormente, toda a tradição de pensamento político do ocidente é caracterizado por um abismo entre a filosofia e a política. Para Arendt, foi a condenação e morte de Sócrates o marco inicial desse abismo (ARENDR, 2002, p. 91), que levou Platão, na Alegoria da caverna, em *A República*, a descrever os assuntos humanos, pertencentes ao mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que deveriam ser repudiados e abandonados por todos, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas. E o seu fim, para Arendt, também já foi identificado com Marx, no século XIX, para quem a filosofia e suas verdades estão localizadas, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, só podendo ser “realizada” na esfera do convívio, na chamada “sociedade”, por “homens socializados” (ARENDR, 2003, p. 43).

Conforme pontua Arendt:

Quando, afinal, rompeu-se o fio da tradição, a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento e adstrita, enquanto experiência, aos poucos eleitos que fizeram do pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política. (ARENDR, 2003, p. 40)

Compreendendo, assim, em sua obra *Entre o passado e o futuro*, Arendt apresenta oito ensaios em relação aos dias atuais, por ela chamados de “exercícios de pensamento político”, somente com a preocupação de compreender “[...] como movimentar-se nessa lacuna [...]” (ARENDR, 2003, p. 41). Nessa obra, Hannah Arendt faz uma reflexão acerca do que ela

¹³ Esse é o primeiro dos oito ensaios de Hannah Arendt que podem ser encontrados na obra *Entre o passado e o futuro* (2003).

chama de era moderna ou época moderna,¹⁴ constatando que ali surgem consequências problemáticas que têm a ver com a separação entre filosofia e política e com o fim dessa tradição.¹⁵ Segundo Hannah Arendt, no período compreendido entre o século IV a. C. ao século XIX d. C., ou seja, entre Platão a Marx, o problema presente na filosofia política era a sua incapacidade de pensar a política; mas quando essa tradição findou, deixando de ecoar significados, restou o problema do vazio e de uma lacuna aberta entre o passado e futuro da tradição. Conforme pontua Arendt:

Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado. (ARENDR, 2003, p. 52)

Dessa maneira, segundo constata Arendt, isso resultou numa série de consequências, como a perda da dignidade da política, uma concepção de liberdade como algo possível quando apartado da política, a crise da autoridade, a alienação ao mundo e a confusão terminológica entre poder e violência. Enfim, resultou numa desorientação conceitual, baseada no entendimento de que a vida ativa devesse dispor de uma orientação com fundamentos teóricos e soluções práticas, em que a política não fosse necessária, que não ficasse a cargo da fragilidade característica da ação e do discurso, assim como se eliminassem as dificuldades inerentes da fundamental característica da política, que é a pluralidade humana. Tudo isso graças a um modelo trazido pela moderna racionalidade técnico-científica e pelo moderno processo de vida em sociedade, que foi se desenvolvendo a partir de um ideal que perdurou por séculos, até que foi ultrapassado, de modo avassalador, por uma “era nova e ainda desconhecida”, que Arendt chama de “mundo moderno” (ARENDR, 2020, p. 7).

Para Hannah Arendt, um ícone da modernidade é Karl Marx, que, com Kiekegaard e Nietzsche, situam-se no fim da tradição, exatamente antes de sobrevir a ruptura e que, no plano do pensamento, promoveram no século XIX uma verdadeira rebelião contra a tradição, ainda que reconhecendo que “o predecessor imediato deles foi Hegel” (ARENDR, 2003, p.

14 É necessário observar que, para Arendt, era moderna e mundo moderno são coisas diferentes. A era moderna é o período por ela entendido com início no século XVII até o começo do século XX; já o mundo moderno tem seu início com as explosões atômicas. Conforme pontua Arendt: “Contudo, a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas (ARENDR, 2020, p. 7).

15 O fim da tradição é também caracterizado, por Arendt, como “a perda da continuidade do passado, tal como ela parecia passar de geração em geração, desenvolvendo-se no processo de sua própria consistência” (ARENDR, 2000, p.159). O pensamento perde a capacidade de preencher os tempos e promover o pertencimento do homem ao presente, enquanto aquele *start* de não-tempo que salvam os assuntos humanos na recordação e na antecipação da ruína do tempo histórico.

55). De acordo com Arendt, esses autores escaparam “[...] dos padrões de pensamento que haviam governado o Ocidente por mais de dois mil anos [...]” (ARENDDT, 2003, p. 54). Eles “[...] são para nós como marcos indicativos de um passado que perdeu sua autoridade” (ARENDDT, 2003, p. 56) e, de algum modo, ao questionarem princípios absolutos, quadros de referências categóricos e o sentido da própria metafísica, são representantes do rompimento da modernidade com o passado, na medida em que demonstraram simplesmente que o modo de formular e responder a velhas questões já não soa totalmente plausível.

Esses pensadores, cada um a seu modo, confrontaram a tradição. Kierkegaard saltou “[...] da dúvida para a crença [que] consistiu em uma inversão e distorção da relação tradicional entre razão e fé” (ARENDDT, 2003, p. 56), que, mediante a dúvida cartesiana, não poderia existir. O salto de Nietzsche inverteu o platonismo quando saiu do reino transcendente e não sensível das ideias para a sensualidade da vida, “[...] seu ‘Platonismo invertido’ ou ‘transvaloração dos valores’, como diria ele próprio, foi a derradeira tentativa de se libertar da tradição, e teve êxito unicamente ao pôr a tradição de cabeça para baixo” (ARENDDT, 2003, p. 57). Mas, foi Marx que fez um salto da filosofia para a política, quando “[...] transportou as teorias da dialética para a ação, tornando a ação política mais teórica e mais dependente que nunca daquilo que hoje chamaríamos uma ideologia” (ARENDDT, 2003, p. 57). Também foi Marx que “[...] inverteu a tradicional hierarquia entre pensamento e ação, contemplação e trabalho, e Filosofia e Política [...]” (ARENDDT, 2003, p. 45).

Reconhecendo a sua importância, Hannah Arendt faz uma interpretação de Marx a seu modo, tecendo muitas críticas ao seu pensamento.¹⁶ Ela entende que ele teria saltado da filosofia para a política, desconsiderando o abismo existente entre ambas, separando-as ainda mais. Para Arendt, Marx, com uma atitude de rebelião consciente, articula três “proposições-chave”, que não podem ser compreendidas em si nem por si mesmas, pois cada uma delas adquire um significado ao contradizer algumas verdades tradicionais aceitas até a época moderna. Arendt compreende que essas proposições ocupam um lugar de destaque na argumentação da obra de Marx.

A primeira proposição é a de que “o trabalho criou o homem”. Dizer isso significa desconstruir a ideia de que o homem é uma criação de Deus. O indivíduo seria fruto do seu

16 Interessante perceber que Hannah Arendt informa que vai criticar Marx e, ao mesmo tempo, diz lamentar criticá-lo “[...] em uma época em que tantos escritores que outrora ganharam a vida pela apropriação, tácita ou explícita, da grande riqueza das ideias e intuições marxianas, decidiram tornar-se antimarxistas profissionais” (ARENDDT, 2016, p. 97). No entanto, conforme Jerome Kohn aponta na introdução da obra *A Promessa da Política*, em 1953, Arendt escreve a Jaspers dizendo que, “quanto mais leio Marx, mais vejo que o senhor tinha razão. Ele não está interessado em liberdade nem em justiça” (ARENDDT, 2013, p.16-17).

próprio trabalho, na medida em que o humano cria a si mesmo, isto é “[...] o trabalho, e não Deus, criou o homem [...]” (ARENDT, 2003, p. 48). Significa dizer também “[...] que o homem, na medida em que é humano, cria a si mesmo, que sua humanidade é resultado de sua própria atividade [...]” (ARENDT, 2003, p. 48), e que o trabalho, que era visto negativamente durante toda a tradição, passa a desempenhar um papel crucial na existência do homem. Essa proposição, para Arendt, significa, ainda, que:

[...] aquilo que distingue o homem do animal, sua *diferentia specifica*, não é a razão, mas sim o trabalho, e que ele não é um animal *rationale*, mas sim um *animal laborans*; em quarto lugar, que não é a razão, e até então o atributo máximo do homem, mas sim o trabalho, a atividade humana tradicionalmente mais desprezada, aquilo que contém a humanidade do homem. (ARENDT, 2003, p. 48-49)

A ideia de que o “trabalho criou o homem” contraria, como visto, a crença que atribuiu a Deus o poder de criação do homem, o juízo tradicional sobre o trabalho e também a tradicional glorificação da razão.

A segunda proposição de Marx é a de que “a violência é parteira da história”, o que faz com que ele sustente que as sociedades humanas, “[...] na medida em que dependem da ação humana livre e consciente, somente vêm à luz através de guerras e revoluções. Unicamente nestes períodos violentos a História mostra sua autêntica face e dissipa a névoa de mera conversa ideológica e hipócrita” (ARENDT, 2003, p. 49). Para Marx, todas as formas de governos têm a violência, ou a posse dos meios para tal, como elemento constitutivo e se utilizam do Estado como instrumento da classe dominante para oprimir e explorar. Nesse sentido, o uso da violência caracteriza toda esfera da ação política. Já para Arendt, a identificação marxista da ação com violência causa outro desafio fundamental à tradição: “A violência é, tradicionalmente, a última *ratio* nas relações entre nações e, das ações domésticas, a mais vergonhosa, sendo considerada sempre a característica saliente da tirania” (ARENDT, 2003, p. 49). Ora, Marx sabia que a política se baseava na definição de *zôon politikón* e *zôon lógon ékhon*, ou seja, a vida da *polis* era intermediada pelo discurso e persuasão, nunca por meio da violência ou coerção.

Esse reconhecimento e glorificação da violência, por Marx, como algo inerente a todas as formas de governo, contém uma específica negação do *logos*, do discurso, que era considerada a forma tradicional de interação humana. De acordo com a definição aristotélica, diferentemente dos homens gregos, os estrangeiros e escravos eram governados pela violência e pelo trabalho forçado, considerados como *aneu lógou* (‘sem fala’), isto é, a fala, para aqueles, não era fundamental para a convivência social.

Já a terceira proposição é a de que “os filósofos já interpretaram bastante o mundo;

chegou a hora de transformá-lo” (ARENDDT, 2003, p. 48). Para Marx, o exercício de interpretação do mundo por parte dos filósofos é menos importante do que a sua transformação. Ainda que a Filosofia tenha prescrito determinadas regras de ação, essa nunca foi a maior preocupação de nenhum filósofo, mas Marx, pretendeu realizar a filosofia na política e, desafiando a tradição, pretendeu que a dimensão contemplativa-eidética dos filósofos deveria ser transposta para a esfera dos assuntos humanos. Arendt observa que Marx afirma: “Não se pode *aufheben* (isto é, elevar, conservar, e, no sentido hegeliano, abolir) a Filosofia sem realizá-la” (ARENDDT, 2003, p. 48).

As proposições elaboradas por Marx se revelam paradoxais, contendo em cada uma delas uma contradição fundamental, observadas por Hannah Arendt, com as seguintes considerações:

Se o trabalho é a mais humana e mais produtiva das atividades do homem, o que acontecerá quando, depois da revolução, “o trabalho for abolido” no “reino da liberdade”, quando o homem houver logrado emancipar-se dele? Que atividade produtiva e essencialmente humana restará? Se a violência é a parceira da História e a ação violenta, portanto, a mais honrada de todas as formas de ação humana, o que acontecerá quando, após a conclusão da luta de classes e o desaparecimento do Estado, nenhuma violência for sequer possível? Como serão os homens capazes de agir de um modo significativo e autêntico? Finalmente, quando a Filosofia tiver sido ao mesmo tempo realizada e abolida na futura sociedade, que espécie de pensamento restará? (ARENDDT, 2003, p. 51).

Marx também é criticado porque, para Arendt, ele utiliza o conceito de trabalho sem fazer a distinção necessária entre as atividades da *vita activa*, que para ela são o trabalho, a obra e a ação, (*Labor, work e action*).¹⁷ Isso ocorre porque Marx reduz todas elas ao trabalho, confundindo as atividades próprias da obra com aquilo que traduz o consumo, produzido pelo trabalho; e também confunde a atividade da ação, na medida em que centra a mediação política e a emancipação humana apenas no universo do trabalho. Essa confusão se dá porque a essência da política é não ser mediada por coisas, mas sim pela fala, pelo discurso, cuja importância está nas pessoas e no espaço público.

Para Arendt, essas contradições encobrem “[...] a perplexidade de ter que lidar com fenômenos novos em termos de uma velha tradição de pensamento, fora de cujo quadro

¹⁷ Para Hannah Arendt, essas três atividades – trabalho, obra e ação – são fundamentais à vida do ser humano. “São fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDDT, 2020, p. 9). Essas três atividades são a “estrutura” da própria “Condição Humana” e, com suas condições correspondentes, estão intimamente relacionadas com a condição mais geral da existência humana (ARENDDT, 2020, p. 11). Conforme aponta Canovam, Arendt explica que, “sendo “a ação a atividade política central” é necessário realizar um exercício preliminar de clarificação “para separar conceitualmente a ação de outras atividades humanas com as quais ela é usualmente confundida, como o trabalho e a obra” (CANOVAM in ARENDDT, 2020, p. LIII). Esse tema será retomado com maiores considerações na sequência do presente texto.

conceptual pensamento algum parecia absolutamente ser possível” (ARENDR, 2003, p. 52), culminando num terreno desértico, onde o pensamento fica sem realidade e a ação sem sentido, tornando ambos sem significado.

3.2 A CONDIÇÃO HUMANA: O QUE FAZEM OS HOMENS NO MUNDO

Assumindo um diálogo e confronto que põe a tradição filosófica em foco, seja para criticar os modelos prejudiciais à vida humana, seja para perceber experiências esquecidas que merecem ser melhor compreendidas,¹⁸ a fim de possibilitar a recuperação do sentido da política, Hannah Arendt, em sua obra *A Condição Humana*, apresenta duras críticas ao mundo moderno e a instrumentalização científica do mundo da política, que promove uma inversão radical na tradicional relação entre a teoria e prática, transformando os critérios para o conhecimento da verdade e os seres humanos em objetos manipuláveis.¹⁹

Já na introdução, Arendt enfatiza que as reflexões que serão empreendidas tem a ver com as questões e acontecimentos do seu tempo, revelando que: “O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo” (ARENDR, 2020, p. 6). E, essa necessidade em orientar o pensamento para questões de cunho político preocupa Arendt, porque “[...] a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo” (ARENDR, 2020, p. 6). Arendt salienta:

“O que estamos fazendo” é, na verdade, o tema central deste livro. Ele aborda somente as articulações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano. (ARENDR, 2020, p. 6)

Ao propor pensar o que estamos fazendo, ou seja, pensar a *vita activa*,²⁰ Arendt refere-

18 De acordo com Margaret Canovam, “um dos principais propósitos de Arendt em *A condição humana* é, portanto, desafiar toda a tradição da filosofia política ao recuperar e trazer à luz essas capacidades humanas negligenciadas” (CANOVAM in ARENDR, 2020, p. LVII).

19 De acordo com o prefácio de Adriano Correia: “[...] *A condição humana*, mais que uma resposta à pergunta sobre como foi possível o totalitarismo, e mais que um exame da relação entre totalitarismo e tradição, converteu-se em uma fenomenologia das atividades humanas fundamentais no âmbito da *vita activa* – o trabalho, a obra ou fabricação e a ação. Arendt principia sua investigação com o exame da relação entre a condição humana e a *vita activa*, definida em contraposição à *vita contemplativa*, mas visa antes de tudo a transcender a caracterização tradicional das atividades e da relação entre elas com vistas a uma indagação sobre o significado das próprias atividades e das transformações em seu carácter na era moderna” (CORREA in ARENDR, 2020, XXIV).

20 Acerca dessa expressão, Arendt entende que: “O termo *vita activa* é carregado e sobrecarregado de tradição. É tão velho quanto a nossa tradição de pensamento político, mas não mais velho que ela. E essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *pólis*. Ela eliminou muitas experiências de um passado próximo que eram irrelevantes para suas finalidades políticas e prosseguiu

se àquelas atividades e condições que possibilitam o desenvolvimento da existência humana desde o nascimento até a morte, que traduzem a condição humana e que possibilitam seu desenvolvimento e emancipação; são elas; o trabalho, a obra e a ação.²¹ Essas três atividades “são fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (ARENDDT, 2020, p. 9).

Mas Hannah Arendt chama a atenção aduzindo que, “[...] a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana” (ARENDDT, 2020, p. 12). Conforme entende Arendt, “é altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito” (ARENDDT, 2020, p. 13). Essa é a razão de não haver uma resposta à pergunta: o que sou eu? Essa resposta só pode ser dada por Deus. Já para a pergunta “quem sou eu?” há uma resposta simples: um homem. Por isso, Arendt diz: “[...] somos do mundo e não apenas estamos nele [...]” (ARENDDT, 2000, p. 19). Justamente por ser do mundo, o homem não tem sua existência fora do mundo, como um deus, mas também, mesmo que esteja dentro do mundo, não tem sua existência definitivamente determinada. O ser do homem exige dele uma ação constante; ele deve também aparecer. “*Ser e aparecer coincidem*” (ARENDDT, 2000, p. 17). Desse modo, ainda que a existência do homem possa ser condicionada pelo mundo, o homem também o condiciona, na medida em que ele também é um potencial iniciador. Conforme ensina Santo Agostinho, citado por Arendt, “[*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”))” (ARENDDT, 2020, p. 219-220). O homem precisa sempre atuar e assim requer, também para si, a liberdade para ser.

Enfatizando que a condição humana se fundamenta em três pressupostos básicos, vida biológica, pertencer ao mundo e pluralidade, sem os quais a vida do homem perderia toda a significação e não poderia mais ser chamada de “vida humana”, Hannah Arendt se propõe a

até seu fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo. O próprio termo que, na filosofia medieval, é a tradução consagrada do *bios politikós* de Aristóteles, já ocorre em Agostinho, onde, como *vita negotiosa* ou *actuosa*, reflete ainda o seu significado original: uma vida dedicada aos assuntos públicos-políticos” (ARENDDT, 2020, p. 15).

²¹ Há uma discussão a respeito da tradução de *labor* e *trabalho*. Este estudo segue a nova tradução, que tem a revisão técnica de Adriano Correia, que opta por substituir a tradução de *labor* por *trabalho*, em vez de *labor*, e *work* para *obra*, no lugar de *trabalho*. Correia justifica essa escolha afirmando seguir a tendência francesa e italiana (no francês, a tradução se dá por *travail* e *oeuvre* e no italiano como *lavoro* e *opera*). Correia também recorre à tradução alemã, justificando ser mais uma reescrita do que propriamente uma tradução e foi realizada pela própria Arendt (CORREIA in ARENDDT, 2020, p. VII-VIII).

compreender a *vita activa*, com a preocupação central de compreender a sua implicação política, o que fica claro quando ela destaca também que “[...] não pretendo empreender uma análise exaustiva das atividades da *vita activa*, cujas articulações têm sido curiosamente negligenciadas por uma tradição que a considerou basicamente do ponto de vista da *vita contemplativa*, mas tentar determinar, com alguma segurança, o seu significado político” (ARENDDT, 2020, p. 96). Como cada uma das atividades se traduzem em diferentes realizações da condição humana, é necessário compreender a diferença de cada uma delas para melhor compreender também a sua implicação política.

Já no início da obra *A Condição Humana*, Arendt apresenta a característica fundamental do trabalho, afirmando:

O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida. (ARENDDT, 2020, p. 9)

O trabalho se caracteriza por ser a atividade que visa manter a sobrevivência da espécie e corresponde ao ciclo vital da natureza, que acompanha num movimento repetitivo o ciclo natural da vida, se encerrando tudo no consumo, que só tem fim com a extinção da própria vida. É para a manutenção da vida que o trabalho se desenvolve. O trabalho, diferentemente da obra, não visa construir o mundo como morada permanente dos homens, mas sim considera que tudo que é produzido deve ser consumido, sob pena de perecer ou incorporar ao ciclo de transformação da natureza. Em suma, tanto o trabalho como o consumo são, na verdade, duas etapas de um único processo, suportado pelo ser humano para garantir a sua vida biológica.²² O trabalho nada mais significa do que estar comprometido com a vida, ao mesmo tempo em que se é escravo dessa necessidade. Como o trabalho se define por ser uma atividade que não exige a presença do outro e nem está unida ao mundo, ele traduz o caráter eminentemente apolítico desse homem que trabalha, o *animal laborans*.

A obra, por sua vez, é definida por Arendt da seguinte forma:

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*]. (ARENDDT, 2020, p. 9)

22 Conforme explica Arendt: “Em outras palavras, o trabalho produz bens de consumo, e trabalhar e consumir são apenas dois estágios do sempre-recorrente ciclo da vida biológica. Estes dois estágios do processo vital seguem-se um ao outro tão intimamente que quase constituem um mesmo movimento, o qual, mal termina, tem de começar tudo de novo” (ARENDDT, 2019, p. 180).

Na obra estão relacionados todos os produtos que são moldados pelas mãos humanas, por isso traduz o artificialismo da existência humana, que exige a criatividade das mãos humanas e de utensílios que auxiliem no desenvolvimento das formas. Advém daí a expressão comumente usada para se referir à obra, *homo faber*, ou fabricação. É com essa fabricação que o homem atribui ao mundo a mundanidade, ou seja, constrói e edifica para si um ambiente próprio, durável, que estabiliza a vida humana, que transcende o ordinário ciclo da vida individual e, na transformação da natureza, faz do mundo a morada dos homens. O *homo faber* “[...] fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano” (ARENDDT, 2020, p. 169). E essa morada artificial produzida no mundo concedeu “[...] a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia contar com ele para abrigar a criatura mortal e instável que é o homem” (ARENDDT, 2020, p. 169).

Diferente do trabalho, onde aquilo que é produzido se confunde com o consumo, o que caracteriza a fabricação, para Hannah Arendt, “[...] é ter um começo definido e um fim definido e previsível [...]” (ARENDDT, 2020, p. 178), e não como o trabalho, onde o *homo laborans*, “[...] preso ao movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim” (ARENDDT, 2020, p. 178). A fabricação é uma atividade com um início determinado: a ideia, a finalidade ou modelo que orienta o processo, a organização dos meios necessários e os fins que se deseja alcançar com a matéria, que está em processo de transformação, para um fim também previsível e predeterminado.

Outro elemento destacado por Arendt é a dimensão pública da obra, porque embora algumas produções aconteçam em isolamento, há outras que colocam o *homo faber* em diálogo, na necessidade de estar em grupo, como também o resultado fabricado proporciona a reunião das pessoas e até mesmo o valor dos objetos produzidos se estabelece a partir da estima do domínio público (ARENDDT, 2020, p. 203). No entanto, ainda que a dimensão pública apareça aliada ao desenvolvimento da obra, esse relacionamento não corresponde à extensão exigida pela realização da política, porque “[...] as formas especificamente políticas de estar junto aos outros – o agir em concerto e falar entre si – estão completamente fora do alcance de sua produtividade” (ARENDDT, 2020, p. 201).

A realização da política, para Hannah Arendt, exige espaços públicos construídos numa relação de diálogo entre os homens, num espaço que não esteja dominado pela estratégia instrumental, que não se orienta de acordo com o processo dos meios e fins, próprios da fabricação; por isso, ainda que a obra tenha como condição humana a mundanidade, não realiza a política.

Já a ação, para Arendt, se configura como uma atividade política por excelência,

porque ela acontece entre os homens. Não há aqui a preocupação em garantir a sobrevivência e não há mediação por instrumentos. Hannah Arendt caracteriza a ação nos seguintes termos:

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. (ARENDR, 2020, p. 9)

A ação é uma a atividade política fundamental, porque nela a condição humana se constrói na pluralidade: “A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto mundano, e produto da natureza humana” (ARENDR, 2021, p. 21).

Sempre que Arendt se refere à política, ela está pressupondo a pluralidade entre os homens. Por mais que a filosofia ou a antropologia tenham tratado da existência do homem, Arendt afirma, “não o Homem, mas os homens é que habitam esse planeta. A pluralidade é a lei da terra” (ARENDR, 2000, p. 17). Não há uma escolha entre viver ou não entre os homens; a pluralidade é uma condição simplesmente dada a todos. A “[...] pluralidade, que é a condição *sine qua non* daquele espaço da aparência que é o domínio público. Conseqüentemente, a tentativa de eliminar essa pluralidade equivale sempre à supressão do próprio domínio público” (ARENDR, 2020, p. 273).

A importância política, traduzida na ação, justifica a importância da pluralidade configurar-se como um tema central na obra de Hannah Arendt. Pluralidade que para ela foi muitas vezes solapada pela tradição do pensamento filosófico, quanto ao modo da realização e compreensão da política. No entanto, “a pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDR, 2020, p. 10). De modo que Arendt completa aduzindo:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. (ARENDR, 2020, p. 217)

A pluralidade de perspectivas ratifica a existência de uma individualização dos seres que habitam o mundo, pois cada aspecto da vida é experienciado por um indivíduo singular, que possui perspectivas singulares, e cada uma dessas perspectivas, desses diversos pontos de vista, ao aparecerem na esfera pública, anseiam pela possibilidade do entendimento de uns

com os outros através de códigos próprios e comuns. Isso ocorre quando falam e expressam em palavras questões da sua subjetividade e necessidade, o que demonstra que a política se alicerça no aparecimento a uma esfera comum denominada “mundo”. Por isso, Arendt destaca que “[...] a política trata da convivência entre os diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças” (ARENDR, 2021, p. 21).

Diferentemente do trabalho, que pressupõe o anonimato, a ação se caracteriza por fazer aparecer aquele que age, em sua singularidade. No discurso e na ação, os homens revelam uma distinção única, exteriorizando quem eles são para o mundo humano.²³ Conforme diz Arendt, “a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens” (ARENDR, 2020, p. 218). Sem essa capacidade de falar e agir, de ser e aparecer no mundo compartilhado pela pluralidade, os homens deixam de viver uma vida humana, porque é apenas nesse permanente convívio conjunto, intermediado pelo discurso de todos, que um mundo verdadeiramente humano pode ser construído. Arendt afirma: “Esse aparecimento, [...] depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano” (ARENDR, 2020, p. 218).

Destacando ainda a importância da atividade da ação para a condição humana, Hannah Arendt frisa que “por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação [...] é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens” (ARENDR, 2020, p. 219). Para Arendt, não há como completar a potencialidade da vida humana sem participar e aparecer, através da ação, no mundo plural. Só assim, através da ação é possível viver em sua inteireza e completude.

Se no trabalho a atividade é pautada pela necessidade de garantir a subsistência e sustentação da vida, na obra a utilidade se nutre pela relação meio-fim, que orienta o processo de fabricação e construção de objetos de uso. Na ação, diferentemente, o homem, com essa capacidade de agir e falar, tem a possibilidade de sempre dar início a algo novo na realidade existente, que integra aquilo que Arendt chama de “[...] “teia” de relações humanas” (ARENDR, 2020, p. 227). Assim, agir quer dizer começar alguma coisa; sua essência é ser sempre começo, tomar iniciativa, imprimir movimento a algo. A origem da ação para Arendt significa:

23 Há uma correlação intrínseca entre a pluralidade e ação. Para Adriano Correia “a ação tanto depende da pluralidade quanto a afirma, pois ao agir, o indivíduo confirma sua singularidade e aparece a outros indivíduos únicos” (CORREIA, 2019, 170).

Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar” “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política. (ARENDR, 2020, p. 219-220)

É pela ação que o homem marca a sua história em uma constante possibilidade do novo; apresentando-se pela palavra, diz quem é e constrói sua identidade única entre iguais. “Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano [...]” (ARENDR, 2020, p. 222). Mas essa atividade da ação só acontece e tem seu pleno desvelamento no espaço onde há convivência e relações humanas de fato existentes e presentes porque, “sem o desvelamento do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto” (ARENDR, 2020, p. 223). O principal para Arendt é o aparecer do homem. “O que está em jogo é o caráter de revelação, sem o qual a ação e o discurso perderiam toda relevância humana” (ARENDR, 2020, p. 226). Os indivíduos, quando agem, revelam-se a si mesmos, na condição de indivíduos inseridos dentro de uma pluralidade.

O caráter central da ação na realização da política, para Arendt, pode ser compreendida na seguinte passagem:

[...] a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela. A crença popular em um “homem forte” que, isolado dos outros, deve sua força ao fato de estar só, é ou mera superstição, baseada na ilusão de que podemos “produzir” algo no domínio dos assuntos humanos – “produzir” instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou produzir homens “melhores” ou “piores” –, ou é, então, a desesperança consciente de toda ação, política e não política, aliada à esperança utópica de que seja possível tratar os homens como se tratam outros “materiais”. A força de que o indivíduo necessita para qualquer processo de produção perde inteiramente seu valor quando se trata da ação, não importando se essa força é intelectual ou uma questão de força puramente material. (ARENDR, 2020, p. 233)

O fato do homem nascer garante a ele a primeira condição de ser alguém no mundo, mas é apenas uma condição de possibilidade; a sua realização se dá no mundo quando ele pode aparecer, se expressar, dizer o que pensa, o que quer e como julga, isto é agir. Nessa atividade da ação não se fazem coisas, porque nela a centralidade são as pessoas. Seres humanos não podem ser tratados como projetos com definição de meios e fins, não são meros objetos manipuláveis. A condição humana da ação, pautada na pluralidade, está em colocar o ser humano no centro da política, onde há sempre um ponto de partida, aberto para

o inesperado, com a possibilidade de projetos livres para novas iniciativas, numa congregação de todas as posições manifestadas. Isso é afinal o que se espera da política.

Essa condição da ação concedida ao ser humano representa a ele a capacidade de dar início a novos processos que, sem essa atividade, jamais aconteceriam no mundo. Agir é começar algo novo, é tomar iniciativa, é ensejar movimento a algo. Essa é a razão de Arendt repetir a máxima de Santo Agostinho: “para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse” (ARENDR, 2020, p. 219). Por possuir essa condição da ação, o homem pode trazer a novidade ao mundo, pode realizar o “milagre do novo”, pode fazer acontecer o inesperado e o imprevisível. Mas para que isso aconteça é necessária a liberdade.

3.3 A LIBERDADE, A AÇÃO E A POLÍTICA COMO CONDIÇÃO HUMANA

A ação, a contingência, os movimentos e as consequências imprevisíveis dos atos humanos são pressupostos que a tradição filosófica não abordou de forma adequada, surgindo aquilo que Arendt chama de “preconceitos” ou de “falácias metafísicas”. Hannah Arendt tem como intenção, dar estatuto filosófico à ação, concedendo a devida relevância à liberdade e à espontaneidade, porque, para ela, ao falar da ação e da liberdade, é da política que de fato está se falando (ARENDR, 2003, p. 192). Uma das posições fundamentais do pensamento político de Hannah Arendt é assim expresso: “A *raison d'être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação” (ARENDR, 2003, p. 192). A compreensão que se leva a partir desse posicionamento é de que a condição humana da ação e a política são coisas que não se podem conceber sem reconhecer a necessária presença da liberdade. No agir, nas questões práticas das relações humanas, especialmente na política, a liberdade aparece e se evidencia, “[...] pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade [...]” (ARENDR, 2003, p. 191).

Segundo entende Arendt, “o milagre da liberdade está contido no poder-começar que, por sua vez, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo [...]” (ARENDR, 2021, p. 43). Com essa concepção de liberdade, Hannah Arendt contraria a tradição filosófica que concebeu a liberdade como livre-arbítrio, como liberdade na escolha de coisas dadas que não estaria na ação humana e na política, mas uma liberdade que somente existiria na medida em que o homem renuncia o agir, retirando-se do mundo comum para dentro de si mesmo, na interioridade, afastando-se dessa forma das ações

humanas e, portanto, da política. Para Arendt, a liberdade começou a ser considerada como algo interno, próprio do ser humano, no singular, e de sua conduta por meio da escolha entre o bem e mal, quando deixou de ser experimentada nas interpelações da esfera pública, no fim do Império Romano. Isso evidencia que “[...] a interioridade, como região de absoluta liberdade dentro do próprio eu, foi descoberta na Antiguidade tardia por aqueles que não possuíam um lugar próprio no mundo e que careciam portanto de uma condição mundana [...]” (ARENDDT, 2003, p. 192). Dito de outro modo, para Hannah Arendt, o surgimento da liberdade interior aconteceu quando não foi mais permitido, pelo regime político Romano, que a liberdade fosse praticada entre os homens, no espaço público. Para sentirem-se livres dessa coerção externa, os homens buscaram a interioridade.

É exatamente essa convergência da vontade e individualização presentes na noção de liberdade como livre-arbítrio, legada pela tradição, que para Hannah Arendt geram as dificuldades para se compreender a liberdade política. Buscando essa compreensão, Arendt faz uma diferenciação entre uma noção de liberdade filosófica, que estaria relacionada à *episteme* e à interpretação do mundo, de uma noção de liberdade política, ligada à potencialidade da mudança no mundo. Diz Arendt:

A liberdade filosófica, a liberdade da vontade, é relevante somente para as pessoas que vivem fora das comunidades políticas, como indivíduos solitários. As comunidades políticas, nas quais os homens se tornam cidadãos, são produzidas e preservadas por leis; e tais leis, feitas pelos homens, podem variar muito e podem dar forma a inúmeros tipos de governo, todos eles, de uma maneira ou de outra, tolhendo a vontade livre de seus cidadãos. (ARENDDT, 2000, p. 335)

A liberdade filosófica, por estar relacionada à interioridade, da diferenciação entre um querer ou não querer, é muito diferente da liberdade política, porque ser politicamente livre, para Arendt, significa potencialidade de mudança. Esta potência somente surge quando os homens se unem para agir em comum acordo, na pluralidade da esfera pública, para fazer ou começar algo novo no mundo. “A ação, em que um nós está sempre engajado em mudar nosso mundo, mantém a oposição mais aguda possível com a atividade solitária do pensamento, que funciona no diálogo de mim comigo mesmo” (ARENDDT, 2000, p. 336). A liberdade política, diferentemente da liberdade abstrata, vinculada à vontade do “eu quero e não posso” ou ao “quero e não devo”, está fundamentada no “eu posso”, que diz respeito ao cidadão; não está na individualidade do homem singular, mas numa esfera pública, entre os homens; faz parte do mundo fenomênico da aparência e experiência, pois “somente quando o quero e o posso coincidem a liberdade se consuma” (ARENDDT, 2003, p. 208). Na liberdade, como livre arbítrio, o querer tem o condão de frear o poder e a vontade resulta numa impotência; por sua vez, na liberdade, como ação, poder e querer são coincidentes e, neste

caso, a ação é potência.

Para Arendt, como são homens no plural que habitam o mundo, a inserção, o aparecer, o poder iniciar algo novo de cada homem, ocorrem sempre em um mundo onde outros já estão presentes, demonstrando que a liberdade e a política estão inter-relacionadas.

Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer. Ela pode, certamente, habitar ainda nos corações dos homens como desejo, vontade, esperança ou anelo; mas o coração humano, como todos sabemos, é um lugar muito sombrio, e qualquer coisa que vá para sua obscuridade não pode ser chamada adequadamente de um fato demonstrável. A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria. (ARENDR, 2003, p. 195)

Além da tradição que associa liberdade e interioridade, com a ideia de que a liberdade depende da retirada do mundo, retirada da política, restringindo-se a algo interno, próprio do ser humano, no singular, e de uma conduta de escolha entre bem e mal, Hannah Arendt defende que as experiências do século XX aprofundam a separação entre liberdade e política. Regimes totalitários como nazismo e stalinismo, ao buscarem o poder total, com o controle tanto da vida social como biológica, onde toda a vida dos homens foi politizada por completo, acabaram por reforçar a crença de que a política não é compatível com a liberdade. Conforme aduz Arendt:

O ascenso do totalitarismo, sua pretensão de ter subordinado todas as esferas da vida às exigências da política e seu conseqüente descaso pelos direitos civis, entre os quais, acima de tudo, os direitos à intimidade e à isenção política, fazem-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade como de sua própria compatibilidade. (ARENDR, 2003, p. 195)

Segundo entende Hannah Arendt, os meios de controle e violência à disposição do estado, assim como as modernas possibilidades de destruição em massa sob o comando político, fazem parecer que a política pode não só ameaçar a liberdade, como até mesmo acabar a vida humana existente no mundo (ARENDR, 2021 p. 39). Assim, também a concepção da liberdade política associada com a segurança, nos séculos XVII e XVIII, a partir de Hobbes a Montesquieu, lançou a vida e as necessidades à arena pública, agora na forma de sociedade (ARENDR, 2021 p. 39); Arendt salienta que:

O ascenso das Ciências Sociais e Políticas nos séculos XIX e XX ampliaram ainda mais a brecha entre liberdade e política; pois o governo, que desde o início da idade moderna fora identificado com o domínio total do político, era agora considerado como o protetor nomeado não tanto da liberdade, como do processo vital, dos interesses da sociedade e dos indivíduos. (ARENDR, 2003, p. 196)

Conforme entende Hannah Arendt, criou-se a noção de que a liberdade está garantida ao homem, quando esse estaria seguro e liberado para preocupar-se apenas com sua necessidade individual; essa concepção de liberdade como liberação das atividades da esfera

pública, acaba exercendo um grande e destacado papel na teoria política. Como pontua Arendt, desde o século XVII, os grandes pensadores políticos reconhecem ser o desígnio do governo a garantia da segurança. Esse entendimento, somado com as ideias liberais, vai tornar o governo cada vez mais um protetor de interesses privados, tanto de sociedades como de indivíduos, com a libertação das pessoas de preocupações como o mundo comum das atividades públicas, para somente se preocuparem com a economia e o suprimento das necessidades individuais. Mas quando a segurança e o processo vital são assumidos por um governo como sendo as suas funções principais “[...] a liberdade não é sequer o desígnio apolítico da política, mas sim um fenômeno marginal, que constitui de certa forma os limites que o governo não deve transpor sob risco de pôr em jogo a própria vida e suas necessidades e interesses imediatos” (ARENDR, 2003, p. 196). Quando a preocupação é o processo vital e a segurança, quando tudo está centrado nessas necessidades, não há escolha possível na arena pública. “Ora, onde a vida está em jogo, toda ação se encontra, por definição, sob o jugo da necessidade [...]” (ARENDR, 2003, p. 202).

Contudo, Hannah Arendt afirma:

A despeito do enorme peso dessa tradição e da premência talvez ainda mais palpável de nossas próprias experiências, apontando ambas na direção única de um divórcio entre liberdade e política, penso que o leitor poderá acreditar não ter lido mais que um velho truísmo quando afirmei que a *raison d'être* da política é a liberdade e que essa liberdade é vivida basicamente na ação. (ARENDR, 2003, p. 197)

Para Hannah Arendt, é preciso compreender o significado genuíno da liberdade e, assim também, o significado da ação e da política. Compreender que liberdade é poder começar, é coragem,²⁴ é a habilidade da ação. Compreender que “[...] o homem é livre porque ele é um começo” (ARENDR, 2003, p. 216). Que não diz respeito a um, mas, como possibilidade, a todos, de agir, aparecer e ser reconhecido, num espaço organizado publicamente. “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom de liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma única e mesma coisa” (ARENDR, 2003, p. 199).

Explicitando a sua concepção de liberdade, Hannah Arendt diz que “talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtú*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa da fortuna” (ARENDR, 2003, p. 199). Essa relação entre *virtú* e fortuna parece ser a relação entre a liberdade e o mundo comum a todos, como um saber prático, um saber deliberar e

²⁴ “A conotação de coragem, que hoje reconhecemos ser uma qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na disposição para agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma estória própria.” (ARENDR, 2020, p. 231)

julgar, de acordo com as contingências do mundo humano plural. A contingencialidade está sempre presente, porque o agir humano carrega consigo a imprevisibilidade; por poder iniciar algo novo e inesperado, carrega a irreversibilidade, já que sempre, com o início de algo, há uma mudança posta no mundo que, de algum modo, será continuado por novos atores. Além disso, o agir humano se caracteriza também pelo anonimato dos autores, já que a ação posta a público não será dada a conhecer para todos que, de algum modo, nela participam²⁵ (ARENDDT, 2020, p. 272).

Uma vez que para Arendt a liberdade está na ação humana e o homem é tomado como um iniciador de algo novo, liberdade e milagre podem ser considerados como semelhantes, na medida que ambos se caracterizam como uma interrupção inesperada no fluxo dos acontecimentos. “O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele” (ARENDDT, 2021, p. 43-44). E são os homens os autores desses “milagres”, justamente porque são eles que receberam o dom da ação e da liberdade,²⁶ podendo assim estabelecer uma realidade que lhes é de direito (ARENDDT, 2003, p. 220).

3.4 O *HOMO FABER* DA ERA MODERNA E A ALIENAÇÃO AO MUNDO

Conforme observa Hannah Arendt, embora a era moderna tenha definido seus contornos com as revoluções do século XVIII, essa “moderna concepção do mundo” foi marcada por três grandes eventos que impactam na relação do homem com o mundo. Esses três eventos são: a descoberta da América e a concomitante expansão marítima, a reforma e expropriação de terras eclesiásticas e a invenção do telescópio, com o surgimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo. Esses eventos manifestam a propagação e a valorização da fabricação, que terá como consequência a eliminação da contemplação como uma importante atividade humana, promovendo assim a inversão entre a *vita comtemplativa* e a *vita activa*.²⁷ Neste caso, considerando o abismo

25 Hannah Arendt dirá que o agir se constitui por uma “[...] tripla frustração da ação: a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores [...]”. E sempre formatado pela “[...] acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes” (ARENDDT, 2020, p. 272).

26 “Com a criação do homem, o princípio do começo veio ao mundo – o que é naturalmente apenas um outro modo de dizer que com a criação do homem o princípio da liberdade apareceu sobre a Terra” (ARENDDT, 2019, p. 194).

27 Arendt trata largamente acerca do conceito de *vita activa* (ARENDDT, 2020, p. 15-21). O termo *vita activa* remete sempre ao seu antônimo, *vita comtemplativa*. O *bios theoretikos* aristotélico foi traduzido para o latim como *vita comtemplativa*, considerada a forma de vida dos filósofos que, a partir de Platão principalmente, passaram a ficar afastados de qualquer atividade política. O oposto do *bios theoretikos* é o *bios politikos*. Mas o

entre a filosofia e a política, temos Platão, que na Grécia antiga, através da *República*, tentou inverter a ação e a contemplação, estabelecendo a primazia da filosofia com relação à ação, o que significa, que antes disso, a ação já estava situada acima no patamar hierárquico e, na modernidade, essa hierarquia foi novamente revertida. Mas as consequências, nesse caso, foram outras.

A ação, com o seu caráter de irreversibilidade e imprevisibilidade, também para o homem moderno estava longe de corresponder às categorias modernas do progresso e da certeza. Dessa forma, pela incerteza e insegurança, motivos muito parecidos com os da antiguidade, eleva-se novamente à supremacia da fabricação sobre a ação. “Tanto os homens de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação, na esperança de que o domínio dos assuntos humanos pudesse escapar da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes” (ARENDDT, 2020, p. 272-273). Caso o apanágio moderno, segundo o qual “o homem só conhece aquilo que ele mesmo faz” estiver correto, não seria a ação, mas o *homo faber*, o grande fazedor e conhecedor de coisas na era moderna.

Ainda que na mentalidade anterior à era moderna a compreensão de “política” era baseada na confiança de que seria possível a fabricação da comunidade política, através das ideias e de verdades imutáveis para a orientação da ação, que evitariam os riscos da pluralidade e ofereceriam critérios estáveis para a validade dos juízos, na era moderna se tornou explícito que a fabricação, com aplicação das categorias de meios e fins, num raciocínio em termos de “instrumentalidade”,²⁸ é hierarquicamente superior às “ociosas” e instáveis ações e opiniões que constituíam a esfera política no mundo. Na modernidade é abolido o modo de vida do filósofo, ou seja, é eliminada a contemplação do âmbito daquelas atividades humanas significativas. “A contemplação mesma tornou-se completamente sem sentido” (ARENDDT, 2020, p. 362).

bios politikos não tem uma equivalência simples com o termo *vita activa*. Para Aristóteles, o *bios politikos* era uma das formas de vida livre, haja vista que a esfera da política ou pública era a esfera da liberdade e *bios politikos* representava, especificamente a forma de participação na *polis*. Porém, quando desaparecem as antigas cidade-estado, na Idade Média, conforme Arendt aponta, “[...] a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo. [...]: a ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (*o bios theoretikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era o único modo de vida realmente livre” (ARENDDT, 2020, p. 17).

28 O que Hannah Arendt entende por instrumentalidade fica mais evidente quando ela diz: “A experiência mais fundamental que temos da instrumentalidade surge do processo de fabricação. Aqui é realmente verdade que o fim justifica os meios; ele faz mais, ele os produz e os organiza. O fim justifica a violência feita à natureza para conseguir o material, como a madeira justifica matar a árvore, e a mesa justifica destruir a madeira. Do mesmo modo, o produto final organiza o próprio processo de fabricação, decide sobre os especialistas necessários, o grau de cooperação, e o número de assistentes ou colaboradores. Por conseguinte, tudo e todos são julgados aqui em termos de adequação e de utilidade para o produto final desejado, e nada mais” (ARENDDT, 2019, p. 187).

No entanto, de acordo com Arendt, essa destituição da contemplação de sua posição, não representou “[...] um novo e enfático interesse nas coisas deste mundo” (ARENDR, 2020, p. 314). Mesmo havendo a perda da transcendência das ideias ou da revelação, isso não trouxe “[...] o homem de volta ao mundo” (ARENDR, 2020, p. 314). Para Arendt, “o que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo, e não, como pensava Marx, a autoalienação [*selfalienation*]” (ARENDR, 2020, p. 314). Por isso taxativamente ela afirma: “[...] esse amor ao mundo foi a primeira vítima da triunfal alienação do mundo da era moderna” (ARENDR, 2020, p. 327).

Essa alienação do mundo, destacada na era moderna, deve-se ao fato de que a deposição da contemplação, como atividade significativa, não elevou a ação política a uma atividade humana superior. O que a era moderna inaugurou foi o entusiasmo com a capacidade humana de fazer e produzir, centrada na convicção de que não é no pensamento inativo que a verdade se revela ao homem. O surgimento e o enaltecimento da racionalidade experimental e a matematização da moderna ciência da natureza conferiram ao entendimento do homem moderno a convicção de que “para ter certeza, tinha-se de *assegurar-se* e, para conhecer, tinha de *agir*” (ARENDR, 2020, p. 360). Possibilitou-se, assim, na era moderna, uma ciência ativa em oposição à atividade contemplativa da tradição grega e cristã; conseqüentemente, gerou-se uma extrema valorização na capacidade da inteligibilidade humana para conhecer, orientando e transformando a realidade. Conforme Arendt afirma:

Seja como for, a experiência fundamental por trás da inversão entre contemplação e ação foi precisamente que a sede humana de conhecimento só pôde ser mitigada depois que o homem depositou sua confiança no engenho das próprias mãos. Não que o conhecimento e a verdade já não fossem importantes, mas só podiam ser atingidos mediante a “ação” e não pela contemplação. (ARENDR, 2020, p. 359)

A mentalidade marcante da era moderna é a confiança de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz e que a significação da vida ativa depende da capacidade e potencialidade daquilo que ele pode fabricar. Um evento marcante da era moderna para Hannah Arendt e que traduz toda essa crença, está na invenção do telescópio, que revela que o conhecimento moderno é um resultado da atividade humana. Ou seja, através de um produto da engenhosidade humana, na invenção e fabricação de instrumentos, como no caso do telescópio desenvolvido por Galileu, é que se garante a origem do conhecimento na ciência moderna.²⁹ Um instrumento humano construído, o telescópio, apresenta como

²⁹ “O que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram fornecidos à cognição humana “com a certeza da percepção sensorial”; isto é, colocou ao alcance de uma criatura presa à Terra e de seus sentidos presos ao corpo aquilo que parecia estar para sempre além de suas capacidades – na melhor das hipóteses, estava aberto às incertezas da especulação e da imaginação” (ARENDR, 2020, p. 321-322).

verdade aquilo que, sem ele, perduraria para sempre desconhecido. Conhecer passa ser sinônimo de produzir³⁰ e, assim, transforma totalmente o modo pelo qual o ser humano é capaz de se compreender e a concepção mesma de pensamento, na medida em que a “realidade”, mediada por instrumentos, não é mais alcançada pelos sentidos³¹, provocando uma inversão entre contemplação e ação.

Conforme Arendt constata, “a produtividade e a criatividade, que iriam tornar-se os mais altos ideais e inclusive os ídolos da era moderna em seus estágios iniciais, são emblemas inerentes ao *homo faber*, ao homem como construtor e fabricante” (ARENDR, 2020, p. 367). O homem moderno foi elevado a um fabricante e não mais como era antes considerado, um homem racional, tornando-se, assim, na era moderna, preponderante “[...] a visão de mundo do *homo faber*” (ARENDR, 2020, p. 369). Com isso, houve uma instrumentalização do mundo humano. A confiança irrestrita da categoria de meios e fins, a convicção de que tudo se equaciona com o princípio da utilidade e da produtividade, a identificação da fabricação com a ação, tudo isso foi solidificando o fenômeno da alienação do homem em face à realidade. Cada vez mais, instaurou-se a convicção de que, se o homem quiser compreender a realidade objetiva do mundo e as relações de causa e efeito que regem os fenômenos, necessitará de uma prévia abertura pela matematização. É por essa razão que “[...] a matemática passou a ser a principal ciência da era moderna” (ARENDR, 2020, p. 329). Assim, Hannah Arendt esclarece:

Com o advento da modernidade, a matemática não somente amplia o seu conteúdo ou vai até o infinito para tornar-se aplicável à imensidão de um universo infinito, que cresce e se expande infinitamente, mas deixa completamente de se preocupar com aparências. Já não é o começo da filosofia, da ‘ciência’ do Ser em sua verdadeira aparência, mas, ao invés disso, passa a ser a ciência da estrutura da mente humana.” (ARENDR, 2020, p. 329-330)

A partir dessa instrumentalização do conhecimento humano, que assenta a ciência como a fabricação experimental e matemática dos fenômenos, fez-se com que a realidade a ser conhecida seja apenas o modo como as coisas afetam os instrumentos fabricados para medição e controle. Assim a ciência moderna realiza “[...] a sua “tarefa de produzir” [*producing/produzieren*] os fenômenos e objetos que deseja observar” (ARENDR, 2020, p. 353). Conforme Hannah Arendt conclui: “Em outras palavras, ao invés de qualidades

30 Conforme Arendt, “[...] o que os levou ao novo conhecimento não foi a contemplação, nem a observação, nem a especulação, mas a ativa interferência do *homo faber*, da atividade de fazer e de fabricar [*making and fabricating*]” (ARENDR, 2020, 340).

31 “Não foi a razão, mas um instrumento feito pela mão do homem, o telescópio, que realmente mudou a concepção física do mundo; [...] Em outras palavras, o homem estava enganado somente enquanto acreditava que a realidade e a verdade se revelariam aos seus sentidos e à sua razão, bastando para tanto que ele permanecesse fiel ao que via com os olhos do corpo e da mente” (ARENDR, 2020, 340).

objetivas, encontramos instrumentos e, ao invés da natureza do universo, o homem encontra apenas a si mesmo – nas palavras de Heisenberg” (ARENDDT, 2020, p. 324). Já não existe mais uma contemplação passiva dos fenômenos que outrora existia, mas um conhecimento ativo que transforma. Para conhecer a realidade o homem precisa intervir nela com aparato técnico, reproduzir, estimular sua repetição. O olhar humano não basta mais para se ter certeza da objetividade do mundo, os sentidos perderam a capacidade de conhecer a realidade objetiva, não são mais a fonte de conhecimento. “A moderna *reductio scientiae ad mathematicam* anulou o testemunho da observação da natureza, tal como testemunhada a curta distância pelos sentidos humanos [...]” (ARENDDT, 2020, p. 331). E assim, o *homo faber*, com seus instrumentos científicos e aparatos tecnológicos não capta os objetos “da realidade”, mas sim fabrica aquilo que hoje se entende por mundo objetivo.

A mente humana passou a ser estruturada pela matematização, o que comprometeu a “[...] capacidade de *pensar* em termos universais e absolutos [...]” (ARENDDT, 2020, p. 335). A principal consequência resultante desse comprometimento foi a eliminação da atividade humana do pensar. Desse modo conclui Hannah Arendt:

A novidade aqui é que existam coisas das quais não podemos formar uma imagem – essas “coisas” sempre foram conhecidas, e entre elas estava, por exemplo a “alma” –, mas sim que as coisas materiais, que vemos e representamos e a partir das quais medimos as coisas imateriais que não podemos visualizar, sejam igualmente “inimagináveis”. Com o desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece também o mundo transcendente, e com ele a possibilidade de transcender o mundo material em conceito e pensamento. (ARENDDT, 2020, p. 358)

Esse desaparecimento do mundo transcendental deixou como resultado, um *homo faber*, aquele que deve criar os elementos que garantem a mundaneidade, que transformam o mundo em lar, que empenham a criatividade, cuida que sua atuação seja restrita a um cenário em que o ser humano está alienado do mundo, na medida em que passa a construir as relações com os elementos da realidade por meio do desempenho de funções. No lugar de conteúdos e significados sobra o modo funcionalizado de atuar.³²

Conforme aponta Hannah Arendt, o homem do mundo moderno, engendrado por relações lógicas e simbolismos criados pela racionalidade científica, não só transformou sua apreensão da realidade, como “ele foi levado também a renunciar à linguagem normal, que mesmo em refinamentos conceituais mais elaborados continua inextricavelmente ligada ao

32 Segundo Arendt, é só com a compreensão que se pode conferir significados e gerar uma nova desenvoltura para os homens, fazendo-os sentir-se em casa no mundo (ARENDDT, 2008a, p. 330-333). No entanto, o mundo moderno desenvolve “[...] leis universais que os homens podem descobrir e manusear sem uma verdadeira compreensão” (ARENDDT, 2020, p. 335).

mundo dos sentidos e ao nosso senso comum” (ARENDR, 2003, p. 327). Com a introdução e o apego da “linguagem científica” criou-se, segundo entende Arendt, um crescente antagonismo entre discurso e conhecimento, com graves consequências políticas. As palavras do homem moderno, com seus simbolismos científicos e algoritmos matemáticos, contrariam o simbolismo da linguagem cotidiana, que passou a perder progressivamente a sua capacidade de revelar e discutir, ainda que tudo aquilo que se faz, sabe ou se experiência só adquire significado no mundo humano na medida em que pode ser compartilhado e discutido com os outros. Mas, conforme Arendt pontua, “desde então, a verdade científica e a verdade filosófica separaram-se; a verdade científica não só não precisa ser eterna, como não precisa sequer ser compreensível ou adequada a razão humana” (ARENDR, 2020, p. 360).

Também ainda Arendt salienta: “Se o Ser e a Aparência estão definitivamente separados – e este, como observou Marx certa vez, é realmente o pressuposto básico de toda a ciência moderna –, então nada resta que possa ser aceito de boa fé; tudo deve ser posto em dúvida” (ARENDR, 2020, p. 341). Esse é, sem dúvida, um duro golpe na antiga confiança que o homem depositava na realidade do mundo comum que o rodeia, assim como nas capacidades humanas de apreendê-la. Aquele “sentimento de realidade”, identificado por Arendt também como senso comum,³³ que ajustava as sensações estritamente privadas de cada homem a um mundo comum, resta perdido. Não há mais os fundamentos tradicionais que orientavam a presença do homem no mundo; não há mais um mundo compartilhado e, agora, o homem está sozinho, cercado por coisas cuja verdade ele não pode identificar por si, pois apenas pode perceber as coisas sensíveis, enquanto a ciência “descobre” uma realidade objetiva, destruindo as aparências e o senso comum. Considerando que a mente do homem moderno só conhece aquilo que ela mesma produz, o próprio senso comum que outrora ajustava os sentidos a uma realidade comum, compartilhada por todos, transforma-se, no mundo moderno, em “[...] uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo” (ARENDR, 2020, p. 351).

Na concepção do *homo faber* há necessariamente a implicação da violência do homem em relação à natureza. A violência sempre foi necessária para que a fabricação pudesse existir.³⁴ No entanto, até a era moderna a violência era apenas um elemento instrumental e

33 Conforme Arendt, “[...] senso comum, este sexto sentido que "adequa nossos cinco sentidos a um mundo comum [...]” (ARENDR, 2000, p. 63).

34 Arendt reconhece que a fabricação necessita de uma certa naturalização do uso da violência. “Esse elemento de violação e de violência está presente em toda fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza” (ARENDR, 2020, p. 173). Ela diz também: “Aqui é realmente verdade que o fim justifica os meios; mais que isso, o fim produz e organiza os meios. O fim justifica a violência cometida contra a

não havia a sua glorificação,³⁵ porque era a contemplação aquela capacidade humana vista como a mais elevada. Depois, por sua vez:

Somente a convicção da era moderna de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz, de que suas capacidades supostamente superiores dependem da fabricação e de que ele é, portanto, basicamente um *homo faber* e não um *animal rationale*, trouxe à baila as implicações muito mais antigas da violência inerentes a todas as interpretações do domínio dos assuntos humanos como uma esfera de fabricação. (ARENDR, 2020, p. 282)

As revoluções modernas são, para Arendt, exemplos que comprovam esse enaltecimento dos elementos da fabricação na modernidade, que manifestam as características da violência existente na fabricação, pela sua necessidade de intervir na natureza para transforma-la, a partir da lógica de uma ideia. Para Arendt, com exceção da Americana, todas as revoluções modernas:

[...] revelam a mesma combinação do antigo entusiasmo romano pela fundação de um novo corpo político com a glorificação da violência como único meio de “produzir” esse corpo. Ao afirmar que “a violência é a parteira de toda velha sociedade grávida de uma sociedade nova” ou seja, de toda mudança histórica e política, Marx apenas sintetiza a convicção dominante em toda a era moderna e extrai as consequências de sua crença mais íntima, a de que a história é “produzida” pelo homem, tal como a natureza é “produzida” por Deus. (ARENDR, 2020, p. 282-283)

Se na época pré-moderna, pela contemplação das ideias imutáveis se adquiria os modelos que fabricariam uma comunidade política com resultado confiável e previsível, para Marx (destacado teórico da modernidade, para Arendt), a ação política precisa ela mesma “fazer” a história. Essa substituição da ação pela fabricação, ou seja, com o emprego das categorias de meios e fins, resulta na degradação da política, inclusive pela violência, isso porque, “enquanto acreditarmos que lidamos com fins e meios no domínio político, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins reconhecidos” (ARENDR, 2020, p. 284).

3.5 A ASCENSÃO DO *ANIMAL LABORANS* E A PERDA DA DIGNIDADE POLÍTICA

Na modernidade, aboliu-se a importância e o significado da contemplação; inverteu-se a concepção que moldou toda a tradição, alicerçada na superioridade da vida contemplativa e inferioridade da vida ativa. Também, através da exaltação exclusiva

natureza para que se obtenha o material, tal como a madeira justifica matar a árvore e a mesa justifica destruir a madeira” (ARENDR, 2020, p. 190).

³⁵ Na concepção filosófica anterior à moderna, como diz Arendt: “que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – governando escravos, por exemplo – e tornar-se livre” (ARENDR, 2020, p. 38).

outorgada à capacidade produtiva e à engenhosidade, se fez da fabricação a mais elevada atividade humana, elegendo-se o *homo faber*, com sua experiência e produtividade, na condição daquele capaz de conhecer a verdade e concernir com o mundo.

No entanto, essa tenaz disposição moderna em considerar todas as coisas do mundo como resultado de um processo de fabricação acabou provocando uma transformação na atividade do *homo faber*, fazendo com que o processo de produção, considerado apenas um meio para atingir um fim predeterminado, fosse agora considerado um fim em si mesmo. Nos últimos séculos, segundo assevera Hannah Arendt:

[...] a convicção da era moderna, de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz – aparentemente tão altamente propícia à plena vitória do *homo faber* –, seria invalidada e finalmente abolida pelo princípio ainda mais moderno do processo, cujos conceitos e categorias são inteiramente alheios às necessidades e aos ideais do *homo faber*. (ARENDR, 2020, p. 382)

A preocupação humana passou a ser focada no desenvolvimento de processos. A atenção foi deslocada da tradicional ideia filosófica do *por quê*, que exigia o espanto, o *thamadzein* seguido da reflexão, para o *como*, que apenas precisou de alguém que observasse e repetisse os processos que anteriormente eram realizados somente pela natureza (ARENDR, 2020, p. 367). O homem foi privado daqueles padrões e medidas permanentes que, até a era moderna, sempre haviam guiado o seu fazer e seus critérios de julgamento³⁶ (ARENDR, 2020, p. 374-378). Desse modo, diz Arendt, a concepção vigente passou a entender que “[...] o significado e a importância de todas as coisas naturais particulares decorriam unicamente das funções que elas exerciam no processo global. No lugar do conceito do Ser, encontramos agora o conceito de Processo” (ARENDR, 2020, p. 368). Considerando agora a natureza como um processo totalmente produzido pela fabricação humana, a preocupação do mundo moderno se dá unicamente com o processo de vir a ser e não é mais com o que as coisas são.³⁷

De outro modo, o vitorioso da era moderna não poderia ser o *homo faber*, porque as coisas produzidas para garantir a mundaneidade e durabilidade do mundo, resultantes da fabricação não eram mais importantes para o homem moderno. O mais importante passou a ser a vida. Para Arendt, nada parece ser mais valioso ao homem moderno do que a vida,

36 “[...] a ênfase mudou inteiramente, passando do produto e do modelo permanente e orientador para o processo de fabricação, passando da questão sobre o que uma coisa é e que tipo de coisa deve ser produzida para a questão sobre como e mediante que meios e processos ela veio a existir e poderia ser reproduzida” (ARENDR, 2020, p. 378).

37 Hannah Arendt assinala que: “O rompimento com a contemplação foi consumado não com a promoção do homem fabricante à posição antes ocupada pelo homem contemplativo, mas com a introdução do conceito de processo na atividade da produção. Comparada a isso, a nova e surpreendente ordem hierárquica dentro da *vita activa*, na qual a fabricação passou a ocupar o lugar que antes cabia à ação política, é de somenos importância” (ARENDR, 2020, p. 373).

independentemente até mesmo da forma como ela fosse vivida. Esse apreço pela vida foi uma herança da tradição cristã. Mas foi com a secularização, e a partir do advento da dúvida cartesiana, que a vida terrena, antes considerada apenas uma etapa para se atingir a imortalidade, na visão cristã, a partir da nova ordem secular, quando se enfraquece a crença na própria imortalidade, passa a não ser apenas uma etapa, mas a única a ser valorizada³⁸ (ARENDDT, 2020, p. 398).

Conforme aponta Arendt, ao ser despojado da confiança e certeza de um mundo futuro, *pós mortem*, o homem moderno volta-se para dentro de si e o resultado foi que, “[...] o mundo passou a ser ainda menos estável, menos permanente e, portanto, menos confiável do que o fora durante a era cristã” (ARENDDT, 2020, p. 397). O grande vitorioso na era moderna, assumindo a posição mais alta na hierarquia da vida ativa, passa ser o *animal laborans*, justamente por ser ele o mantenedor da vida.³⁹ Não há nenhuma outra atividade que esteja mais vinculada e a serviço do interminável processo vital do homem que o trabalho, justamente por ser essa a atividade que garante a manutenção biológica do corpo humano. Em contrapartida, nada mais afasta o homem para fora do mundo, ou seja, o afasta da esfera pública dos assuntos humanos significativos, do que aquilo que diz respeito apenas à manutenção da vida do organismo. Esse tornar o ciclo da vida biológica e individual como supremo é tornar a política como supérflua. Por isso, dirá Hannah Arendt que, na comparação do homem moderno com o antigo, houve uma “[...] perda da experiência humana [...] extraordinariamente marcante” (ARENDDT, 2020, p. 399).

Em sua análise, Hannah Arendt chama a atenção que, na era moderna, tendo invertido tanto a posição da ação e da contemplação, assim como a hierarquia dentro da *vita activa* na glorificação do trabalho como fonte de todos os valores, elevando o *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale*, não houve a elaboração de nenhuma teoria que distinguisse o *animal laborans* e o *homo faber*; somente houve uma distinção mais elaborada acerca do trabalho produtivo e improdutivo (ARENDDT, 2020, p. 105). Para Arendt:

O motivo da promoção do trabalho na era moderna foi a sua “produtividade”; e a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e consistente de algo com que toda a era moderna concordava. (ARENDDT, 2020, p. 105)

38 Assenta Arendt que, “agora, a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na Antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital possivelmente eterno da espécie humana” (ARENDDT, 2020, p. 398).

39 Adriano Correia entende que: “A vitória do *animal laborans*, do trabalhador, é o triunfo do consumo sobre o uso, do metabolismo sobre a durabilidade das coisas, da necessidade sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade” (CORREIA, 2019, p. 171).

Portanto, o que marca a era moderna é a “produtividade”; todo o trabalho passa a ser considerado como obra, com evidente desprezo pelo trabalho considerado como improdutivo. Por outro lado, o consumo passa a ser valorizado. A fabricação do *homo faber* é consumida como se fosse essencial ao *animal laborans*. Em outras palavras, tudo é reduzido na produção de bens de consumo como se fosse algo essencial à vida humana. Tudo aquilo que é produzido, será consumido; o único trabalho a ser considerado é o trabalho produtivo. Dessa forma, se igualam o *homo faber* e o *animal laborans*, porque suprir as necessidades do processo produtivo passa a ser a única preocupação de ambos. Hannah Arendt salienta que, para Marx, a função essencial do trabalho é com a vida, sendo todo o trabalho considerado produtivo, não havendo diferenciação entre aquele trabalho que produz ou não produz objetos materiais para o mundo, de forma que tudo aquilo produzido passa a ser tomado como coisas a serem consumidas. Por isso, Hannah Arendt enfatiza:

Em uma sociedade completamente “socializada”, cuja única finalidade fosse a sustentação do processo vital – e é esse o ideal infelizmente nada utópico que orienta as teorias de Marx –, a distinção entre trabalho e obra desapareceria completamente; toda obra se tornaria trabalho, uma vez que todas as coisas seriam concebidas não em sua qualidade objetiva, mundana, mas como resultado da força viva do trabalho e como funções de processo vital. (ARENDR, 2020, p. 109-110)

Além disso, constatando uma incongruência, Hannah Arendt lembra que Marx também “[...] define o homem como um *animal laborans*, e então o conduz para uma sociedade na qual essa força, a maior e mais humana de todas, já não é necessária” (ARENDR, 2020, p. 129). Se, por um lado, o homem é um *animal laborans* e, por outro, a liberdade somente ocorre quando cessar o trabalho, resta assim a triste alternativa entre a “escravidão produtiva” e a “liberdade improdutivo”.

Com os eventos dos últimos séculos e principalmente como o advento da Revolução Industrial,⁴⁰ se inaugura a ascensão do trabalho e a fabricação, antes responsável por garantir a durabilidade ao mundo, começa a ser considerada como se trabalho fosse, onde tudo aquilo que é produzido passa a ser consumido como se fossem meios garantidores do processo vital. Com esse processo de produção, os instrumentos deixam de ter um caráter instrumental, estabelecendo até mesmo uma confusão entre o homem, seus utensílios e maquinarias. Um dos resultados danosos para o mundo é que a prodigalidade da produção faz com que os objetos de uso sejam tratados como bens de consumo. O *animal laborans* passa a consumir móveis, automóveis, casas e tudo mais que produzem, como se fossem os

40 De acordo com o entendimento de Arendt, a Revolução Industrial dá início a uma coisificação do mundo humano quando “[...] substituiu todo artesanato pelo trabalho, e o resultado foi que as coisas do mundo moderno se tornaram produtos do trabalho, cujo destino natural é serem consumidos, ao invés de produtos da obra, que se destinam a ser usados” (ARENDR, 2020, p. 153-154).

meios da manutenção da própria vida, no sentido puramente biológico, que pereceriam caso não consumidos logo. Como adverte Hannah Arendt:

“Os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados à abundância, o ideal do *animal laborans*. Vivemos numa sociedade de trabalhadores, porque somente o trabalho, com sua inerente fertilidade, tem possibilidade de produzir a abundância [...]” (ARENDDT, 2020, p. 155).

Essa produção abundante, possibilitada principalmente pela automação a partir da revolução industrial, garante ao homem o padrão último de medida que “[...] não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a “felicidade” isto é, a quantidade de dor e de prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas” (ARENDDT, 2020, p. 383). A felicidade na modernidade se tornou um valor inegociável, como um bem supremo que move os homens. No mundo moderno “o triunfo do “princípio da felicidade” e a conseqüente glorificação da vida se mostram como antípodas do princípio do iniciar, do princípio da liberdade [...]” (CORREIA, 2019, p. 171). Todos estão em busca de uma felicidade que se caracteriza por consumir mais e mais, mesmo que não haja como satisfazer esse “instinto” consumista, que a cada momento cresce com o surgimento de novos bens de consumo, ainda que para isso o homem esteja até mesmo ameaçando o seu próprio lar, a Terra. Hannah Arendt enfatiza:

O perigo é que tal sociedade, deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade – a futilidade de uma vida que “não se fixa nem se realiza em assunto algum que seja permanente, que continue a existir depois de terminado [seu] trabalho”. (ARENDDT, 2020, p. 167)

Obviamente que a vida é valiosa para todos, mas para Hannah Arendt, ainda que a vida biológica seja de fato importante, uma vida plena não pode ser reduzida apenas ao seu ciclo biológico, pois assim, diz Arendt, “nenhuma das capacidades superiores do homem era agora necessária para conectar a vida individual à vida da espécie; a vida individual tornara-se parte do processo vital, e o necessário era apenas trabalhar, isto é, garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família” (ARENDDT, 2020, p. 399).

Ainda que Arendt considera ser pelo nascimento que o “[...] recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é agir” (ARENDDT, 2020, p. 219), ela também reconhece que “é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento [...]” (ARENDDT, 2020, p. 219). Isso significa que a vida, que inicia com o nascimento e termina com a morte, é entrecortada e marcada por meio da ação, que ocorre por meio de atos e palavras que fazem o homem aparecer na esfera pública, e não apenas uma vida no sentido puramente biológico, valorizada na era moderna. Para Arendt, “[...] uma vida sem discurso e sem ação [...] é literalmente morta para o mundo;

deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens” (ARENDDT, 2020, p. 219).

Não só trabalho e a obra são categorias diferentes que não devem ocupar a centralidade da vida ativa; para Arendt, essa redução do ser humano a uma condição de *animal laborans*, dominado pelo reino da necessidade, não permite ele se desenvolver politicamente, uma vez que assim está privado de sua liberdade de agir. Essa é justamente uma das críticas feitas por Arendt, tanto a era moderna como a Marx, que, ao igualarem trabalho e obra, ao considerarem a plenitude do homem como *animal laborans*, numa *vita activa* centrada no trabalho, onde o foco da preocupação política passa a ser unicamente a manutenção da vida, destroem assim a noção fundamental e a própria razão do existir da política, que é a liberdade.

Além de marcar o rompimento com a tradição, houve na era moderna uma ascensão da esfera privada em prejuízo da esfera pública. O trabalho, a mais privada das atividades humanas, passou a ocupar o espaço público, e a esfera pública passou a ser uma função da economia doméstica, encarregada de garantir a sobrevivência e produtividade da sociedade dos homens. A preocupação com a manutenção da vida tomou o espaço público. O bem supremo do homem é a vida, e não mais o mundo e a sua manutenção ocupam o domínio público, mas “[...] enquanto o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia” (ARENDDT, 2020, p. 165).

Hannah Arendt aponta que o conceito moderno de política difere muito do antigo, já que houve uma ascensão que funcionaliza a política,⁴¹ o que traz uma imposição social que reduz o foco na construção de significados e no entendimento daquilo que se entende por bem comum, voltando-se para aquelas atividades humanas da privacidade individual. Há um apequenamento da política no mundo moderno.

O fato de que a política é apenas uma função da sociedade – de que a ação, o discurso e o pensamento são, fundamentalmente, superestruturas assentadas no interesse social – não foi descoberto por Karl Marx; pelo contrário, foi uma das premissas axiomáticas que Marx recebeu acriticamente dos economistas políticos da era moderna. Essa funcionalização torna impossível perceber qualquer abismo relevante entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou de ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, isto é, do “lar” (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação “coletiva”. No mundo moderno, os dois domínios constantemente recobrem um ao outro, como ondas no perene fluir do processo da vida.

41 Para Arendt, “[...] o homem moderno tem se tornado, cada vez mais, uma simples função da sociedade” (ARENDDT, 2008, p. 399). O que para ela é sempre um grande risco de totalitarismos e suas ideologias, uma vez que “seus métodos de dominação se baseiam no postulado de que os homens podem ser inteiramente condicionados, porque são apenas funções de forças superiores, históricas ou naturais” (ARENDDT, 2008, p. 399).

(ARENDDT, 2020, p. 40-41)

Para Arendt, ao contrário desse objetivo comum de garantir a satisfação de todas as necessidades, “[...] a realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser concebido” (ARENDDT, 2020, p. 70). Arendt é enfática ao afirmar que “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva” (ARENDDT, 2020, p. 71). Neste cenário, a era moderna, ao afastar o homem do mundo, traz consigo o perigo de fazer com que o pensamento se divorcie da realidade,⁴² retirando a sua capacidade de significar o mundo que o rodeia, na medida em que a matéria prima do pensamento é sempre a realidade vivida, em ações e palavras de homens, ocupando um espaço comum.

Conforme constata Arendt, com a ascensão da sociedade e da vitória do *animal laborans*, houve um declínio do mundo público comum, resultando em pessoas massificadas, ou seja, “[...] com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum [...]” (ARENDDT, 1989, p. 361). Nessa sociedade de massa falta aquele sentimento que agregue em um interesse comum, levando os homens a se sentirem supérfluos e desenraizados, sem a consciência de pertencimento ao mundo comum, habitado pela pluralidade.

Essa indiferença e descaso traduz uma deturpação da própria condição humana, pois representa uma renúncia pelo homem de sua capacidade mais sublime, o agir livre, imprevisível e espontâneo. Conforme Arendt constata, “[...] com o surgimento da sociedade de massas o domínio do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade” (ARENDDT, 2020, p. 50). O homem, que deveria agir, não assume para si a possibilidade de criar algo novo, apenas segue o curso inexorável e determinado da natureza ou da história.

Uma consequência da modernidade é a transformação dos critérios para o conhecimento da verdade, o que promoveu uma inversão na tradicional relação entre teoria e prática. Quando não é mais possível conhecer pela percepção sensível ou na pura contemplação da teoria, mas são aparelhos fabricados pela engenhosidade humana, como no exemplo marcante do telescópio de Galileu, que revelam uma verdade que não apareceria de

42 Diz Arendt que: “Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente” (ARENDDT, 2020, p. 71).

outra maneira e que muitas vezes contrariam os próprios sentidos e o senso comum, essa “[...] postura ativa do homem no processo do conhecimento, pôs em xeque a confiança que se tinha na nossa capacidade receptiva de acolher a verdade de um modo geral, seja ela de ordem sensível ou puramente intelectual” (MORAES, 2002, p. 58). E assim, desde quando se retirou o fundamento transcendente, a partir da inversão da teoria e prática na modernidade, desde quando, conforme aponta Moraes, ficou comprometido o acesso ao domínio ideal (2002, p. 59), o que resultou foi uma crise da autoridade política, pois, “[...] se não temos mais como atingir a ideia metafísica, também não teremos mais a segurança de dispor de um padrão para regular o domínio das relações entre os homens” (MORAES, 2002, p. 59).

Assim, a crise da autoridade no mundo moderno⁴³ parece ser uma crise do senso comum, da verdade e da filosofia. Esses critérios de orientação para o mundo político não existem mais; e mesmo que outrora já tenham prestado um relevante serviço ao homem ocidental, guiando na compreensão daquilo que acontece entre os homens (ARENDT, 2002, p. 114), com a chegada da era moderna, onde nem mesmo o senso comum faz sentido, isso “[...] indica que a filosofia e a política, não obstante o seu velho conflito, tiveram a mesma sina” (ARENDT, 2002, p. 115).

Mesmo que Arendt identifica ser com Platão o início da ruptura entre a filosofia e a política, até a era moderna havia ainda uma ideia que guiava o fazer, e o *homo faber* deixava algo novo para o mundo. Mas quando o homem passa a ser submetido a um mundo onde o trabalho é o valor vigente, do anseio a uma felicidade infinita do produzir e consumir, onde o que resta é o empenho em manter-se vivo, além de não ocupar seu lugar no âmbito da política, o homem perde sua relação com o mundo. O homem passa a ser apenas reconhecido como um *animal laborans*, isolado, destituído de vida pública.⁴⁴ Esse não pertencimento do homem a um mundo comum torna aquilo que era isolamento em solidão.⁴⁵ Para Arendt,

43 Arendt inicia o ensaio *O que é Autoridade?* dizendo: “Para evitar mal-entendidos, teria sido muito mais prudente indagar no título: O que foi – e não o que é – autoridade? Pois meu argumento é que somos tentados e autorizados a levantar essa questão por ter a autoridade desaparecido do mundo moderno” (ARENDT, 2003, p. 127).

44 Para Arendt, o termo público significa “[...] que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade” (ARENDT, 2020, p. 61). Além disso, o termo público também “[...] significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (ARENDT, 2020, p. 64).

45 “A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, “eu falto a mim mesmo” (*ich bleibe mir aus*), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia” (ARENDT, 2000, p. 139).

estão vinculados o desenraizamento e a superficialidade,⁴⁶ que desde o início da Revolução Industrial estão presentes e contribuíram muito para a degradação da política na modernidade, como também para com as características totalitárias que por vezes eclodem no mundo e procuram dar respostas às dificuldades no trato da condição humana da pluralidade.

Mas, muito embora Hannah Arendt constatar que a atuação do homem moderno tenha sido diminuída, massificada, superficializada, concentrado em processos, ela também afirma ser o pensamento o ato de alcance mais potente do ser humano, repetindo a frase de Catão,⁴⁷ que está presente por várias vezes em sua obra. Por isso, diz Hannah Arendt:

Não é preciso dizer que isso não significa que o homem moderno tenha perdido suas capacidades ou esteja a ponto de perdê-las. Digam o que disserem a sociologia, a psicologia e a antropologia acerca do “animal social” os homens persistem em produzir, fabricar e construir, embora essas faculdades se limitem cada vez mais aos talentos do artista, de sorte que as concomitantes experiências de mundanidade escapam cada vez mais ao alcance da experiência humana comum. (ARENDR, 2020, p. 401-402)

Ainda que a vitória do trabalho sobre ação possa significar a perda de um mundo estável, representar um mundo que opera de modo artificial e funcionalizado, gerando impedimentos ao homem de alcançar a realidade, e que não garanta que homens em conjunto possam olhar para um mesmo objeto por perspectivas individuais; mesmo que esse triunfo do *animal laborans* represente a perda da pluralidade, já que homens preocupados em garantir a vida biológica não se preocupam em cuidar do mundo, é no mundo comungado da ação política que os homens se constroem significativamente. E, por sua vez, ainda que esse não cuidar do mundo comum possa significar não ter um espaço onde o homem possa aparecer, suprimindo assim uma vida vivida em sua completude, sem as experiências concretas, geradoras de conteúdos e significações, são sempre essas experiências políticas, genuinamente mundanas, que impedem um completo rompimento do homem com a realidade, apático, prostrado em um vazio existencial, afeito à superficialidade e aberto a qualquer ideologia totalitária.

Essa parece ser a razão pela qual Hannah Arendt, ao finalizar *A Condição Humana*, reafirma a atividade de pensar e compreender significados, a fim de conceber uma nova desenvoltura para o espírito e para o coração humanos (ARENDR, 2008a, p. 333). Essa atividade de pensar, que mesmo ante todas as restrições e dificuldades que se apresentam e

46 Conforme Arendt esclarece, “Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDR, 2012, p.634).

47 “*Numquam se plus ager e quam nihil cum ager et, numquam minus solum esse quam cum solus esset*” – “Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo” (ARENDR. 2020, p. 403).

que a apartam do homem, acontece, “[...] é possível, e sem dúvida está presente onde quer que os homens vivam em condições de liberdade política” (ARENDDT, 2020, p. 403).

Com a concepção de que há necessidade de experiências reais para que se possa de fato compreender, ou seja, é preciso buscar a significação para uma conciliação com a realidade, que permita o homem sentir-se em casa no mundo, depois de ter se debruçado acerca dos significados fundamentais da pluralidade, da liberdade e da ação, Hannah Arendt aponta para a necessidade de compreender o pensamento e suas intrigantes relações com a vontade e o juízo. No entanto, essa não é uma novidade; ao longo da sua obra, Hannah Arendt advoga pela necessidade de uma investigação do pensamento para que se possa almejar uma “nova filosofia política”, ou uma “nova teoria política”, e de uma nova “moral política” (ARENDDT, 2002, p. 89). A constituição de todas as ações políticas, para Arendt, tem implicação com as atividades do espírito. O pensar, o querer e o julgar são para ela “constitutivas de todas as ações políticas”, por isso se torna necessário analisá-las e descrevê-las (ARENDDT, 2021a).

Se, na era moderna, o homem só pode conhecer o mundo “na medida em que ele mesmo faz”, ou seja, na medida em que ele constrói e manipula, a teoria não lida com a verdade, mas lida com algo construído. E, são essas estruturas engendradas as que são chamadas a responder acerca da única preocupação política comum, que é a economia e administração das necessidades do *animal laborans*, se impondo para as atividades humanas as motivações funcionalistas, com vistas somente aos fins, não se importando ou perquirindo sobre o sentido desse agir e o pensamento acerca dos meios. Para Arendt, não há espaço e interesse pelo homem do mundo moderno em usar sua capacidade humana para compreender e significar aquilo que o faz se mover no mundo. É com essa a preocupação que Hannah Arendt, em sua obra inacabada *A vida do espírito*, vai tentar compreender as três atividades do espírito: o pensar, o querer e o julgar.

Tendo como pano de fundo a concepção preconizada por Hannah Arendt, de que as atividades do espírito constituem as ações políticas, se buscará, a seguir, tentar compreender como isso acontece, qual é a importância do pensar e suas implicações para a política. Se tentará, também, identificar o que, a partir da compreensão proposta por Arendt, nesse seu empenho em compreender, nos deixa como elementos para pensar uma nova e autêntica filosofia política.

4 A DIGNIDADE DAS ATIVIDADES DO ESPÍRITO

As análises empreendidas acerca da vida ativa, apresentadas por Hannah Arendt em *A Condição Humana*, além de identificar a centralidade e esclarecer a condição humana presente em cada uma das atividades, diagnosticam também as diferentes formas de alienação do mundo; mas, sobretudo, jogam uma nova luz sobre a dignidade da ação, demonstrando o autêntico lugar da realização da política. Ao mesmo tempo, também trazem elementos para nos ajudar compreender acerca da indagação de ter a Política ainda algum sentido. Por sua vez, na obra *A Vida do Espírito*, Arendt busca compreender as atividades do espírito – o pensar, o querer e o julgar –, analisado eventuais distorções e irreflexões nas concepções tradicionais, sua relação com o mundo e uma análise das condições contemporâneas do pensamento, das quais derivam a arraigada incapacidade do homem moderno para compreender os significados daquilo que lhe ocorre num mundo que se tornou opaco à luz das categorias tradicionais da filosofia ocidental.

Para Hannah Arendt, em relação à filosofia, “a política jamais atinge a mesma profundidade. A falta de profundidade de pensamento não revela outra coisa senão a própria ausência de profundidade, na qual a política está ancorada” (ARENDDT, 2021, p. 21). Essa falta de pensamento, que gera a ausência de profundidade, além da crítica contundente aos modos da ação sem o amparo do pensamento que caracterizam o homem contemporâneo, identificados em *A Condição Humana*, parece ser a constatação que leva Arendt ao estudo que busca compreender e que demarca a importância das atividades do espírito, da *vita contemplativa*.⁴⁸ Não seria o pensar a própria origem de tais deturpações do político? É possível pensar numa conciliação entre pensamento e mundo? Teria a *vita contemplativa* um significado distinto daquele manifestado pela tradição do pensamento ocidental, que a colocara em um plano metafísico, superior, porém fora da contingência e dos modos de realização do exercício da política?

É verdade que as ações e decisões políticas, pela sua característica própria da imprevisibilidade e irreversibilidade que se impõe a partir das contingências da pluralidade humana, não podem ser tomadas por homens que desconsideram a força do pensamento, da vontade e do juízo. Compreendendo que são *os homens*, e não *o homem*, que habitam o mundo, as decisões políticas implicam sempre em considerar o mundo comum como critério para agir

48 Em um evento sobre sua obra, no ano de 1972, na cidade de Toronto, Arendt afirmou ter cometido um erro em *A condição humana*, porque “eu ainda considerava o que é denominado nas tradições de *vita activa* do ponto de vista da *vita contemplativa*, sem jamais dizer qualquer coisa genuína sobre a *vita contemplativa*.” (ARENDDT, 2010, p. 127)

e é assim que o significado do pensar, do querer e do julgar passam a ser determinantes na realização da política. Para Arendt, é crucial “[...] uma investigação sobre o significado político do pensamento, isto é, sobre o significado e as condições do pensamento para um ser que jamais existe no singular e cuja pluralidade está longe de ser explorada quando se acrescenta uma relação Eu-Tu à compreensão tradicional do homem e da natureza humana” (ARENDDT, 2002, p. 89).

Nas ações políticas os homens são instados frequentemente a emitir opiniões. Embora Hannah Arendt reconheça que os preconceitos exercem um papel importante nas estruturas sociais e que sua inexistência exigiria um estado de alerta sobre-humano, ela também diz: “Mas nós afirmamos não julgar, em absoluto, dentro da sociedade e essa renúncia, essa substituição do juízo pelo preconceito só se torna perigosa quando se alastra para o âmbito político, onde não conseguimos mover-nos sem juízos porque, como veremos mais tarde, o pensamento político baseia-se, em essência, na capacidade de formação de opinião” (ARENDDT, 2021, p. 30). Esse perigo ocorre porque o preconceito, segundo Arendt, “[...] não apenas se antecipa ao juízo e o evita, mas também torna impossível uma experiência verdadeira do presente com o juízo” (ARENDDT, 2021, p. 31). E, nesse caso, ao movimentar-se assim no mundo da ação, corre-se o risco de difundir um preconceito sem a legitimidade original quanto ao seu conteúdo de verdade e de significado.

A necessidade do pensar e do julgar se impõe frente ao novo que caracteriza os acontecimentos políticos na medida em que poderão dar uma orientação, “[...] quando nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo” (ARENDDT, 2021, p. 26). Essa é a importância do pensar para a política e se Hannah Arendt, na obra “*A vida do espírito*”, tinha a pretensão de buscar compreender os assuntos que envolvem o pensamento e o juízo, que são para ela atividades que constituem todas as ações políticas, torna-se necessário empreendermos esse caminho, a fim de também buscar compreender se há ou não uma ruptura entre *vita ativa* e *vita contemplativa*, e se a *vita contemplativa* também não estaria ligada às questões políticas, já que de algum modo as afeta.

4.1 O PENSAR: CONDIÇÃO NECESSÁRIA QUE NÃO ACONTECE NA SOLIDÃO

Em sua última e inacabada obra, “*A vida no espírito*”, Hannah Arendt retoma o que ela mesma chamou de “temas assombrosos”, porque filosóficos; ela ressalta que se trata de “[...] assunto que não pode mais ser deixado aos ‘especialistas’, como se o pensamento, à

maneira da alta matemática, fosse monopólio de uma disciplina especializada” (ARENDDT, 2000, p. 13). Essas atividades do espírito, suas definições e alcance, deveriam ser compreendidas, pois isso depende no vislumbre de novos estatutos para a filosofia e a política. Muito embora Arendt tenha sido amplamente reconhecida com uma teórica da política, atenta à dignidade do espaço público, e tenha declarado não ser uma “filósofa”, ela também afirma: “Eu não creio que possa haver qualquer processo de pensamento sem experiência pessoal. Todo pensamento é ‘re-pensado’: ele pensa depois da coisa. Não é mesmo? Eu vivo no mundo moderno e, evidentemente, é no mundo moderno que tenho minhas experiências” (ARENDDT, 2002, p.141).

Já na introdução da obra *A vida do espírito*, a autora cita Heidegger, que diz: “O pensamento não traz conhecimento como as ciências. O pensamento não produz sabedoria prática utilizável. O pensamento não resolve os enigmas do universo. O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir” (ARENDDT, 2000, p. 4). Arendt anuncia, assim, que o tema a ser tratado é difícil de ser definido, algo que melhor se explicita não por suas definições sobre o que é capaz de fazer, mas sim por suas definições sobre o que não é capaz. O pensamento é algo que ocorre no interior do ser humano, que tem por característica básica a invisibilidade; algo que pode ser percebido, mas não pode ser visto; algo que não “aparece” para os outros.

O que Hannah Arendt propõe parece ser uma tentativa de compreender,⁴⁹ caracterizar e significar as atividades que para ela compõem as atividades do espírito: o pensar, o querer e o julgar. Dessas atividades do espírito, a primeira a ser analisada por ela é o pensar, atividade contemplativa caracterizada pelos filósofos como “superior”, mas que é inerente a todo ser humano, o que por sua vez não significa desprezar o mundo ou desqualificar as atividades da vida ativa, as atividades realizadas no espaço público.⁵⁰

As reflexões acerca da atividade do espírito, da vida contemplativa, do pensar, por Hannah Arendt, de fato podem causar certa estranheza na medida em que essa empreitada, poder-se-ia imaginar, adentraria em discussões tão distintas das que comumente a cercaram,

49 O compreender, aqui, no sentido cunhado pela própria Arendt, conforme já abordado no primeiro capítulo, destacando-se o seguinte: “[...] compreensão é um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo [...]. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte” (ARENDDT, 2002, p.39).

50 Na obra *A Condição Humana*, no capítulo V, abordando sobre a ação, Arendt busca explicar que todos os homens que agem e falam em um espaço público são enredados, invariavelmente, por uma teia de relações preexistentes, onde quer que os homens vivam juntos. Tudo o que realizam passa a fazer parte de um processo, de um todo maior, por assim dizer, onde estão em meio a outros agentes e onde se forma uma intangível rede de laços que se movimenta e se interconecta a cada nova ação (ARENDDT, 2020, p. 217-301).

dado que a tradição filosófica sempre subjugou e menosprezou a vida ativa da condição humana, considerando a contemplação como hierarquicamente superior (MULLER, 2020, p. 34). Mas, por outro lado, é preciso considerar que, ao longo de sua obra, Arendt deixa clara a necessidade do pensamento. Pode-se exemplificar com *A Condição Humana*, onde ela afirma que “[...], trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo” (ARENDRT, 2020, p. 6); ou em *Entre o passado e o futuro*, na afirmação de tratarem-se “[...] de exercícios de pensamento político” e que “[...] seu único fito é adquirir experiência em como pensar” (ARENDRT, 2003, p. 41).

Por sua vez, a própria questão apresentada no início da obra *A vida do espírito*, “será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade para distinguir o que é certo do que é errado, esteja conectado com nossa faculdade de pensar?” (ARENDRT, 2000, p. 6), já fazia parte da sua investigação da *vida ativa*, como na indagação enunciada em *Pensamento e considerações morais*,⁵¹ quando Arendt questiona: “A nossa capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o belo do feio, depende de nossa faculdade de pensamento? A incapacidade de pensar coincide com um fracasso de pensamento?” (ARENDRT, 2004, p. 227).

Destarte, essa estranheza inicial é mitigada, conforme aponta Muller (2020, p. 34). Isso fica evidente quando Hannah Arendt apresenta as razões, dizendo que:

Minha preocupação com as atividades espirituais tem origem em duas fontes bastante distintas. O impulso imediato derivou do fato de eu ter assistido ao julgamento de Eichmann em Jerusalém. Em meu relato, mencionei a “banalidade do mal” [...] Aquilo com que me defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual. O que me deixou aturdida foi que a conspicua superficialidade do agente tornava impossível retrair o mal incontestável de seus atos, em suas raízes e motivos e quaisquer níveis mais profundos. [...] a única característica notória que se poderia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento [...] era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas irreflexão. [...] Foi essa ausência de pensamento [...] que despertou meu interesse. [...] Mas, além disso, também essas questões morais que têm origem na experiência real e se chocam com a sabedoria de todas as épocas [...], mas também com as respostas muito amplas que a filosofia tem prontas, para essa questão menos urgente “O que é o Pensar?” – renovaram em mim certas dúvidas. (ARENDRT, 2000, p. 5-7)

51 “É possível praticar o mal – não só os pecados da omissão, mas os pecados da perpetração – na ausência, não meramente dos “motivos vis” (como diz a lei), mas de quaisquer motivos, qualquer estímulo particular de interesse ou volição? A maldade, não importa como a definamos, esse estar “determinado a ser um vilão”, não é uma condição necessária para fazer o mal? A nossa capacidade de julgar, de distinguir o certo do errado, o belo do feio, depende de nossa faculdade de pensamento? A incapacidade de pensar coincide com um fracasso de pensamento? A incapacidade de pensar coincide com um fracasso desastroso do que comumente chamamos de consciência? A questão que se impunha era: será que a atividade de pensar como tal, o hábito de examinar e refletir sobre tudo o que vem a acontecer, sem levar em conta o conteúdo específico e totalmente independente dos resultados, será que essa atividade pode ser de tal natureza que “condiciona” os homens contra fazer o mal?” (ARENDRT, 2004, p. 228)

A primeira justificativa apresentada por Hannah Arendt relaciona-se ao seu passado vivenciado e ao julgamento de Eichmann, sobre o qual ela sustenta que faltou a esse nazista alemão a capacidade de pensar por si mesmo, de refletir e, assim, essa ausência de pensamento era a questão a ser analisada; por isso tentar compreender o que é o pensar era necessário. Essa ausência de pensamento, a superficialidade, essa irreflexão que contraria o que caracteriza a própria condição humana, e não uma mente demoníaca ou estúpida, levou Arendt a questionar se a falta de pensamento pode conduzir ao mal e, por isso, é preciso saber o que é o pensar. Pode-se dizer que o resultado desprezível do não pensar motivou a investigação do que é o pensar.

Já a segunda justificativa apresentada por Hannah Arendt, se trata da constatação do choque existente entre a conduta moral, que pode ser observada nas experiências fáticas da convivência humana, e aquilo que a ética e a filosofia tradicionalmente conceberam como padrão de certo e de errado. Arendt se refere aos ocorridos acontecimentos totalitários que assolaram o mundo, que demonstraram não haver limites para a brutalidade humana e, de outro lado, para uma moralidade que se conforma somente como um costume facilmente mutável. Isso porque os critérios de certo e errado vivenciados e a que todos estavam acostumados, nesses acontecimentos totalitários, foram simplesmente alterados, substituídos por outros, sem qualquer estranhamento. Para Arendt, a tradição filosófica nunca perscrutou sobre a própria atividade do pensamento e sempre apresentou uma resposta pronta muito ampla sobre o que é o pensar, aparentemente sem a devida análise; por isso é necessário voltar a tematizar essa atividade do espírito e, num estudo mais acurado, tentar compreendê-la.

Nessa tentativa de compreender as atividades do espírito, Hannah Arendt reconhece que alguns modos de pensamento estão em crise⁵² e que respostas de outrora não são mais suficientes, como a crença da interpretação do significado como modelo de verdade, considerada por ela como a principal falácia metafísica (ARENDR, 2000, p. 14). Mas reconhecer o questionamento, ou mesmo superar a metafísica, não significa dizer que nossa habilidade de pensar esteja sendo questionada, pois ainda somos o que sempre fomos: seres pensantes. E essa consideração é importante, não só porque abre um novo horizonte para novas maneiras de reflexões teóricas, mas, principalmente, por potencializar o aparecimento

52 Este tema já foi abordado no segundo capítulo do presente estudo. Cabe destacar, ainda, que não só os antigos, mas os modernos que seguiram Descartes, “buscando o ideal cartesiano de certeza, como se Kant não houvesse existido, eles acreditaram, com toda a honestidade, que os resultados de suas especulações tinham o mesmo tipo de validade que os resultados dos processos cognitivos” (ARENDR, 2000, p.14).

de “homens teóricos”, que não reduzem a atividade de pensamento à filosofia e nem compreendem essa atividade por meio de pressuposições metafísicas.

Para Hannah Arendt, tanto o querer quanto o julgar são atividades dependentes de outra capacidade também exclusivamente humana, que é a capacidade de pensar; essas são, para a filósofa, as atividades do espírito, e o que “[...] todas essas atividades têm em comum: é uma peculiar quietude, uma ausência de qualquer ação ou perturbação [...]” (ARENDR, 2000, p.72). O pensar está, assim, separado das sensações e percepções e a sua ocorrência independe de qualquer coisa. Mas, ainda que o pensar aconteça separado e seja independente de qualquer coisa para que ocorra, esse aparato mental permanece sempre atrelado em seu conteúdo à vida mundana e às aparências, pois “[...] é certo que os objetos do meu pensar, querer ou julgar, aquilo de que o espírito se ocupa, são dados pelo mundo ou surgem da minha vida neste mundo” (ARENDR, 2000, p. 56). Para Arendt, a desvalorização do que é externo, do fenômeno, do que é do mundo aparente, superficial, é também uma das falácias metafísicas.

Hannah Arendt em sua análise do pensar apresenta a natureza fenomênica do mundo, defendendo que todas as coisas no mundo são próprias e aparelhadas para aparecer, na medida em que “neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum. *Ser e Aparecer coincidem*” (ARENDR, 2000, p. 17). **E** que os homens são, ao mesmo tempo, sujeitos e objetos, na medida em que percebem as aparências e também são percebidos como aparência, onde o “[...] estar vivo significa ser possuído por um impulso de auto-exposição que responde a própria qualidade de aparecer de cada um” (ARENDR, 2000, p. 18), uma vez que para tanto, “[...] chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo” (ARENDR, 2000, p. 19).

O pensar, para Arendt, não nasce por necessidade, sendo possível viver sem pensar, embora esta seja uma vida fracassada e sem fazer desabrochar a sua plenitude; “[...] ela não é apenas sem sentido, ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos” (ARENDR, 2000 p. 143). Comentando Kant, Arendt diz que “[...] uma vida sem sentido é uma espécie de morte em vida” (ARENDR, 2000, p. 106). Todo pensamento deriva da experiência, seja despertando e inspirando, são os acontecimentos da vida que fazem nascer o pensamento, fazendo desse modo com que vida e sentido estejam sempre interligados.

Para a autora, ninguém, nem mesmo os filósofos, consegue escapar da primazia do mundo das aparências, simplesmente porque esta é a região anterior a qualquer outra que se

possa escolher como sendo a “verdadeira” morada.⁵³ Arendt ressalta como condição humana primordial o partilhar um mundo comum, onde “[...] nada do que é, na medida em que aparece, existe no singular; tudo está destinado a ser percebido por alguém” (ARENDDT, 2000, p. 17). Os homens estão condicionados a aparecer, mesmo porque “[...] ninguém até hoje conseguiu viver em um mundo que não se manifeste espontaneamente” (ARENDDT, 2000, p. 21). Somos “do mundo”⁵⁴ e a “pluralidade é a lei da terra”, porque “não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta” (ARENDDT, 2000, p. 17). Contradizendo os fundamentos tradicionais, Arendt pondera a possibilidade – e vai apresentando razões para isso – para se compreender que as possíveis respostas às indagações iniciais tenham sempre como referência o que aparece neste mundo.

Os seres humanos são para Arendt totalmente condicionados existencialmente, num período limitado entre o nascimento e a morte, em que vivem, interagem, trabalham e produzem, sentindo-se em casa junto a seus semelhantes e, além disso, “[...], podem espiritualmente transcender todas essas condições, mas só espiritualmente; jamais na realidade ou na cognição e no conhecimento em virtude dos quais estão aptos para explorar a realidade do mundo e a sua própria realidade” (ARENDDT, 2000, p. 56). Os seres humanos podem pensar de modo ilimitado sobre qualquer tema, imaginar qualquer coisa, tornar presente o passado, antecipar o futuro e até mesmo especular sobre aquilo que não conhecem.

Para Hannah Arendt, o pensamento é uma faculdade distinta do conhecimento, se caracterizando pela reflexão, pela interrogação, pelo questionamento do sentido de tudo o que acontece, e busca sempre pelo significado de alguma coisa; trata-se da “necessidade da razão”, como identificado por Kant. O “pensar” é, portanto, uma especulação que nunca oferecerá os mesmos resultados precisos, verificáveis e supostamente universais dos

53 “Podemos encontrar uma primeira pista relacionada com esse assunto recorrendo à velha dicotomia metafísica entre o (verdadeiro) Ser e a (mera) Aparência, pois ela também na verdade se fundamenta na primazia, ou pelo menos na prioridade da aparência. Para descobrir o que realmente é, o filósofo deve deixar o mundo das aparências entre as quais ele natural e originalmente se encontra em casa – como fez Parmênides quando foi transportado, além dos umbrais da noite e do dia, para a estrada divina, “muito distante dos usuais caminhos humanos”; e como também fez Platão na parábola da Caverna. O mundo das aparências é anterior a qualquer região que o filósofo possa escolher como sua “verdadeira” morada, mas que, no entanto, não é o local em que ele cresceu. O que sugeriu ao filósofo, ou seja, ao espírito humano, a noção de que deve haver algo que não seja mera aparência sempre foi a qual idade que o mundo tem de aparecer” (ARENDDT, 2000, p. 20).

54 É possível perceber que a pluralidade e a vida em comum, conceitos tão caros ao pensamento de Arendt, aqui também estão presentes de forma relevante, embora em *A vida do espírito* Arendt faz uso do termo ‘mundo’ em uma acepção mais abrangente; em *A Condição humana* ela diz: “[...] mundo não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre, [*in between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si” (ARENDDT, 2020, p. 64).

processos cognitivos, pois lida com invisíveis, com algo que está fora de alcance. Isso porque, “[...] *a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa.* A falácia básica que preside a todas as falácias metafísicas é a interpretação do significado no modelo da verdade” (ARENDDT, 2000, p. 14). Nesse sentido, o pensar possui em seu cerne a necessidade urgente de ir além do mundo das aparências sem abandoná-lo, pois é nas experiências cotidianas que se fomenta o “conteúdo”, a partir do qual o pensar realiza sua atividade crítica de busca por significados que poderão suscitar as opiniões partilhadas no mundo comum.

Conforme apresenta Hannah Arendt, o surgimento da metafísica, pelos antigos filósofos, assim como o trilhar no mesmo caminho pelos modernos, só ocorreu porque estes interpretaram o fruto de seus próprios pensamentos como se fossem o resultado do conhecimento verdadeiro. E, assim, ao formularem as questões de significado, que são irrespondíveis em termos de verdade, os homens se mostram como seres interrogadores, seres que possuem uma faculdade que não se ocupa de nada a não ser de si mesma, da “razão pura” proposta por Kant, que não pode possuir qualquer vocação além de si mesma, mas que também não pode evitar que se continue perguntando indefinidamente.

Arendt resume o seguinte:

Quando distingo verdade e significado, conhecimento e pensamento, e quando insisto na importância dessa distinção, não quero negar a conexão entre a busca de significado do pensamento e a busca de verdade do conhecimento [...]. Esperar que a verdade derive do pensamento significa confundir a necessidade de pensar com o impulso de conhecer. O pensamento pode e deve ser empregado na busca de conhecimento; mas no exercício desta função ele nunca é ele mesmo; ele é apenas servo de um empreendimento inteiramente diverso. (ARENDDT, 2000, p. 79)

O que Arendt propõe, é uma percepção sobre o pensar, “completamente diferente”, em que a atividade do pensamento possua a significação como seu critério único, e a amostra significativa para melhor entender a proposição da autora pode estar na sentença de Catão, por ela apresentada: “Nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que quando a sós consigo mesmo” (ARENDDT, 2000, p. 8); essa sentença traduz a atividade do pensamento como um diálogo do eu consigo mesmo,⁵⁵ num lidar mental com palavras, imagens e símbolos. É uma atividade mental silenciosa consigo mesmo, em que o papel fundamental é assumido pela “[...] linguagem, o único meio pelo qual é possível tornar manifestas as atividades espirituais não só para o mundo exterior como também para o

55 Para Hannah Arendt, o “estar sozinho e estabelecer um relacionamento consigo mesmo é a característica mais marcante da vida do espírito” (ARENDDT, 2000, p. 58).

próprio eu espiritual [...]” (ARENDT, 2000, p. 79), de modo a “dar conta” daquilo que é dado à nossa percepção.

Para Arendt, o pensar como uma atividade que articula o estar sozinho, que interrompe qualquer ação, só é possível através do discurso. É a partir da interligação de linguagem e pensamento que se pode garantir que a “necessidade da razão” jamais pode ser satisfeita sem o pensamento discursivo, porque as palavras sempre significam algo, ainda que em si mesmas não sejam nem verdadeiras nem falsas. As palavras são semelhantes ao pensamento; do mesmo modo que “[...] seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar” (ARENDT, 2000, p. 77). A invisibilidade das atividades do espírito requer as palavras, para se tornarem manifestas, e para tanto se utilizam de metáforas, pois são elas que fornecem ao pensamento, “abstrato” e sem imagens, as intuições colhidas do mundo das aparências, “[...] cuja função é a de ‘estabelecer a realidade de nossos conceitos’, como que desfazendo a retirada do mundo, pré-condição para as atividades do espírito” (ARENDT, 2000, p. 80).

De acordo com Arendt, o maior dom que a linguagem concedeu ao pensamento foram as metáforas, pois são elas que permitem atravessar o abismo entre o mundo das aparências e as atividades espirituais (ARENDT, 2000, p. 81). E mais:

Analogias, metáforas e emblemas são fios com que o espírito se prende ao mundo, mesmo nos momentos em que, desatento, perde o contato direto com ele: são eles também que garantem a unidade da experiência humana. Além disso, servem como modelos no próprio processo de pensamento, dando-nos orientação quando temos cambalear às cegas entre experiências nas quais nossos sentidos corporais, com sua relativa certeza de conhecimento, não nos podem guiar. (ARENDT, 2000, p. 84)

Sendo as metáforas a linguagem do pensamento, vislumbra-se que o mundo das aparências se insere no pensamento como uma necessidade do homem em se reconciliar com a realidade, independente de suas necessidades corporais ou sociais, com a faculdade do pensar indo à profundidade dos acontecimentos, tornando-os presentes ao pensamento com a ajuda imprescindível da memória, para que possam ser compreendidos em seu significado. O pensar é assim parte integrante do mundo comum das experiências humanas, pois a atividade do pensamento se manifesta no mundo fenomênico através da linguagem metafórica. Compreende-se assim haver uma implicação política na faculdade de pensamento.

No entanto, para Hannah Arendt, ainda que as atividades do espírito condicionem critérios de juízos e ações, preparando o ser humano para agir, isso não significa que as atividades espirituais se constituam em ação, ou que as atividades do espírito dotem os seres humanos diretamente com o poder de agir. A ação propriamente dita é uma atividade que

corresponde à vida ativa da condição humana, que está condicionada à existência humana (MULLER, 2020, p. 37). De modo que:

Os homens podem julgar afirmativa ou negativamente as realidades em que nascem e pelas quais são também condicionados; podem querer o impossível, como, por exemplo, a vida eterna; e podem pensar, isto é, especular de maneira significativa sobre o desconhecido e o incognoscível. E embora isto jamais possa alterar diretamente a realidade – como de fato não há, em nosso mundo, oposição mais clara e mais radical do que a oposição entre pensar e fazer –, os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito. Em suma, dependem do desempenho aparentemente não lucrativo dessas empresas espirituais que não produzem resultados e “não nos dotam diretamente com o poder de agir” (Heidegger). (ARENDDT, 2000, p. 56)

Pela atividade do espírito, ainda que os homens sejam condicionados existencialmente, eles podem transcender espiritualmente essa mesma condição. Mas não há, por parte da Arendt, qualquer reivindicação de nenhum privilégio para o pensamento; não há nenhuma escala valorativa entre a atividade do espírito, vida contemplativa e a vida ativa. Ela não considera nem uma das atividades inerentes a condição humana como mais importante em detrimento de outra. O pensador pertence ao mundo comum das aparências e a retirada necessária à atividade de pensar não pode cortar essa ligação (MAGALHÃES, 2011, p. 7).

Entretanto, conforme considera Hannah Arendt, “vista da perspectiva do mundo das aparências e das atividades por ele condicionadas, a principal característica das atividades espirituais é a sua invisibilidade” (ARENDDT, 2000, p. 57). Essas atividades do espírito somente se manifestam ao ego pensante, no querer ou julgar, que estão em movimento, mas não se manifestam à percepção sensível; elas não aparecem no mundo, embora Arendt considere que há vários graus de visibilidade, já que nem sempre o trabalho e a fabricação exigem a exibição no espaço público das aparências. As únicas atividades que exigem aparecer às outras pessoas, que essas vejam e ouçam para aquelas se completarem efetivamente, são a ação e a fala.⁵⁶

Para Arendt, “a única manifestação externa do espírito é o alheamento [...]” (ARENDDT, 2000, p. 57); esse é uma total falta de atenção ao mundo da aparência, da percepção sensível que cerca os seres humanos. E esse alheamento é tão drástico que, ainda que possa ser percebido por outros, é impossível saber o que se passa internamente nesse sujeito, do que se pode concluir que é essa a condição que de fato garante a total liberdade ao pensamento, já que não há como controlar o que não se sabe e que se passa apenas internamente naquele que pensa.

⁵⁶ Este tema já foi abordado com maiores considerações no segundo capítulo do presente estudo.

A vida do espírito também se caracteriza significativamente pelo estar sozinho. Para Hannah Arendt, o “[...] estar sozinho e estabelecer um relacionamento consigo mesmo é a característica mais marcante da vida do espírito” (ARENDDT, 2000, p. 58). Nesse relacionamento consigo mesmo, os atos do espírito transcendem tudo aquilo que é dado e que lhe chamou a atenção nas aparências do mundo imediato, compartilhado no espaço público, e faz disso um experimento do eu consigo mesmo, em que “[...] o espírito tem sua vida própria à medida que ele efetiva esse relacionamento no qual, existencialmente falando, a pluralidade é reduzida à dualidade já implícita no fato e na palavra "consciência" ou *syneidenai* – conhecer comigo mesmo” (ARENDDT, 2000, p. 58).

Muito embora Hannah Arendt caracterize a vida do espírito como o “estar sozinho e estabelecer um relacionamento consigo mesmo”, o estar só não quer dizer solidão e ela deixa isso claro ao usar o termo “[...] ‘estar só’, para distingui-lo da ‘solidão’” (ARENDDT, 2000, p. 58). A solidão⁵⁷ se trata de um estado existencial onde o ser humano não só se afasta da companhia dos demais, mas também quando abandona a companhia de si próprio. Não é o que acontece na atividade do espírito, situação em que conscientemente aquele que está só busca apenas a sua própria companhia.

Da mesma forma, a atividade do espírito pode não ter som, mas, para Hannah Arendt, ela “jamais é silenciosa” (ARENDDT, 2000, p. 59). E, por sua natureza reflexiva, todas as atividades mentais testemunham uma dualidade inerente à consciência; essa jamais rejeita completamente a si: “todo *cogitare*, não importa qual seja seu objeto, é também um *cogito me cogitare*; toda volição é um *valo me velle*; mesmo o juízo só é possível por um “*retour secret sur moi-même*”, como observou Montesquieu” (ARENDDT, 2000, p. 59).

As atividades do espírito, que não aparecem, sempre acontecem em um ser que não só aparece, como tem a capacidade e a necessidade de aparecer, não só como objeto, mas também como um sujeito que participa do mundo. Não obstante, as atividades do espírito somente podem existir quando o indivíduo se retira deliberadamente da esfera das aparências. Este se retirar do mundo, presente aos sentidos, se trata de uma desatenção completa com as coisas sensivelmente aparentes; é um alheamento completo do mundo, com exceção dos pensamentos e da faculdade que o ser humano tem de imaginar e lembrar.

57 Conforme Arendt esclarece: “O pensamento é um estar-só, mas não é solidão (*loneliness*); o estar só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, ‘eu falto a mim mesmo’ (*ich bleib mir aus*), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia” (ARENDDT, 2000, p. 139).

Mas, segundo Hannah Arendt, “todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos” (ARENDDT, 2000, p. 60); essa é a faculdade de representação, que condiciona a tornar presente o que está ausente aos sentidos – é aquilo que Kant chamou de imaginação. Essa faculdade torna presente não só os objetos ausentes, mas também tudo o que a lembrança guarda que “não é mais”, como aquilo que “não é ainda”, que a vontade antecipa. Para Arendt:

Somente pela capacidade do espírito tornar presente o que está ausente é que podemos dizer "não mais", e constituir um passado para nós mesmos, ou dizer "ainda não", e nos preparar para um futuro. Mas isso só é possível para o espírito depois de ele ter se retirado do presente e das urgências da vida cotidiana. (ARENDDT, 2000, p. 60)

Embora Hannah Arendt reconheça que parece errado estabelecer uma ordem hierárquica entre as atividades do espírito, ela admite também parecer inegável existir uma ordem de prioridades, porque ela entende que é necessário ao pensar, primeiro, “desensorizar” os particulares dados dos sentidos e os preparar ao espírito, sem o que seria impossível exercer o querer e o julgar, uma vez que não há outra forma de lidar com coisas que ainda não são, ou que já não são mais (ARENDDT, 2000, p. 60). A “dessensorialização” ocorre pela imaginação, que prepara os particulares dados aos sentidos. “A imaginação, portanto, que transforma um objeto visível em uma imagem invisível, apta a ser guardada no espírito, é a condição *sine qua non* para fornecer ao espírito objetos-de-pensamento adequados” (ARENDDT, 2000, p. 61). Mas o espírito, além de aprender a lidar com coisas ausentes, se prepara para “ir mais além”, para tentar entender as coisas ausentes e que nunca estiveram presentes para a experiência sensível.

Para Arendt, todo o pensamento advém da experiência, mas para que essas experiências produzam algum significado é necessário que elas passem pelas operações do pensamento e da imaginação, o que significa dizer que a busca do significado exige um “pare e pense”, um retirar-se do mundo das aparências. E, assim, as características próprias da vida do espírito, como a quietude do diálogo sem som, o estar só no diálogo consigo mesmo e o retirar-se do mundo, características que distinguem a própria atividade do “filósofo profissional”, podem precipitar um entendimento que leve a acreditar que Arendt está fazendo uma defesa da figura do pensador profissional, já por ela muito criticado. Por outro lado, ainda que ela conceda uma inegável importância destacada às aparências, como na afirmação de que “*ser e aparecer coincidem*”, não parece que ela esteja defendendo o empirismo. O que parece, sim, é a tentativa de compreender a própria atividade do pensamento como uma atividade inerente à condição humana, do homem que é do mundo, onde, nas inter-relações subjetivas do mundo da ação, atividades sempre desvalorizadas pelos filósofos, todos os seres

humanos buscam significar, para poderem valorar, querer, julgar e participar na teia de relações do mundo comum. Para Arendt:

Não é a percepção sensorial, na qual experimentamos as coisas que estão diretamente à mão, mas a imaginação, que vem depois dela, que prepara os objetos de nosso pensamento. Antes de levantarmos questões tais como “o que é a felicidade”, “o que é a justiça”, “o que é o conhecimento” e assim por diante, é preciso que tenhamos visto gente feliz e infeliz, que tenhamos testemunhado atos justos e injustos, experimentado o desejo de conhecer, sua boa realização ou sua frustração. Além do mais, temos que repetir a experiência direta em nossos espíritos depois de ter abandonado a cena em que ela ocorreu. Repetindo, todo pensar é um re-pensar. Ao repetir na imaginação, nós dessensorializamos qualquer coisa que tenha sido dada aos nossos sentidos. Somente nessa forma imaterial é que nossa faculdade de pensar pode começar a se ocupar com esses dados. Essa operação precede todos os processos de pensamento, tanto o pensamento cognitivo quanto o pensamento sobre significados. [...] Em outras palavras: todo pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginação e pensamento. (ARENDDT, 2000, p. 67-68)

Nesse processo do pensar, ao se principiar um diálogo do eu consigo mesmo, não é um outro mundo que se abre ao homem, mas numa suspensão do espaço e tempo; aquilo que passou diante dos sentidos é encaminhado ao âmbito da generalização, onde é possível transcender, o que somente pode ocorrer pelo espírito. Nesse sentido, a pergunta por justiça é possível por terem sido vistas ações justas ou injustas; ou, a tentativa de se compreender o que é política ocorre por se ter diante de si ações na esfera pública. Essa generalização não seria alcançada se os homens somente lidassem com os objetos que aparecem nas experiências comuns do dia a dia, no agir humano no mundo, porque no curso das ações humanas não há espaço para as generalizações, e uma vez que a ação política caracteriza-se pela singularidade do momento presente, isso faz com que a tentativa de aplicação de uma ideia geral ao domínio público redunde em abstrações sem sentido (ARENDDT, 2000, p. 151). A importância de transcender e generalizar, ainda que no âmbito da política não haja justiça ou moral, mas somente ações justas ou morais, é pela atividade do pensamento, transcendendo a luz das generalizações, que se pode tentar compreender tais fenômenos, sem as quais um dado momento histórico nunca poderia ser abrangido em seu sentido mais profundo.

Hannah Arendt, no entanto, chama a atenção para o fato de que a atividade do espírito tem na linguagem o seu único meio de manifestação, o que faz através das metáforas retiradas do mundo das aparências. Para ela, “o pensamento, entretanto – em contraste com as atividades cognitivas, que o podem utilizar como um de seus instrumentos –, precisa do discurso não só para ter realidade sonora e para tornar-se manifesto; precisa dele até mesmo para poder ser ativado” (ARENDDT, 2000, p. 93). Mas, isso traz consigo uma grande dificuldade, porque todas as metáforas extraídas dos sentidos são essencialmente cognitivas; por isso, concebidas como atividades que têm uma finalidade exterior, apenas como

instrumentos que possibilitam o conhecer e lidar com o mundo, de modo que “[...] não existe uma metáfora capaz de iluminar de forma razoável essa atividade especial do espírito, na qual algo invisível dentro de nós lida com os invisíveis do mundo” (ARENDDT, 2000, p. 94).

Por sua vez, no curso rotineiro dos negócios humanos, a busca de significado pela atividade do espírito não só está ausente, mas é totalmente inútil e seus resultados permanecem incertos e não verificáveis. O pensamento é, de alguma forma, autodestrutivo. Segundo Hannah Arendt, “[...] o pensamento é como a teia de Penélope, desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior” (ARENDDT, 2000, p. 69). Disso resulta que a necessidade de pensar jamais possa ser satisfeita por *insights*, supostamente precisos de "homens sábios", mas só possa ser satisfeita pelo próprio pensamento; e os pensamentos do dia passado só satisfazem a necessidade presente naquele dia, apenas porque se quer e se pode pensá-los novamente. Essa parece ser, de fato, a condição para o ser humano “dar conta” do devir das coisas contingentes do mundo.

É importante compreender que a atividade do espírito suspende a presença sensorial do mundo fenomênico, as ocupações com as condições mundanas da existência humana, o sentimento de realidade fornecido pelo senso comum e os resultados cognitivos da investigação científica, a fim de transformar tudo em uma experiência do eu pensante com ele mesmo. Para pensar, é preciso recuar do sólido terreno do mundo, romper nossa familiaridade com ele, ainda que seja o nosso engajamento ativo com o mundo, o nascer daquilo que será preciso compreender e conferir significação (ALVES NETO, 2009, p. 8).

Para Hannah Arendt, seguindo a tradição, o que nos faz pensar é o espanto, o *thaumadzein*, algo sofrido pelo ser humano. É o espanto que leva “[...] a pensar em palavras, a experiência do espanto diante do invisível manifesto nas aparências foi apropriada pela fala, que, ao mesmo tempo, é forte o suficiente para dissipar os erros e as ilusões a que nossos órgãos para o visível - olhos e ouvidos - estão sujeitos quando o pensamento não vem em seu socorro” (ARENDDT, 2000, p. 111). É o espanto que leva ao diálogo invisível e sem som do eu consigo mesmo. No entanto, a compreensão de Arendt acerca do modo como se dá o pensar aponta que há uma aproximação do invisível ao visível, na medida em que as aparências, os fenômenos, sempre apontam para os invisíveis, algo próprio do pensamento, seja tanto em relação aos fenômenos da natureza como dos acontecimentos humanos, em toda a sua imprevisibilidade, que lhe é característica. Conforme Arendt

Importa, em nosso contexto, que, nos dois casos, o pensamento ocupa-se com as coisas invisíveis para as quais, não obstante, as aparências apontam (o céu estrelado acima de nós ou os feitos e destinos dos homens), coisas invisíveis que estão presentes no mundo visível da mesma maneira que os deuses homéricos, que eram

visíveis apenas para aqueles de quem se aproximavam. (ARENDDT, 2000, p. 115-116)

E, justamente por ter descoberto que “[...] podemos ter interação conosco mesmos, bem como com os outros, e os dois tipos de interação estão de alguma maneira relacionados” (ARENDDT, 2000, p. 141), por ter defendido ser a experiência do pensamento um diálogo do dois-em-um, por ter buscado unificar o pensamento e o agir, por não buscar respostas fora, mas no exercício mesmo do pensamento e por ter defendido e instigado a todos os seus concidadãos à perplexidade, a fim de torná-los mais autênticos na vida em um mundo comum, ainda que sem garantias, possibilitando ao homem encontrar critérios por ele próprio, é Sócrates o modelo usado por Hannah Arendt para defender ser de origem política o exercício do pensamento, porque realiza-se sempre com o outro e em discurso. É o princípio do pensamento, como um diálogo do dois-em-um, que para Hannah Arendt implica no pensamento político e na ideia de pluralidade – conceito por ela cunhado, destacado e tão caro em toda a sua obra, já que para ela, na medida em que se destrói a pluralidade dentro de si, deixa-se alguém de colocar-se na situação em que o eu divide-se em dois, ou seja, é parar de pensar.

Hannah Arendt, analisando Kant, destaca também a importância da necessária liberdade do homem poder falar e expressar o seu pensamento, como uma necessidade para que o próprio pensamento possa acontecer. “O pensamento crítico, de acordo com Kant e Sócrates, expõe-se “ao teste do exame livre e aberto”, e isso significa que quanto mais gente dele participa, melhor” (ARENDDT, 1993, p. 52). Normalmente se entende a liberdade de expressão como um direito do indivíduo de expressar a si e aos outros a sua opinião, a fim de persuadir os demais a compartilhar o seu ponto de vista. Isso pressupõe que cada um seja capaz de chegar à sua própria opinião por si mesmo e que haja um governo que permita difundir aquilo que ele tenha pensado. Para Kant, isso é muito diferente. “Ele acredita que a própria faculdade do pensamento depende de seu uso público; sem o “teste do exame livre e aberto”, nenhum pensamento, nenhuma formação de opinião são possíveis” (ARENDDT, 1993, p. 53). Conforme aponta Hannah Arendt, assim como não é possível pensar quando se está na companhia dos outros, essa faculdade “[...] deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós” (ARENDDT, 1993, p. 53).

A partir dessa compreensão do pensar, Hannah Arendt oferece elementos para que se possa compreender a existência desse abismo entre filosofia e política, e porque a política foi

tão desconsiderada ao longo da tradição.⁵⁸ Para Arendt, a falácia metafísica dos dois mundos fez o filósofo se distanciar das experiências concretas do mundo. Ao opor a persuasão à dialética, a alma ao corpo e a verdade à opinião, a tradição platônica pretendeu estabelecer indefinidamente o fugaz momento do espanto mudo que existe no início e no fim da filosofia. Nas palavras de Arendt, “[...] nessa tentativa, o filósofo se estabelece, baseia sua inteira existência naquela singularidade que experimentou quando foi acometido pelo *pathos* de *thaumadzein*. Com isso, o filósofo destrói dentro de si a pluralidade da condição humana” (ARENDDT, 2002, p. 113-114). Para Arendt, o pensar, o diálogo do eu consigo mesmo, deve sempre acontecer, evidenciando igualmente que tanto no pensar quanto no agir, e ainda que se tente enfraquecer a sua atuação pela busca de fins, pela instrumentalização, pelo cálculo, ou pela lógica de uma ideia, ou ainda, mesmo que seja ofuscado pela massificação, não há como fugir da condição da pluralidade humana.

Mas Hannah Arendt também reconhece que o pensamento não cria valores e não confirma regras de conduta, antes as dissolve. No entanto, em situações políticas limite, quando pesa a necessidade de decisões e ações graves, em situações políticas emergenciais, é que se impõe a necessidade do pensamento, desse diálogo do eu consigo mesmo, a fim de, sem apenas seguir regras e costumes que se mostraram facilmente cambiáveis, dar conta dos acontecimentos particulares das contingências humanas que se apresentam. Conforme Arendt:

Quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois a sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação. Em tais emergências, resulta que o componente depurador do pensamento (a maiêutica de Sócrates, que traz à tona as implicações das opiniões não-examinadas e portanto as destrói – valores, doutrinas, teorias e até mesmo convicções) é necessariamente político. Pois essa destruição tem um efeito liberador sobre outra faculdade, a faculdade do juízo, que podemos chamar com alguma propriedade de a mais política das capacidades espirituais humanas. É a faculdade que julga particulares sem subsumi-los a regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem hábitos capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras.” (ARENDDT, 2000, p. 144).

Para Hannah Arendt, o pensar, ainda que capaz de se retirar no mundo das aparências, não se retira de seus enfrentamentos com a realidade. Provocado pelos acontecimentos experienciados no mundo, totalmente livre de regras, condições, padrões ou costumes, o pensamento deve aparecer, porque ele condiciona o juízo a dar conta do novo, deste novo difícil e particular evento que se apresenta no mundo. Conforme salienta Arendt:

58 Tradicionalmente a filosofia era considerada a mãe de todas as ciências; e a política, portanto, sempre foi um filho bastardo. A política era considerada sempre um elemento inferior das reflexões filosóficas. E na expressão de Pascal, citada por Arendt, “se escreveram sobre política, foi como para pôr ordem em um hospício” (ARENDDT, 2002, p. 74), considerando, assim, o local da ação como insano, e os políticos como loucos.

Se o pensamento – o dois-em-um do diálogo sem som – realiza a diferença inerente à nossa identidade, tal como é dada à consciência, resultando, assim na consciência moral como 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. A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. (ARENDDT, 2002, p. 145)

A manifestação do pensamento no mundo das aparências, conforme Hannah Arendt defende, é o juízo. O homem, pela capacidade do espírito, ao vivenciar o espanto diante do novo, das experiências políticas emergenciais, da imprevisível humanidade, que o colocam diante de algo que não é mais, investe em julgar o passado e também, diante de algo que ainda não é, o futuro, que instiga o seu querer para uma intenção (ARENDDT, 2002, p. 145). O pensamento é, assim, levado para a ação. Ao se referir quanto ao lugar do pensamento, Hannah Arendt diz:

Nessa lacuna entre o passado e o futuro, encontramos o nosso lugar no tempo quando pensamos, isto é, quando estamos distantes o suficiente do passado e do futuro. Estamos aí em posição de descobrir o seu significado, de assumir o lugar do "árbitro" das múltiplas e incessantes ocupações da existência humana no mundo, do juiz que nunca encontra uma solução definitiva para esses enigmas, mas respostas sempre novas à pergunta que está realmente em questão. (ARENDDT, 2002, p. 158)

O pensar, essa condição humana prioritária que inicia as atividades do espírito, que não se preocupa com a verdade, mas dispõe um compromisso inarredável com o significado,⁵⁹ tem importância política, porque essa busca pelo significado tem seu começo nas experiências vivenciadas na realidade, nas imprevisíveis e contingentes aparências mundanas e naquelas situações-limite⁶⁰; primeiro, essas paralisam o homem e o impede de seguir àqueles que agem impensadamente e, neste caso, aqueles que pensam aparecem; esta recusa à ação (motivada pelo pensamento) torna-se uma verdadeira ação, transformando o pensamento em algo indispensável em questões políticas. “Quando todos se deixam levar impensadamente pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêem, aqueles que pensam são forçados a aparecer, pois sua recusa a aderir fica patente, tornando-se uma espécie de ação” (ARENDDT, 2002, p. 167).

Para Hannah Arendt, “[...] em todas essas experiências a Realidade mostra-se como algo que não pode ser evitado, que não pode ser dissolvido pelo pensamento. O Homem chega

59 Segundo Arendt: “O pensamento é igualmente perigoso para todos os credos e, por si mesmo, não dá origem a nenhum novo credo. [...]. Na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade” (ARENDDT, 2000, p. 133).

60 Arendt, no ensaio “*O que é a filosofia da existência*”, apresenta exemplos do que seriam essas situações-limite, dizendo: “Daí a enumeração das “situações-limite” (Jaspers) filosóficas – situações em que o Homem é levado a filosofar – tais como a morte, a culpa, o destino, o acaso, uma vez que em todas essas experiências a Realidade mostra-se como algo que não pode ser evitado, que não pode ser dissolvido pelo pensamento” (ARENDDT, 2002, p. 19).

à consciência de que ele é dependente – não de algo em particular, nem de alguma Limitação em geral, mas do fato de que *ele é*” (ARENDDT, 2002, p. 19). Também em situações-limite “[...] nas quais o homem experimenta as limitações que imediatamente tornam-se as condições de sua liberdade e o fundamento de sua atividade. A partir delas ele pode “iluminar” sua *Existenz*, determinar o que pode e o que não pode fazer [...]” (ARENDDT, 2002, p. 37). O homem passa a tomar consciência e ser capaz de agir. Para Arendt, “[...] dessa maneira, passa de um mero “Ser-come-resultado” para uma “*Existenz*” – que em Jaspers é tão somente uma outra palavra mais explícita para ser um homem” (ARENDDT, 2002, p. 37). E como é salientado por Hannah Arendt, o pensar é “necessariamente político” porque através de conceitos como imaginação, mentalidade alargada, comunicabilidade e senso comum (*sensus communis*), ou seja, considerando sempre o outro, tem um efeito liberador sobre a faculdade do juízo.

4.2 O JULGAR: ATIVIDADE INDIVIDUAL NA CONSIDERAÇÃO DO OUTRO

Embora Hannah Arendt, em virtude de sua morte súbita, em 1975, não tenha completado seu projeto de escrever uma terceira parte de *A Vida do Espírito*,⁶¹ que trataria do julgar, isso não quer dizer que ela não tenha abordado este assunto. A tarefa de julgar os acontecimentos políticos é um tema que perpassa a sua obra, embora, é claro, não há uma elaboração finalizada em virtude dos acontecimentos, o que torna necessário se voltar ao conjunto de vários textos de sua obra, que de alguma forma tematizam sobre o juízo.

A abordagem sobre o juízo pode ser encontrada em um texto escrito por Hannah Arendt já no início da década de 50, onde ela identifica que o juízo tem dois significados; um deles significa “[...] o subordinar do indivíduo e do particular a algo geral e universal, o medir normalizador com critérios nos quais se verifica o concreto e sobre os quais se decidirá” (ARENDDT, 2021, p. 31). Esse tipo de julgamento, para Arendt, é sempre baseado em preconceitos, formado a partir do passado que pode não mais legitimá-lo. Tais julgamentos são perigosos, principalmente no âmbito da política, por tratarem sempre da opinião, na medida em que impedem que se tenham critérios para se julgar o novo (ARENDDT, 2021, p. 30-31). Já o outro juízo, para Arendt, é o lidar com algo novo, para o qual não há critérios já estabelecidos como padrão. “Esse julgar não tem parâmetro, não pode recorrer a

61 Nessa obra, publicada postumamente, foi anexado um apêndice, com uma terceira parte intitulada *O Julgar*, que se trata de “Excertos das conferências sobre a filosofia política de Kant”. (ARENDDT, 2000, p. 369)

coisa alguma senão à própria evidência do julgado, não possui nenhum outro pressuposto que não a capacidade humana do discernimento, e tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar” (ARENDDT, 2021, p. 31). Arendt também já aponta que tal concepção vem de Kant, ao referir que “conhecemos bem esse julgar sem parâmetros no juízo estético ou no juízo de gosto [...]” (ARENDDT, 2021, p. 31).

O julgar como uma atividade do espírito começa a ter uma compreensão melhor delineada por Hannah Arendt em seu texto, “*A crise na cultura: sua importância social e política*”,⁶² onde ela identifica porque o juízo estético pode fornecer parâmetros também para os juízos políticos. Diz Arendt: “Em outras palavras, cultura indica que arte e política, não obstante seus conflitos e tensões, se inter-relacionam e até são dependentes” (ARENDDT, 2003, p. 272), isso porque, para ela, “o elemento comum que liga arte e política é serem, ambos, fenômenos do mundo público” (ARENDDT, 2003, p. 272). Tanto em cultura com em política, “[...] não é o conhecimento ou a verdade o que está em jogo, mas sim o julgamento e a decisão, a judicious troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum e a decisão quanto ao modo de ação a adotar nele além do modo como deverá parecer doravante e que espécie de coisas nele hão de surgir” (ARENDDT, 2003, p. 277).

Na compreensão de Hannah Arendt, o fundamento da faculdade do juízo, sendo essa uma atividade mais política do que teórica, tem seus “[...] elementos discriminadores, discernidores e ajuizadores de um amor ativo à beleza [...]” (ARENDDT, 2003, p. 273), referidos por Arendt como “gosto”, retirados da “[...] primeira parte da *Crítica do Juízo*, de Kant, que contém enquanto “*Crítica do Juízo Estético*”, talvez o maior e mais original aspecto da Filosofia Política de Kant”⁶³ (ARENDDT, 2003, p. 273). Essa escolha é justificada porque, nessa analítica do belo, é tomado por base aquilo que aparece a cada judicante e leva em consideração a perspectiva do outro. Conforme pontua Arendt:

A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial. (ARENDDT, 2003, p. 274)

62 ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 248-281.

63 Destaca-se que Arendt reconhece que: “Investigar e discorrer sobre a filosofia política de Kant apresenta suas dificuldades. Ao contrário de tantos outros filósofos – Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Espinosa, Hegel e outros –, Kant nunca escreveu uma filosofia política” (ARENDDT, 1993, p. 13).

Aqui já há um acatamento da condição humana da pluralidade no espaço público da ação política. Conforme a interpreta Hannah Arendt, na Analítica do Belo Kant não fala do homem, mas dos “homens” enquanto “[...] criaturas limitadas a Terra, vivendo em comunidades, dotadas de senso comum, *sensus communis*, um senso comunitário; não-autônomos, cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento [...]” (ARENDR, 1993, p. 37).

Em *Pensamentos e considerações morais*,⁶⁴ Hannah Arendt afirma que a faculdade de julgamento é a “mais política das capacidades espirituais do homem” (ARENDR, 2004, p. 257). E, ressaltando ser uma concepção de juízo descoberta por Kant, é assim caracterizada: “É a faculdade de julgar particulares, sem subsumi-los naquelas regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até se tornarem hábitos que podem ser substituídos por outros hábitos e regras” (ARENDR, 2004, p. 257). Essa concepção de julgar diferencia-se daquela apregoada pela tradição, que se mostrara desastrosa frente aos eventos totalitários experienciados no nazismo e stalinismo,⁶⁵ quando pessoas acostumadas a simplesmente seguirem regras, nas quais pudessem subsumir os particulares, sem a necessidade de pensar e refletir quanto ao seu conteúdo, tiveram o seu antigo conjunto de valores e princípios facilmente abolido e substituído por novos códigos, que foram rapidamente assimilados. Diz Arendt:

Quanto maior é a firmeza com que os homens aderem ao velho código, maior a facilidade com que assimilam o novo. Na prática, isso significa que os mais dispostos a obedecer serão os que foram os mais respeitáveis pilares da sociedade, os menos dispostos a se abandonarem aos pensamentos – perigosos ou de qualquer outro tipo –, ao passo que aqueles que aparentemente eram os elementos menos confiáveis da velha ordem serão os menos dóceis. (ARENDR, 2000, p. 133)

Se para Hannah Arendt o pensar se trata de uma atividade do espírito que, em um diálogo consigo mesmo, a partir da experiência do espanto, busca conferir significados aquilo que aparece, e o querer é a faculdade de começar algo novo, o julgar, por sua vez, trata de decidir como o homem dispõe de sua liberdade (ARENDR, 2000, p. 348). O julgar, como um subproduto do efeito liberado pelo pensamento, realiza o pensar. (ARENDR, 2004, p. 257). É assim, uma atividade do espírito, voltada para o mundo das aparências, é expor o pensamento livremente, que pode ser realizado por todos sem qualquer coerção de verdade filosófica, lógica ou científica, ao mesmo tempo em que também sempre é uma decisão que leva em consideração o outro. O que está em questão no julgar é a decisão pessoal de entrar em

⁶⁴ Esse texto de Hannah Arendt foi escrito em 1971 e pode ser encontrado na obra *Responsabilidade e julgamento* (ARENDR, 2004, p. 226-257).

⁶⁵ “Este século nos ofereceu algumas experiências nessas questões: como foi fácil para os governos totalitários inverterem os mandamentos básicos da moralidade ocidental – “Não matarás” no caso de Hitler, e “Não prestará falso testemunho contra teu vizinho”, no caso da Rússia de Stálin” (ARENDR, 2004, p. 246).

confronto com a realidade que se apresenta, a partir do qual se é instado a emitir opinião, a partir de sua própria perspectiva, sobre aquilo que aparece.

Hannah Arendt fazendo uma leitura muito própria da “*Analítica do Belo*”, da *Crítica da faculdade de julgar* de Kant, vislumbra, em conceitos ali cunhados, o maior legado de Kant à filosofia política⁶⁶ e utiliza-se de alguns desses conceitos para compreender como se dá a faculdade humana de julgar os eventos políticos. Para Arendt, essa distinção acerca do juízo estético reflexionante se deve ao fato dele ser livre, desinteressado, sem qualquer interesse cognitivo, não se apoiar em corrimãos, convenções, regras ou modelos de pensamento já estabelecidos e, a partir dele, dar a possibilidade de se refletir sobre o particular e, naquelas situações singulares de emergências, estar capacitado para a emissão de um juízo ou opinião acerca daquilo que lhe parece e aparece, considerando um mundo comum.

A leitura de Kant, por Hannah Arendt, é de apropriação; além dos textos já referidos, pode ser encontrada principalmente nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*,⁶⁷ onde encontram-se traduzidas as conferências de Arendt sobre a teoria política de Kant e, em excertos destas, publicadas no apêndice da obra *Vida do Espírito*.⁶⁸ Nessa leitura de Arendt se destacam conceitos como: a mentalidade alargada, desinteresse, comunicabilidade e senso comum (*sensus communis*). Ainda que não sejam somente esses conceitos destacados, de Kant, por Arendt, são esses os principais que se entrelaçam nessa relação entre a estética e a política, em que o princípio comungado em ambos é serem fenômenos do mundo público, e o compartilhar o mundo é o elemento comum.

O pensar com mentalidade alargada acontece quando é levado em consideração o pensamento dos outros, quando o próprio juízo é comparado com os possíveis juízos dos outros. Pensamento alargado, nas palavras de Arendt, “[...] é o resultado da “abstração das limitações que contingentemente prendem-se ao nosso próprio juízo”, é o resultado da desconsideração de suas “condições subjetivas e privadas, isto é, da desconsideração do que usualmente chamamos de interesse próprio” (ARENDDT, 1993, p. 57). É o que permite um pensamento crítico, com a consciência de que não se está fora do mundo, mas inserido numa pluralidade de convivências mediadas por atos e palavras. Não se trata de saber o que o outro

66 Hannah Arendt reconhece que “Kant nunca escreveu uma filosofia política” (ARENDDT, 1993, p. 13). No entanto, isso não significa, para ela, que não há uma filosofia política na obra de Kant, mas apenas que esta deve ser buscada em toda a sua obra e não apenas nos ensaios reunidos sob o título de *política*. (ARENDDT, 1993, p. 13-17)

67 ARENDDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Traduzido por André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

68 ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 368-382.

pensa, mas, através da imaginação, libertando-se das condições privadas e subjetivas, dos interesses próprios, colocar-se no lugar do outro e supor o seu julgamento possível. Conforme diz Arendt: “Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião” (ARENDR, 2003, p. 299). Para Arendt, ainda que Kant não tenha reconhecido suas implicações políticas e morais, “é essa capacidade de uma “mentalidade alargada” que habilita os homens a julgarem [...]” (ARENDR, 2003, p. 299).

É o pensar alargado que permite ter uma visão imparcial.⁶⁹ Diz Arendt: “Vemos que a imparcialidade é obtida por meio da consideração dos pontos de vista dos outros; a imparcialidade não é o resultado de um ponto de vista mais elevado, que pudesse resolver a disputa por estar totalmente acima da confusão” (ARENDR, 1993, p. 56). É o pensamento alargado que permite ter uma visão geral, na consideração das várias perspectivas, do ponto de vista dos outros, liberando o juízo de considerações apenas privadas que limitam a capacidade de julgar; junto a faculdade de imaginação e através da reflexão, se estará capacitado para, de modo imparcial, agir no mundo comum. Para Arendt:

O pensamento crítico é possível só onde os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção. O pensamento crítico, portanto, sendo ainda uma atividade solitária, não se exclui de "todos os outros." ... Por meio da imaginação, ele toma os outros presentes, movendo-se, assim, potencialmente, em um espaço que é público, aberto a todos os lados; em outras palavras, adota a posição do cidadão kantiano do mundo. Pensar com a mentalidade alargada – isto significa treinar nossa imaginação a visitar... (ARENDR, 2000, p. 371)

Fica evidente, mais uma vez, a importância destacada por Hannah Arendt à pluralidade humana, como algo próprio e inescapável do ser humano, pelo fato de viver em um mundo comum e de ter, portanto, a sua ação mediada pelo discurso. Essa é a razão pela qual, em eventos políticos, o modo de pensar o julgar não é igual ao da ética tradicional ou da lógica, apenas pautado no princípio da não contradição, mas deve ser pautado na pluralidade, pautado na concordância potencial com os possíveis julgamentos dos demais.

Hannah Arendt ressalta que a capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política e, com essa mentalidade alargada, ele é dotado de uma certa validade específica, tem um caráter de opinião que não pretende uma validade universal, mas uma validade restrita ao domínio público dos juízos possíveis que foram considerados. Um juízo é válido quando tem a presença dos outros. “Como a lógica, para ser correta, depende da presença do eu, também o

69 Conforme esclarece Hannah Arendt, Kant não menciona o termo “imparcialidade”, ele usa a noção de “alargar” o pensamento (ARENDR, 1993, p. 56).

juízo, para ser válido, depende da presença de outros” (ARENDDT, 2003, p. 275). Para Arendt, o juízo é uma “[...] faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes [...]” (ARENDDT, 2003, p. 275). O que garante a presença dessa perspectiva de todos é o pensamento alargado.

O juízo, como atividade do espírito, igualmente ao belo do juízo estético Kantiano, também propõe que, embora ele seja afetado como em uma questão de gosto, ele se dá através de uma representação ou não envolvimento, porque é assim, removendo o objeto que se estabelece a condição de imparcialidade e possibilidade de julgar (ARENDDT, 2000, p. 376).

Em Kant, a imparcialidade é chamada “desinteresse”, o prazer desinteressado no belo. Na realidade, o desinteresse está implicado nas próprias palavras belo e feio, embora não o esteja nas palavras certo e errado. [...] ele fala, na verdade, de um “interesse” no desinteresse. O interesse aqui refere-se à utilidade. [...] há muitas coisas que literalmente parecem não ser boas para nada, mas cuja forma é bela – por exemplo, cristais. Porque podemos chamar algo de belo, temos “um prazer em sua existência”, e é “nisso que consiste todo o interesse”. (ARENDDT, 1993, p. 94)

Assim, para Hannah Arendt é possível observar, considerar e formar juízos de forma mais ampla e ser capaz de mover-se de um ponto de vista a outro, a fim de encontrar um ponto de vista mais geral, para dar conta das particulares e contingentes perspectivas que possam existir em um mundo comum. Por isso, Hannah Arendt destaca o espectador como aquele em condições de ter essa visão geral.

Pela compreensão de Hannah Arendt, há duas perspectivas do juízo: uma do autor, pronunciada por aqueles diretamente envolvidos nos eventos públicos; e a perspectiva do espectador. No entanto, não se trata de dois tipos distintos de juízos, mas apenas emergindo de diferentes polos. Um juízo da ação humana, político, é comum a ambos, o que muda é a posição em relação ao objeto em que cada um deles se encontra ao realizar o julgamento. Hannah Arendt destaca o espectador, já que esse, como um observador, “[...] pode descobrir um sentido no curso tomado pelos eventos, um sentido ignorado pelos atores; e o fundamento existencial para o seu vislumbre é o desinteresse, sua não-participação, seu não-envolvimento” (ARENDDT, 1993, p. 71). Nessa condição, ele pode dar conta dos acontecimentos de uma maior amplitude. Conforme Hannah Arendt expõe:

[...] em primeiro lugar, os dados de que apenas o espectador ocupa uma posição que lhe possibilita ver o todo; o ator, porque é parte do jogo, deve desempenhar seu papel – ele é parcial por definição. O espectador é imparcial por definição – nenhuma parte lhe é atribuída. Desse modo, a condição *sine qua non* de todo juízo é retirar-se do envolvimento direto para um ponto de vista exterior ao jogo. Em segundo lugar, o ator preocupa-se com a *doxa*, a fama – ou seja, a opinião dos outros (a palavra *doxa* significa tanto ‘fama’ quanto ‘opinião’). A fama advém dos outros. Para o ator, a questão decisiva é como ele aparece para os outros (*dokei hois allois*); o ator depende da opinião do espectador; ele não é, na linguagem kantiana, autônomo; não se conduz de acordo com uma voz inata da

razão, mas de acordo com o que os espectadores esperariam dele. O padrão é dado pelo espectador. E esse padrão é autônomo. (ARENDDT, 1993, p. 72)

Sendo uma atividade do espírito, assim como o pensar, o julgar também precisa, para ser imparcial, de um recolhimento reflexivo. No entanto esse recolhimento não significa que ele queira retirar-se do mundo. Embora ocorra um alheamento temporário em relação ao mundo das aparências, que pode ser entendido como a atividade contemplativa do filósofo, ele não se dirige a uma região superior, nem causa a pura contemplação que abandona o mundo, pois como qualquer outro homem, o espectador pertence a esse mundo e é sobre ele e sobre os eventos que acontecem nele que ele orienta sua atenção e habilita o seu pensamento a fim de buscar sentido e orientação. Hannah Arendt afirma que “[...] *somos do mundo, e não apenas estamos nele*; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo” (ARENDDT, 2000, p. 19). E diz ainda, ressaltando essa condição, que “tais características não se desvanecem quando nos engajamos em atividades espirituais, quando fechamos os olhos do corpo, usando a metáfora platônica, para poder abrir os olhos do espírito” (ARENDDT, 2000, p. 19).

A atividade de julgar está intimamente correlacionada com o pensar, sendo esta a condição de possibilidade para que o julgante esteja na posição de espectador. Para Arendt, isso é necessário, uma vez que “[...] o domínio público é constituído pelos críticos e pelos espectadores, e não pelos atores e artesãos” (ARENDDT, 2000, 374). Essa imbricada e necessária relação entre ator e espectador é destacada por Arendt, citando que “Kant está convencido de que o mundo sem o homem seria um deserto, e um mundo sem o homem significa: sem espectador” (ARENDDT, 2000, p. 373).

Nesse entrelaçamento dos conceitos retirados por Hannah Arendt do juízo estético de Kant, um elemento importante é a comunicabilidade, como aquele que permite a ultrapassar os limites da subjetividade, que é um sentido privado, para que o juízo tenha então a pretensão de universalidade, exigindo a presença dos outros para lhe conferir sentido. No juízo de gosto, é a universalidade que garante o belo, uma vez que ele não se baseia no objeto, como em um juízo intelectual. O juízo de gosto somente é universal porque se fundamenta na comunicabilidade. A comunicabilidade é o critério de decisão acerca daquilo que agrada, ou seja, a aprovação da declaração pública do sentimento experimentado. Está implícita, portanto, a referência ao outro, caracterizando uma intersubjetividade no ato de julgar. Conforme aponta Duarte em seu estudo, “Arendt vislumbra no juízo político um modo de

explicitação e cultivo da condição humana da ‘pluralidade’, de um ‘estar-só-no-mundo que implica sempre a convivência em atos e palavras, bem como um princípio de orientação da conduta humana” (DUARTE *in* ARENDT, 1993, p. 126-127).

A possibilidade de uma construção política autêntica, em todos os seus elementos fundamentais, de aparecer com a liberdade de expressar seu pensamento e agir no mundo comum manifestando sua opinião, exige a existência de um senso de vida comum, que garante a capacidade de julgar, assim como garante a expressão da sensação do belo. Emitir uma opinião, um julgamento, não significa delimitar um determinado evento a uma explicação já concebida, nem tem a pretensão de fixar uma verdade absoluta, mas sim tentar compreender o sentido dele em sua singularidade, a partir da consideração das várias perspectivas apresentadas pelos outros. Para Arendt, “o critério é comunicabilidade, e o padrão para decidir sobre ele é o Senso Comum” (ARENDT, 2000, p. 378).

O senso comum, considerado por Hannah Arendt, é um sentido comum que “[...] nos desvenda a natureza do mundo enquanto este é um mundo comum [...]” (ARENDT, p. 279), que assegura a comunicabilidade das sensações dos outros sentidos, oportunizando ultrapassar os limites da subjetividade, ou como aquele que também “[...] adequa nossos cinco sentidos a um mundo comum [...]” (ARENDT, 2000, p. 63). É, ainda, aquele sentido de destacada importância, já que “somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, [que] podemos confiar na nossa experiência sensorial imediata” (ARENDT, 1989, p. 528). Esse senso comum vai ter um domínio ainda maior para Hannah Arendt, a partir do *sensus communis* kantiano, para quem o senso comum – *sensus communis* –, não é apenas um sentido comum, “[...] mas, estritamente, aquele sentido que nos ajusta a uma comunidade formada com os outros, que nos torna membros e capacita-nos a comunicar as coisas dadas pelos nossos cinco sentidos” (ARENDT, 2004, p. 158).

Ao abordar a filosofia política de Kant, Hannah Arendt considera que, ao utilizar o termo latino *sensus communis*, Kant quer dizer que o senso comum é um sentido extra, como uma capacidade extra do espírito, que ajusta o homem a uma comunidade. Trata-se de um sentido comum, com o qual a própria humanidade do homem se evidencia. “O *sensus communis* é um sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele” (ARENDT, 2000, p. 379). Nas palavras da Arendt: “No *sensus communis* devemos incluir a ideia de um sentido comum a todos, isto é, de uma faculdade do juízo que, em sua reflexão, leva em conta (*a priori*) o modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, de certo modo, comparar seu juízo com a razão coletiva da

humanidade” (ARENDDT, 2000, p. 379). Já a perda do *sensus communis*, numa aferrada teimosia de uma lógica no próprio *sensus privatus*, se trata, para Arendt, de um sintoma geral de insanidade (ARENDDT, 2000, p. 379). É na insanidade que a referência do outro é substituída por uma lógica singular, onde o sujeito fica obcecado em seu próprio ponto de vista, mesmo que separado da experiência e sem ter a percepção compartilhada pelos demais. A perda do senso comum traduz a impossibilidade da comunicabilidade, uma ruptura com a experiência compartilhada entre os homens, restando, desse modo, uma conseqüente ruptura com o mundo e consigo próprio.

Ocorre que, mesmo se referindo diretamente a Kant, Hannah Arendt tem uma compreensão do conceito de senso comum a seu próprio modo, apresentando-o como uma condição da própria percepção dos objetos do mundo comum, que enaltece a importância dessa perspectiva particular de cada um, numa verdadeira reabilitação da opinião, assim como é a condição da comunicação intersubjetiva daquilo que se percebe, com a consideração das perspectivas gerais, sem ceder a parâmetros já predeterminados. Assim, fica evidenciada a importância de cada indivíduo e sua relação com os demais, bem como a profunda qualidade política na formação do juízo.

Diante das dificuldades em se julgar o particular, para o qual um geral tem que ser encontrado, já que o parâmetro não pode ser tomado da experiência e não pode ser derivado do exterior,⁷⁰ Arendt encontra em Kant duas soluções. A primeira, “[...] é a ideia de um pacto original do gênero humano como um todo e derivada dessa ideia, a noção de humanidade, daquilo que efetivamente constitui a qualidade humana do ser humano que vive e morre neste mundo, nessa Terra que é um globo habitado e compartilhado em comum, na sucessão das gerações” (ARENDDT, 1993, p. 97-98). A segunda é a possibilidade da validade exemplar, assim descrita por Arendt:

[...] podemos encontrar ou pensar em alguma mesa que julgamos ser a melhor possível e tomar esta mesa como o exemplo de como as mesas deveriam realmente ser – a mesa exemplar (Exemplo vem de *eximere*, escolher um particular). Isto é e continua a ser um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida. A coragem é *como* Aquiles etc. (ARENDDT, 2000, p. 380)

Nessa validade exemplar, o que importa são os juízos e seus elementos políticos, e não a cognição, com a consciência de que todos são igualmente humanos e, ao mesmo tempo, únicos e particulares, dotados de capacidade reflexiva, tendo a possibilidade de compreender

70 Diz Arendt: “Não posso julgar um particular por outro particular; a fim de determinar seu valor, preciso de um *tertium quid* ou de um *tertium comparationis*, algo relacionado aos dois particulares, mas distinto de ambos.” (ARENDDT, 1993, p. 97)

e falar de uma experiência particular e emitir sua própria opinião, resgatando seu sentido singular. E, dessa forma, podem também comunicar de modo universal para, assim como o belo, provocar assentimento em meio à pluralidade, a fim de julgar o novo que se apresenta no mundo comum.

4.3 O PENSAR E O AGIR NA POSSIBILIDADE DE UM NOVO PERCURSO

Nessa busca pela compreensão da relação entre a filosofia e a política, delineada por Hannah Arendt, conforme abordado no primeiro capítulo, há uma identificação de que o legado pela tradição tem origem no conflito entre a filosofia e a política, com a perda da dignidade da política a partir da morte de Sócrates. Para Arendt, a partir de então, Platão propõe que a filosofia deve fornecer os parâmetros para a política, baseado em uma ideia de autoridade política (que, na verdade, é filosófica) daqueles que sabem, os filósofos, governando os que não sabem, os cidadãos. Ao chegar a modernidade, ocorre a promoção de uma inversão na tradicional relação entre teoria e prática, ou entre contemplação e ação, o que transforma os critérios para o conhecimento do que é verdadeiro.

A partir da modernidade, conforme já abordado no segundo capítulo, o acesso à verdade passa a depender de uma atividade humana, possibilitado a partir de instrumentos fabricados pelo homem. Mesmo não havendo mais um fundamento transcendente para uma autoridade política, com a ação passando a ser a atividade mais importante ao homem moderno, do homem que fabrica coisas a partir das quais se pode chegar ao “mais verdadeiro”, o que acaba resultando vitorioso é o trabalho, na figura do *animal laborans*, com homens preocupados com a manutenção da vida biológica, do produzir e consumir, de homens atomizados, massificados, destituídos de sua individualidade e que se mostram incapazes de pensar e agir significativamente no mundo comum.

Ainda que não tenha a pretensão de deixar uma teoria, nem ser uma pensadora de modelos para a política, nesse percurso em buscar compreender as atividades do espírito, como o pensar e o julgar, Hannah Arendt aponta a possibilidade de se considerar a relação entre a filosofia e a política de uma nova maneira, não mais a partir dos pressupostos tradicionais. Ela nos apresenta o pensamento como uma atividade que, embora aconteça fora da realidade, está sempre de algum modo conectada a ela. Em Arendt, é possível perceber que o ato de pensar se funda na pluralidade dos eventos concretos, nessa capacidade humana de iniciar novos começos. O pensamento, como identificado por Sócrates de Platão, que acontece no estar só consigo mesmo, além de sempre demandar do outro para acontecer, precisa, de

algum modo, encontrar lugar no mundo das aparências.⁷¹ Já os objetos do juízo nascem e estão necessariamente relacionados às ações humanas, e somente podem aparecer em um espaço de aparência público e plural.

Para Hannah Arendt, Sócrates e Kant são exemplos de filósofos que entenderam que o pensamento deve estar ligado à vida em comum, e não mais sair em busca de verdades transcendentais. Eles compreenderam que o mundo sensível e aparente dos assuntos humanos não pode ser simplesmente abandonado para sair em busca de uma verdade que devesse ser aplicada sobre a pluralidade das opiniões e a imprevisibilidade das ações humanas, porque “não há mais esse ponto situado fora da caverna, que o pensamento precisa tomar como referência, a partir do qual deve se posicionar para, em seguida, poder julgar” (MORAIS, 2010, p. 61). Evidenciando como uma necessidade do pensamento, o estar sempre presente no julgamento da ação política, Arendt lembra que, para Kant, aquela “[...] tarefa que Platão e outros pretenderam que fosse apenas do filósofo, [...] pode ser desempenhada por todo homem comum, de bom senso, que tenha refletido sobre a vida” (ARENDR, 1993, 39); ela também lembra que:

[...] o filósofo clarifica as experiências que todos nós temos; ele [Kant] não declara que o filósofo possa deixar a Caverna Platônica ou unir-se à viagem de Parmênides aos céus, e nem pensa que devesse tornar-se membro de uma seita. Para Kant, o filósofo permanece um homem como vocês e eu, vivendo entre seus companheiros e não entre filósofos. (ARENDR, 1993, p. 38-39)

Analisando a filosofia crítica de Kant, do pensamento na busca da compreensão, do significado como interesse da razão,⁷² pela defesa da liberdade como dignidade humana, por tomar o juízo como um exercício de uma mentalidade alargada no compartilhamento do mundo, Hannah Arendt extrai, aqui, importantes consequências políticas e, ao retirar toda a hierarquia tradicional entre filósofos e cidadão, “[...] também desaparece a velha tensão entre política e filosofia” (ARENDR, 1993, 39). Conforme Eduardo Moraes pontua acerca do pensamento de Arendt:

O abandono dos parâmetros metafísicos que conformavam a experiência do pensamento coincide com o fato de que a figura do filósofo não mais se desdobra na figura do rei. O que significa que o modo metafísico pelo qual a filosofia era definida desaparece ao mesmo tempo em que desaparece a necessidade de buscar o princípio da autoridade política. [...] Cessa, portanto, a possibilidade de hierarquizar as diversas formas de vida, não cabendo mais mencionar a preponderância do modo de vida contemplativo sobre o modo de vida ativo. A teoria não é mais nem menos nobre do que a ação. (MORAIS, 2010, p. 62-63)

71 O pensar é uma atividade “[...] retirada do mundo dos afazeres humanos, mesmo que o pensar medite justamente esses afazeres em sua calma retirada” (ARENDR, 2008, p. 287).

72 Segundo Arendt, “a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa” (ARENDR, 2000, p. 14. Grifos da autora).

Desse modo, deixa de existir a necessidade de se construir uma filosofia política, ou seja, lembrando a expressão usada por Arendt, desaparece a tarefa de “[...] pôr ordem em um hospício” (ARENDDT, 2002, 74), isso porque, na proximidade das “coisas políticas mesmas”, não se buscará mais parâmetros externos (à própria política) para o julgar. Conforme assinala Hannah Arendt:

O resultado é que a política e a necessidade de escrever uma filosofia política, a fim de estabelecer leis para um “asilo insano”, deixam de ser uma preocupação urgente para o filósofo. Ela não é mais, segundo as palavras de Eric Weil, “*une préoccupation pour les philosophes; elle devient, ensemble avec l’histoire, un problème philosophique*” [uma preocupação para os filósofos; ela torna-se, juntamente com a história, um genuíno problema filosófico]. (ARENDDT, 1993, 40)

Na consideração da política como um genuíno problema filosófico, o pensamento fica livre da necessidade de estabelecer critérios, como se fosse *a verdade* para a ação; e essa, por sua vez, fica livre desses critérios que lhe eram impostos de fora. Mas isso não quer dizer que haja uma liberação do pensar, muito antes o contrário; o que deve ocorrer é um certo desinteresse, como aquele modo desinteressado caracterizado no juízo estético, ou seja, como uma aproximação das coisas não mediada por qualquer doutrina. Significa também que esse desinteresse diz respeito ao fato de que se pode pensar e julgar, ou seja, dar conta das coisas sem precisar recorrer a algum tipo de parâmetro metafísico ou outro corrimão qualquer. Conforme ainda pontua Moraes, esse desinteresse também diz respeito à “[...] fenomenologia, que afirma a urgência de um “retorno às coisas mesmas”. Por fim, desinteresse tem, possivelmente, parentesco com o modo originário de conceber a verdade, referido anteriormente como *alétheia* ou desvelamento” (MORAIS, 2010, p. 64. Grifos do autor).

Com a política deixando de ser um problema para o filósofo e tornando-se um problema filosófico, surge uma nova relação e um novo caminho a ser percorrido em conjunto; “[...] já não digo apenas a vizinhança, mas a verdadeira comunidade entre pensar e agir, entre pensamento e política” (MORAIS, 2010, p. 65). Trata-se de uma comunidade na qual tenha “[...] como objeto de seu *thaumadzein* a pluralidade do homem, da qual surge – em sua grandeza e miséria – todo o domínio dos assuntos humanos” (ARENDDT, 2002, p. 115), na qual não se trata de tornar igual o pensar e o agir, mas reconhecer a necessidade de uma imbricada relação, sem haver um domínio hierárquico de uma sobre a outra, nem a construção de teorias a fim de adequar e guiar a ação e o discurso nos tempos modernos. Ademais, Hannah Arendt afirma que “[...] o pensar se comporta em relação aos seus próprios resultados de forma destrutiva [...]”, e se os filósofos empreenderam tempo e esforços para construir sistemas, “[...] essa

tendência não se origina do pensar, mas de necessidades totalmente diversas [...]” (ARENDDT, 2008, p. 284).

Arendt reconhece que “[...] todos os filósofos modernos têm, em algum lugar em sua obra, uma sentença um tanto apologética que diz: “Pensar é também agir”. Ao que ela enfatiza: “Ah não, não é! E dizer isto é um pouco desonesto. Quer dizer, temos de encarar os fatos: não é o mesmo” (ARENDDT, 2010, p. 126). O pensar para Hannah Arendt é uma capacidade de todos os homens e não apenas de poucos privilegiados, ainda que nem todos a utilizem, e que não persegue qualquer fim. O pensar não possui objeto e não cria resultados, ao contrário: ele cria sentido. Se inicia após o choque do *thaumadzein* e, então, incomodado com o que está à sua frente, paralisado pelo espanto diante daquilo que é, o pensador se distancia para pensar o já pensado. Neste retorno sobre si mesmo, lembra o que já sabia, imagina e antecipa o que ainda não é; mas, neste exercício, aquilo pensado assume um aspecto totalmente diverso. Há uma nova perspectiva considerada, e assim também há o surgimento de algo novo, sem pretender conhecer ou controlar, mas aceitando o fato de que se vive com os outros e, com esse acatamento, tendo a possibilidade de julgar, aparecer e dar início ao novo no mundo compartilhado. É em meio à teia das relações humanas, diante do novo e incerto das ações, que o pensamento se traduz como a possibilidade de um “[...] reexame do domínio político em seu conjunto, a luz das experiências humanas elementares nesse domínio” (ARENDDT, 2002, p. 77).

Hannah Arendt objetiva resgatar a dignidade da opinião no âmbito político, frente à primazia da verdade racional instaurada pela tradição, ou frente a um pensamento atrelado à pura factualidade, à lógica, ao cientificismo ou a ideologias prevalentes na modernidade,⁷³ o que implica que o juízo político não deve se pautar em regras universais, como modelos para a aplicação em casos particulares. Ocorre que a incerteza que caracteriza a ação⁷⁴ fez com que a política fosse tratada, ao longo da tradição, o que de certo modo perdura até hoje no imaginário coletivo, como um mal necessário, como

73 Conforme diz Arendt: “O rigor científico não admite nenhuma compreensão que ultrapasse os estreitos limites da pura factualidade, e essa arrogância lhe tem custado caro, visto que as superstições desenfreadas do século XX, fantasiadas de um cientificismo vigarista, começaram a suprir suas deficiências. Hoje, a necessidade de compreender não tem mais esperanças e devasta os critérios não só da compreensão como também do simples rigor científico e da honestidade intelectual” (ARENDDT, 2008a, p. 358).

74 Conforme diz Arendt: “A incerteza da ação, no sentido de que nunca sabemos realmente o que estamos fazendo [...] foi considerada pela filosofia antiga como o supremo argumento contra a seriedade dos assuntos humanos. Essa incerteza está na origem das proverbiais afirmações ulteriores de que os homens de ação se movem numa rede de erros e inevitável culpa” (ARENDDT, 2013, p. 103-104).

algo que devesse ser regulado por uma *teoria* ou princípio universal, a fim de pôr ordem nesse “asilos de loucos”, já que as relações humanas, dada a sua imprevisibilidade e contingência, seriam provenientes de uma condição pecaminosa do homem, determinadas pelo temor da morte eminente, de um lugar de médiocres tomados pela exploração, trabalho e violência justificada.⁷⁵

No entanto, uma vez que “não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta” e a “pluralidade é a lei da Terra” (ARENDDT, 2000, p.17), só resta aceitar o fato de que se vive em um mundo compartilhado por seres humanos, onde cada um é único, diferente, com a permanente possibilidade de empreender o novo e que isso é algo inescapável da condição humana. Somente assumindo essa condição é que a vida humana poderá alcançar algum sentido. É somente assim, compreendendo significativamente essa realidade que o cerca, que poderá haver uma conciliação do homem com aquilo que ele faz e sofre. E, se para Arendt, o resultado da compreensão é o significado, quando se busca reconciliar com aquilo que se faz e sofre (ARENDDT, 2008a, p. 331), é pela atividade do pensar que o homem pode compreender que aquilo que ele vive pertence a um mundo comum de homens, chamado de político, como também que aquilo que ele faz e sofre é fruto das próprias escolhas, através de ações e palavras, e não algo dado de uma esfera alheia e distante dos homens.

Com essa compreensão, Hannah Arendt apresenta a capacidade do ser humano em fazer promessas e perdoar, como as únicas formas de remediar a imprevisibilidade e a irreversibilidade das ações humanas, que, como uma potencialidade, está contida na própria ação.

A redenção possível para o constrangimento da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos “pecados” pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; e a

75 “O desprezo pela política contido na sua concepção como um “mal necessário” perpassa toda a tradição do pensamento político, desde Platão e Aristóteles até a época moderna e o pensamento político contemporâneo, em diversas fórmulas particulares. Nelas, a política é considerada seja como derivada da fragilidade e das necessidades vitais do seres humanos; como resultado necessário da condição pecaminosa do homem, na visão do cristianismo primitivo, que herda do platonismo o desprezo pelas coisas terrenas; como resultante de um pacto motivado pelo cálculo racional em face do temor da morte violenta e iminente, tendo em vista a conservação da vida, segundo a tese hobbesiana; como algo que deveria ser arranjado de tal modo que apenas espíritos ‘mediocres’ se importassem com ela, segundo Nietzsche; como o palco da manifestação das figuras do Espírito Absoluto no curso da dialética que opera na história, em Hegel; como o verniz necessário que garante e protege a exploração econômica dos detentores dos meios de produção sobre os que detêm apenas sua força de trabalho, segundo Marx; ou como a instância que define a posse e o uso legítimo dos instrumentos de coerção e violência, em Weber. A lista poderia ser estendida infinitamente [...]” (DUARTE, 2000, p. 167-168).

segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade seria possível nas relações entre os homens – para não mencionar todo tipo de durabilidade. (ARENDDT, 2020, p. 293)

Mas ainda que o prometer e o perdoar, como possibilidades contidas no próprio agir, não sejam o mesmo que o pensar, já que examinar, duvidar e interrogar paralisa e cala aquele que age e fala, Hannah Arendt indica a necessidade de sempre buscar maneiras de fazer o pensamento e as opiniões dos cidadãos coexistirem com a ação e a fala, numa relação que não haja hierarquia. Arendt indica também que o pensamento deve ser livre e deve aparecer para que, nesses momentos, se manifestando ante a provocação das experiências mundanas, venha a se estabelecer para dar conta no novo que se apresenta, sem regras pré-concebidas, costumes ou seguindo a lógica de uma ideia; ao contrário, trata-se de uma busca pela compreensão e, na construção de significados, forçar a procura por alternativas e, assim, impulsionar a atividade do juízo para dar conta das novidades e desafios das contingências plurais que se apresentam nos eventos particulares.

Se está, portanto, diante de um novo método de atividade contemplativa, em que o filosofar não se distancia da política, mas, ao contrário, é a problematização dessa relação que deve estar no centro desse movimento. É isso que se pode extrair da emblemática afirmação de Arendt:

O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É óbvio que isso é um assunto do pensamento, e a ausência de pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar sobre aquilo que estamos fazendo. (ARENDDT, 2020, p. 6)

Assim sendo, Hannah Arendt faz um esforço numa reconsideração da *vita contemplativa*, reconsiderando as atividades espirituais, a fim de demonstrar que tanto o pensar como o julgar, de algum modo, engendram uma relação de diálogo e comunicação consigo mesmo, assim como do homem com o mundo compartilhado. É nessa reconsideração empreendida por Hannah Arendt que se está asseverando a política em sua própria dignidade, e de uma mentalidade alargada, na possibilidade da convivência entre os diferentes e capazes de conservar o mundo, a fim de garantir a possibilidade do novo.

Se uma vida sem pensamento “[...] não é apenas sem sentido, ela não é totalmente viva” (ARENDDT, 2000 p. 143) e, por outro lado, uma vida sem discurso e ação é “[...]”

literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana [...]” (ARENDDT, 2020, p. 219), o que se tem em Hannah Arendt é um convite tanto para pensar como para agir. Há um chamamento contínuo para uma busca socrática por uma relação de igualdade entre a política e filosofia, entre a habilidade de apresentar perguntas e aparecer no mundo com atos e palavras. Isso acontece em Hannah Arendt, sempre com uma vigorosa defesa da individualidade humana frente a destruição do indivíduo, da pluralidade frente a uma equiparação massificada ou unida pela lógica de uma ideia, da mentalidade alargada contra uma razão presa ao interesse pessoal, fincado num limitadíssimo horizonte privado de ver o mundo, da liberdade de agir e aparecer no espaço público e no empreendimento do pensar, na busca por dar sentido àquilo que se faz e se sofre, podendo assim significar o novo, contra o conduzir-se apoiado nos estreitos limites de corrimãos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao finalizar essa etapa de estudo, gostaríamos de alertar o leitor que, neste momento, não temos nenhuma pretensão de apresentar uma conclusão de caráter definitivo acerca do tema aqui tratado. Tamanha pretensão pareceria uma ambição desmedida, diante da amplitude, da complexidade e da profundidade dos textos que Hannah Arendt deixou sobre essa temática, assim como diante da vastidão de estudos já empreendidos por grandes estudiosos, que se dedicam por anos em decifrar e compreender aquilo deixado pela autora e que sequer foram objeto de análise neste trabalho.

Nossa pretensão, aqui, é finalizar a graduação em filosofia com um estudo de uma pensadora que, ao longo do curso, chamou-nos a atenção, oferecendo inúmeros desafios ao transitar nos grandes movimentos teóricos relacionados aos temas importantes da tradição do pensamento político filosófico, assim como das lições que surgem de seu enfrentamento acerca dos acontecimentos do mundo, oportunizando sempre um olhar significativamente novo. É, além disso, uma tentativa de responder ao desafio lançado pela própria Hannah Arendt, isto é, de tentar compreender, na crença que a nossa pesquisa pudesse servir como uma possibilidade de entendimento acerca do percurso empreendido por ela em sua compreensão do pensamento político filosófico; estamos cientes de que este estudo não só não esgota o tema, como há outros caminhos que devem ser analisados e percorridos.

Ao principiarmos a nossa pesquisa, abordamos o método de investigação proposto por Hannah Arendt: trata-se de uma espécie de fenomenologia, em que ela mesma ressalta que sua intenção sempre foi compreender. Dessa forma, a indagação inicialmente lançada começa a ter uma resposta delineada, quando a própria Arendt afirma que o escrever para ela era uma questão de buscar essa compreensão, a escrita como parte do processo de compreender, indicando, assim, não haver nenhuma intenção dela em deixar uma tese, modelo ou doutrina para a política ou para a filosofia política. Para ela, as ações políticas implicam em tomar o mundo comum como critério para agir, e também para pensar e julgar, considerando a pluralidade. Portanto, é necessário abrir-se para a possibilidade de realização de todas as pessoas, indistintamente, salvaguardando a perspectiva ético-moral. Basta lembrar que a própria Arendt anuncia, no prólogo de *A Condição Humana*, que não intencionava dar respostas àquilo que “[...] concerne à política prática e estão sujeitas ao acordo de muitos; elas jamais poderiam se basear em considerações teóricas ou na opinião de uma só pessoa, como se lidássemos aqui com problemas para os quais só existe uma solução possível” (ARENDR, 2020, p. 6).

Essa compreensão almejada é para Arendt a “[...] única que lhe pode conferir significado e gestar uma nova desenvoltura para o espírito e o coração humano [...]” (ARENDDT, 2008a, p. 333). A compreensão não tem a ver com a verdade, não é conhecimento científico; é, sim, a construção de significados. Aqui, considera-se a destacada distinção elaborada por Kant, que diferenciou o intelecto, o desejo de conhecer, da razão, que propõe compreender os significados. Por isso, ainda que Hannah Arendt tenha afirmado não ser uma filósofa, que acreditamos, se dê pelo peso semântico que tal definição ganhara após as conceituações de Platão acerca da política, parece ser possível pensar que aquilo que ela faz é filosofia, ainda que essa atividade contemplativa seja diferente daquela da tradição, não mais pela busca de padrões absolutos, mas da construção de significados. Essa afirmação parece ganhar mais força se levarmos em consideração a definição de pensamento filosófico para Karl Jaspers, seu orientador e amigo, com quem Hannah Arendt muito se correspondeu e que, possivelmente, com seus inúmeros diálogos e debates, influenciaram-se mutuamente. Jaspers entende que:

Filosófico, enfim. Quer isso dizer que importa conduzir o pensamento empírico e racional até seus limites extremos, até o ponto em que revela suas origens. No caso, método não significa aprendizado de operações de lógica formal ou de análise de linguagem, que são úteis mas não de natureza filosófica. O objetivo do pensar filosófico é levar a uma forma de pensamento capaz de iluminar-nos interiormente e de iluminar o caminho diante de nós, permitindo-nos apreender o fundamento onde encontremos significado e orientação. (JASPERS, 2011, p. 11-12)

Se Hannah Arendt entende que o pensamento tem compromisso com o significado, assim é também a Jaspers, para quem o pensamento filosófico é levar o pensamento a encontrar significado e orientação. Por sua vez, conforme entende Celso Lafer, que foi aluno de Arendt, pode-se, com segurança, afirmar que a filosofia no pensamento de Hannah Arendt “[...] tem sido seu ponto de partida e de chegada, esclarece e ilumina o seu percurso” (2003, p. 73). No entanto, para além dessa discussão, e destacando a importância para Hannah Arendt em buscar a compreensão, ela revela que a ocorrência de movimentos totalitários exige algo a mais do que a perda da capacidade de ação política e perda de sentido. Ela aponta: “trata-se da perda da busca de significado e da necessidade de compreender” (ARENDDT, 2002, p. 48).

Vimos que Hannah Arendt identifica, na condenação e morte de Sócrates, o início de uma ruptura entre a filosofia e a política; Sócrates, que Arendt destaca como um modelo de pensador, para quem a verdade não era o oposto da opinião, mas significava uma pluralidade de perspectivas e, assim, era aquele que, pensando e agindo, cumpria um papel tanto para si como para a cidade, aquele que conseguia unir duas condições humanas, aparentemente muito diferentes, a ação e o pensamento. Por sua vez, é a partir desse evento que Arendt vê, em

Platão uma intromissão da filosofia na política, que além de descaracterizar a ação em seu sentido originário, prejudicando a compreensão da política ao longo da tradição, deformou o pensamento, desalojando-o do mundo, desatualizando, assim, a ação e a liberdade.

A partir dessa demarcação histórica da condenação de Sócrates, surge em Platão, segundo Hannah Arendt, a concepção de autoridade fundada pela força coercitiva de uma verdade obtida do ponto de vista da metafísica. Trata-se da filosofia pretendendo fornecer padrões de medida para a política. Nesse sentido, a política estaria subordinada à filosofia, situação em que a pluralidade das opiniões não podia competir com a segurança e a garantia da verdade dada pelo filósofo. No entanto, como o filósofo deixa de viver no mundo imprevisível dos assuntos humanos e apresenta parâmetros para julgá-lo, propondo regular e governar os afazeres humanos desde um ponto situado fora dos mesmos, resta deturpada a própria natureza da ação, com a política perdendo o seu valor em si, tornando-se apenas um meio para outro fim. Na medida em que o filósofo se separa do mundo comum, da *polis*, com uma barreira um tanto intransponível, a faculdade do pensamento fica relegada em si mesma, e o conteúdo do pensar fica restrito em seus próprios processos mentais, numa aridez de significação concreta, já que não tem importância para a sua atividade a imprevisibilidade e contingência da vida vivida e o mundo da pluralidade.

Ainda que essa tradição do pensamento tenha conseguido orientar e regular as ações humanas por um longo tempo, fornecendo “[...] padrões e regras, régua e medidas com que o espírito humano pudesse ao menos tentar compreender o que estava acontecendo no domínio dos assuntos humanos” (ARENDR, 2002, p. 114), Arendt observa que, no século XIX, com o questionamento de princípios absolutos, quadros de referências categóricas e o sentido da própria metafísica, ocorre um rompimento da modernidade com o passado, evidenciando que o modo de formular e responder as velhas questões já não soava totalmente plausível, indicando um passado que perdeu sua autoridade.

Ao propor pensar o que estamos fazendo, ou seja, a vida ativa, Hannah Arendt apresenta aquelas atividades que traduzem a condição humana e que, pelas concepções da filosofia política ocidental pré-moderna e moderna, foram obscurecidas, rebaixadas e confundidas: vida biológica, pertencer ao mundo e pluralidade, ou seja: trabalho, obra e ação; ela afirma ser essa uma tentativa de “[...] determinar, com alguma segurança, o seu significado político” (ARENDR, 2020, p. 96). O trabalho, que é aquela atividade interminável, inescapável a todo ser humano, do nascimento até a morte, que visa manter a vida em seu processo biológico; nesse, tudo se encerra em produzir e consumir, como um escravo da necessidade. O trabalho resulta no chamado *animal laborans*. A obra, através do

homo faber, é a atividade de fabricação, orientada por processos de meios e fins, com que o homem atribui no mundo a mundanidade, ou seja, constrói e edifica para si um ambiente próprio, durável, que estabiliza a vida humana, que transcende o ordinário ciclo da vida individual e implica na transformação da natureza; faz do mundo a morada dos homens.

Já a ação, a mais obscurecida e desafiada pelas concepções da filosofia política ocidental pré-moderna e moderna, é a atividade política por excelência, porque ela acontece entre os homens; não é mediada por coisas ou matéria, mas pelo discurso. A ação corresponde à pluralidade, ao fato de que são homens que habitam este planeta. A ação e o discurso são o modo pelo qual os seres humanos aparecem uns para os outros. Para Arendt, uma vida sem ação e sem discurso é morta para o mundo; agir no mundo é aquilo que nos torna humanos. A condição humana da ação, pautada na pluralidade, é começar algo, é colocar o ser humano no centro da política, em que há sempre um ponto de partida, aberto para o inesperado, com a possibilidade de projetos livres e novas iniciativas lançadas na teia das relações humanas, numa congregação de todas as posições manifestadas. Mas a ação é inconcebível sem a existência da liberdade. Para Arendt, “*a raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (ARENDR, 2003, p. 192); só com a liberdade de aparecer e agir no mundo comum é que os homens podem estabelecer uma realidade que lhes é de direito.

Um dos eventos que marca a moderna concepção de mundo, de acordo com Hannah Arendt, é a invenção do telescópio, o qual revela que o conhecimento moderno é um resultado da atividade humana. Na modernidade, são os instrumentos construídos pelo homem que passam a apresentar a verdade. Ocorre uma inversão entre a vida contemplativa e a vida ativa. A contemplação, outrora tão importante, tornou-se sem sentido, porque agora, para conhecer, o homem tem que agir, mas agir como um fabricante de instrumentos de medição e controle, com o uso da matemática e da lógica, a partir de uma ideia, aplicando meios e fins, num raciocínio em termos de instrumentalidade. Essa substituição da ação pelo emprego das categorias de meios e fins, próprios da fabricação, resulta na degradação da política, inclusive pela violência, porque, se acreditamos que lidamos com fins e meios no domínio político, sempre se poderá recorrer a todos os meios para alcançar fins reconhecidos.

Constata Hannah Arendt que a superioridade da vida contemplativa e a inferioridade da vida ativa foi abolida na modernidade, através da exaltação outorgada à capacidade produtiva e a engenhosidade humana, elegendo-se o *homo faber*, aquele capaz de conhecer a verdade. No entanto, para Arendt, isso vai ser abolido por um princípio ainda mais moderno, que é a ideia de processo. O mais importante, agora, não é como as coisas são, mas o processo do vir a ser. Para o homem moderno, o mais importante passou a ser não mais a mundanidade

e durabilidade produzida pelo *homo faber*; o mais importante passou a ser a vida. Uma herança cristã, que com a secularização e a partir da dúvida cartesiana, é a vida terrena a única a ser vivida. Importante passou a ser o “viver”, mesmo que independentemente de como se vive. Assim, para Arendt o grande vitorioso na era moderna, assumindo a posição mais alta na hierarquia da vida ativa, passa ser o *animal laborans*, justamente por ser ele o mantenedor da vida. Além disso, a produção abundante, a partir da revolução industrial, garante ao homem o padrão último de medida, que é a felicidade, isto é, a quantidade de dor e de prazer experimentada na produção e no consumo das coisas, num ciclo interminável do *animal laborans*. E esse tornar o ciclo da vida biológica e individual como supremo é tornar a política como supérflua, ou apenas um meio.

Hannah Arendt constata que a atuação do homem moderno ficou diminuída, massificada, superficial, concentrada em processos, incapaz de pensar e agir significativamente no mundo comum. Ainda assim, Hannah Arendt destaca que temos a capacidade de ir além, somos ainda seres pensantes, que buscam sempre significar; e são sempre essas experiências políticas, genuinamente mundanas, que impedem um completo rompimento do homem com a realidade; de tornar-se um homem totalmente massificado, apático, prostrado em um vazio existencial, afeito à superficialidade e aberto a qualquer ideologia totalitária. Por isso, para Hannah Arendt, é necessário uma investigação do pensamento, uma vez que para ela o pensar, o querer e o julgar são as atividades do espírito “[...] constitutivas de todas as ações políticas” (ARENDR, 2021).

Ao tentar compreender as atividades do espírito, Hannah Arendt pondera que adentrará em temas assombrosos, porque filosóficos; no entanto, ela deixará claro que a necessidade do pensamento é algo estendido a todos e que uma vida sem pensar não é só sem sentido, mas também não é totalmente viva. Há também, em Arendt, uma evidência depositada na aparência, porque para ela *ser e aparecer coincidem*; e que nós somos do mundo, não apenas estamos nele, e nascemos bem equipados para lidar com aquilo que aparece e fazemos parte do jogo do mundo. Para Arendt, a desvalorização do que é externo, do fenômeno, do que é do mundo aparente, superficial, é a uma das falácias metafísicas. Para ela “é certo que os objetos do meu pensar, querer e julgar, aquilo de que o espírito se ocupa, são dados pelo mundo ou surgem da minha vida neste mundo” (ARENDR, 2000, p. 56). No entanto, o pensar interrompe a vida ativa, há uma suspensão do espaço e tempo, é um ausentar-se do mundo, é um diálogo sem som que se estabelece do eu consigo mesmo, em que o uso da linguagem, pela lembrança e imaginação, se torna presente naquilo que ainda não é, ou naquilo que não é mais. É o espanto que leva ao pensamento, que nos faz ir além,

transcender a realidade, acontecendo “[...] autenticamente em seu contexto aistórico (“dimensão extática”) num total divórcio da realidade concreta” (ARENDDT, 2008a, p. 67), ainda que sem nenhum compromisso como a verdade, mas dispondo um compromisso inarredável com o significado. E, justamente a crença da interpretação do significado, como modelo de verdade, é que Hannah Arendt considera a principal falácia metafísica. São, para Arendt, as “falácias metafísicas” da tradição que deturparam as atividades do espírito, sobretudo o pensamento e o juízo, as mais desafiadas pelos eventos do mundo moderno.

Para Hannah Arendt, o pensar, por se desvanecer como a teia de Penélope, é uma necessidade que jamais pode ser satisfeita por *insights* supostamente precisos de “homens sábios”, devendo ser sempre renovado por todos; mas é em situações emergenciais, quando todos estão se deixando levar impensadamente pelo que os outros fazem e por aquilo em que creem, que aqueles que pensam são forçados a mostrar-se e, nessa interrupção da ação, a recusa em aderir torna-se patente; torna-se, portanto, um tipo de ação. Em tais emergências, resulta que o componente depurador do pensamento, na destruição de crenças e convicções, tem um efeito liberador da faculdade do juízo, que é, para Arendt, a mais política das capacidades espirituais humanas. Porque, para ela, o julgar é a faculdade que julga particulares sem subsumi-los a regras gerais, que podem ser ensinadas e aprendidas, até que se tomem hábitos capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras.

O pensar nos capacita a julgar, entende Hannah Arendt; mas julgar como o juízo estético kantiano, ou seja, julgar com uma mentalidade alargada, libertando-se das condições privadas e subjetivas, com a consideração das perspectivas dos outros, colocando-se no lugar dos demais. Julgar com o desinteresse, garantido pelo pensar, na medida em que enquanto pensamos, deixamos de ser ator e, na qualidade de expectador, podemos de ver o todo, não como parte interessada. Julgar com a comunicabilidade, que exige a presença dos outros para conferir sentido, permitindo ultrapassar os limites da subjetividade, para, assim, o juízo ter a pretensão de universalidade. E, julgar com o *sensus communis*, como um sentido comum a todos, que considera o seu próprio juízo individual, na comparação com a razão coletiva da humanidade.

As análises de Hannah Arendt, sobre a vida ativa e as atividades do espírito, partem dessa mencionada dupla incapacidade do homem moderno de agir no mundo comum, assim como compreender os possíveis significados para aquilo que faz e lhe acontece nele. Isso faz Arendt, ao longo de sua obra, buscar reconsiderar a dignidade da ação em todos os elementos da vida ativa, e a capacidade de pensar e julgar no conjunto da vida do espírito, a fim de renovar as bases filosóficas sobre as quais a política esteve fundada, apresentando uma nova

consideração tanto à política como à filosofia. Há um esforço na reconsideração da oposição entre pensamento e ação através de uma apropriação crítica da tradição do pensamento político ocidental. Ela reconhece que pensar e agir não são a mesma coisa, mas, ao mesmo tempo, constata que esse abismo que separa a filosofia e a política é também de origem histórica e política, porque, embora distintas, elas se coimplicam, seja quando ações políticas e o novo instigam o pensar, seja quando o pensamento interrompe a ação, ou quando fomenta parâmetros para o julgar.

Essa compreensão de Hannah Arendt, por um lado, recupera para as atividades humanas um novo significado, quando todos os fundamentos tradicionais perderam a validade e, por outro, avalia o modo como o declínio da atividade de pensar e o obscurecimento da ação são os fatores cruciais para um colapso da pluralidade e do mundo, para a formação das massas solitárias, de homens vazios, apáticos e abertos para o desenvolvimento da mentalidade de modernos movimentos ideológicos de massa e totalitários. As considerações de Arendt, sobre a vida ativa e as atividades do espírito do homem, propõem salvar as significações dessas atividades, revelando as distorções, encobrimentos e aquilo não pensado pelas concepções tradicionais, como buscam também diagnosticar a configuração de uma relação recíproca entre essas atividades no mundo moderno.

O que temos, portanto, é que Hannah Arendt não apresenta uma tese ou modelo; e não apresenta justamente porque, na relação do pensar e do agir, não há verdades, apenas a construção de significados postos na teia das relações humanas que exigem a compreensão. Mas o que podemos vislumbrar, nessa compreensão apresentada por ela, é uma nova relação entre a filosofia e a política, do filósofo com o pensamento atado à vida comum, àquilo que aparece. Onde não há o fora da caverna para o pensamento buscar referências, voltar e julgar; mas, com o pensamento das coisas políticas mesmas, numa comunidade entre pensar e agir, entre pensamento e política, Arendt apresenta uma possibilidade para nos conciliarmos significativamente com a realidade que vivenciamos e construímos no mundo que é comum, mantendo-se sempre aberto para a possibilidade do novo.

Além disso, ao assentar que a *pluralidade é a lei da terra*, ao iluminar conceitos como pensamento alargado, desinteresse, comunicabilidade e *sensus communis*, ao mostrar que o relevante e o expressivo localizam-se no plano da superfície, e que por isso só podemos escapar de uma aparência para outra aparência, ao resgatar a dignidade da opinião e defender que a razão de ser da política é a liberdade, Hannah Arendt nos apresenta elementos que podem nos ajudar a compreender e lidar com o fato de que o verdadeiro sentido da política pode ser justamente a imprevisibilidade e irreversibilidade da ação. Hannah Arendt nos deixa,

assim, subsídios para compreender, para não sermos uma simples função da sociedade e, por isso, poder ser facilmente condicionados por forças superiores, históricas ou naturais. Hannah Arendt nos faz um convite para sempre empreender a capacidade de pensar e agir, para assim ter a possibilidade de dar sentido àquilo que fazemos e sofremos, poder aparecer e fazer parte do jogo deste mundo.

Hannah Arendt destaca que, para os romanos, (onde originou-se aquilo que entendemos hoje por cultura), uma pessoa culta e bem instruída era aquela que “soubesse como escolher sua companhia entre os homens, entre coisas e pensamentos, tanto no presente como no passado” (ARENDR, 2003, p. 281). Pode-se dizer que Hannah Arendt se trata de uma boa escolha de companhia a todos aqueles que decidem tentar compreender e conciliar-se com a realidade, da qual sofremos e fazemos parte.

REFERÊNCIAS

- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro, **O Sócrates de Hannah Arendt**. Humanidades/Anais. UFRN, 2009. Disponível em: <https://cchla.ufrn.br/humanidades2009/Anais/GT04/4.2.pdf> Acessado em 18/04/2021.
- ARENDDT, Hannah, **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. Trad. Denise Bottman. Organização e introdução de notas Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.
- ARENDDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. Roberto Raposo. 13. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- ARENDDT, Hannah. **A dignidade da Política**. Org. Antônio Abranches; trad. Helena Martins e outros. 3. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- ARENDDT, Hannah. **A Promessa da Política**. Org. e Intr. de Jerome Kohn; trad. Pedro Jorgensen Jr. 5. Ed. Rio de Janeiro: Difel, 2013.
- ARENDDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Trad. Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- ARENDDT, Hannah. **Carta à Fundação Rockefeller (1969)**: Tradução: Adriana Novaes. Laboratório de Política, Comportamento e Mídia da Fundação São Paulo/PUC-SP – Labô, 2021a. Disponível em: <https://offlattes.com/archives/9037>. Acesso em: 10/07/2022.
- ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa – 5. Ed. – São Paulo: Perspectiva, 2003.
- ARENDDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Traduzido por André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDDT, Hannah. **O que é Política?** 15. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.
- ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDDT, Hannah. **Sobre Hannah Arendt**. In: Inquietude. Trad. Adriano Correia. Goiânia, vol. 1, nº 2, p. 123-163, ago./dez., 2010.
- ARENDDT, Hannah. **Trabalho, obra, ação**. In; Correia, A.; Magalhães, T. C. Cadernos de Ética e Filosofia Política, [S. l.], v. 2, n. 07, p. 175-202, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/163481>. Acesso em: 20/05 2023.

CORREIA, Adriano. "**Labor, Work, Action**". Cadernos de Ética e Filosofia Política, [S. l.], v. 2, n. 07, p. 165-174, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/163510>. Acesso em: 20/05/ 2023.

DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. Tradução Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.

LAFER, Celso. **Pensamento, persuasão e poder**. 4. Ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2018.

MAGALHÃES, Thereza Calvet. **Ação e Pensamento em Hannah Arendt**. 2011. Filosofia do Direito e o Tempo. Estudos em Homenagem ao Professor Nuno M. M. S. Coelho. Cleyson de Moraes Mello e Luciana Maciel Braga (Coordenação Geral). Editar, 2011, p. 25-30, Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/A%E7%E3o%20e%20Pensamento%20em%20Hannah%20Arendt.pdf>. Acesso em 18/04/2021.

MORAES, Eduardo Jardim de. **Hannah Arendt - Filosofia e Política**. *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 4, n. 2, p. 49 - 66, 2010. DOI: 10.5216/phi.v4i2.11309. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/11309>. Acesso em: 25/05/2022.

MULLER, Maria Cristina. **O voltar-se de Arendt às atividades do espírito**. Cadernos Arendt. Vol. 1, n. 1, 2020. p. 31-43. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/ca/article/view/10128>. Acesso em 18/04/2021.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo**. Lisboa: Piaget, 2003.