

FERNANDO JOSÉ DO NASCIMENTO

**TEMPORALIDADE E RESPONSABILIDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO DE
HANNAH ARENDT**

RECIFE

2017

FERNANDO JOSÉ DO NASCIMENTO

**TEMPORALIDADE E RESPONSABILIDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO DE
HANNAH ARENDT**

Tese apresentada ao Programa Integrado de
Doutorado em Filosofia das Universidades
Federais de Pernambuco, da Paraíba e do Rio
Grande do Norte para a obtenção do título de
Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Metafísica

Orientador: Jesús Vázquez Torres

Recife

2017

Catálogo na fonte
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

N241t Nascimento, Fernando José do.
Temporalidade e responsabilidade no pensamento político de Hannah Arendt / Fernando José do Nascimento. – 2017.
182 f. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Jesus Vazquez Torres.
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2017.
Inclui Referências.

1. Filosofia. 2. Ciência política (Filosofia). 3. Fenomenologia existencial.
4. Responsabilidade. 5. Tempo – Filosofia. 6. Temporalidade. I. Torres, Jesus Vazquez (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2018-012)

FERNANDO JOSÉ DO NASCIMENTO

**TTEMPORALIDADE E RESPONSABILIDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO DE
HANNAH ARENDT**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em: 15 / 12 / 2017.

BANCA EXAMINADORA

Profº. Dr. Jesús Vázquez Torres (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Profº. Dr. Junot Cornélio Matos (1º Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Profº. Dr. Giuseppe Tosi (2º Examinador Interno)
Universidade Federal da Paraíba

Profº. Dr. Thiago André Moura de Aquino (1º Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

Profº. Dr. Nélio Vieira de Melo (2º Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

Para Daniela, junto a quem tenho aprendido o sentido do companheirismo, da cumplicidade e da lealdade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Universidade Federal de Pernambuco a licença concedida para a conclusão desta pesquisa, nas pessoas dos Professores Mário dos Anjos e César Cardin, chefes do Núcleo de Gestão do Centro Acadêmico do Agreste.

Agradeço ao orientador Professor Dr. Jesús Vázquez as valiosas contribuições para este trabalho e a confiança irrestrita depositada na minha capacidade de produção.

Agradeço aos admirados Dr. Nélio Vieira e Dra. Maria Betânia Santiago as excelentes contribuições na Banca de Qualificação.

Agradeço ao amigo e Professor Marcio Silva a cuidadosa revisão e a motivação para a conclusão do trabalho.

Agradeço ao Professor Dr. Rodrigo Ribeiro, da UFRJ, a contribuição para o repensamento da proposta da tese e à professora Dra. Bethania Assy, da UERJ, a simpática disponibilização de textos e o diálogo.

Agradeço com carinho à minha esposa Daniela, a motivação nas horas de desânimo, a paciência que me devotou nestes anos e a dedicação à nossas filhas Maria Luiza e Lorena para eu me sentir “liberado” para estudar.

Agradeço especialmente aos meus pais Maria Francisca e José Francisco que sempre acreditaram em mim e se esforçaram para não me faltar condições de estudo, e à minha tia Severina Francisca, tia Sici, a ajuda para terminar a graduação, sem a qual não poderia ter chegado até aqui.

Agradeço aos amigos Márcio Sá, Adilson Ferraz, Nélio Viera, Everaldo Fernandes, Jaqueline Barbosa, Janssen Felipe, Edilson Fernandes, Alfredo Macedo, Eugênio Pacelle, Milton José e Cleyton por durante estes últimos quatro anos que foram os mais cheios de acontecimentos difíceis da minha vida, terem me apoiado para eu não desistir do doutorado.

“Ontem um menino que brincava me falou / Que hoje é a semente do amanhã / Para não ter medo que este tempo vai passar / Não se desespere, nem pare de sonhar / Nunca se entregue, nasça sempre com as manhãs / Deixe a luz do sol brilhar no céu do seu olhar / Fé na vida, fé no homem, fé no que virá / Nós podemos tudo / Nós podemos mais / Vamos lá fazer o que será” (GONZAGUINHA, 1996).

RESUMO

O pensamento de Hannah Arendt iniciou o seu desenvolvimento entre as duas guerras mundiais, e se desenvolveu na guerra fria. Influenciada pela fenomenologia e filosofia da existência, a obra dela constituiu-se como uma das filosofias políticas contemporâneas mais originais. Fundamentada nas concepções de natalidade e de pluralidade, destacou-se pela defesa irrestrita da liberdade e da igualdade de direitos. Nesse trabalho, analisamos como se encontram articulados o que ela compreendeu por temporalidade da condição humana e responsabilidade pelo mundo (*amor mundi*). Sustentamos que essa articulação demonstra que a teoria política da autora possui uma perspectiva ética que consiste no compromisso com a preservação e continuidade do conjunto de artefatos e instituições onde o ser humano manifesta a sua singularidade, agindo livremente entre seus pares. Conclui-se que o pensamento político de Arendt consiste em uma proposta que apesar de pertencer a outro momento histórico, permanece dando contribuições na discussão filosófica sobre a política contemporânea. Mostramos o aporte para o reconhecimento de que a responsabilidade política é a maneira propriamente humana de pertencer ao mundo, mas, só é possível quando reconhecemos a força que a experiência do passado e a expectativa do futuro exercem sobre a existência.

Palavras-chave: Temporalidade. Responsabilidade. Fenomenologia. Política. Ruptura.

ABSTRACT

The thought of Hannah Arendt developed during the Cold War period under the shadow of totalitarian barbarism. Influenced by phenomenology and the philosophy of existence, her work constituted one of the most original contemporary political philosophies. Based on conceptions of natality and plurality, it stood out for the unrestricted defense of freedom and equal rights. In this work, we analyze how they are articulated what she understood by temporality of the human condition and responsibility for the world (*amor mundi*). We maintain that this articulation demonstrates that the author's political theory has an ethical perspective that consists in the commitment to the preservation and continuity of the set of artifacts and institutions where the human being expresses his singularity, acting freely among his peers. It is concluded that Arendt's political thought consists of a proposal that, although belonging to another historical moment, remains vigorous in the philosophical discussion on contemporary politics. We show the contribution to the recognition that political responsibility is the proper human way of belonging to the world, but it is only possible when we recognize the force that the experience of the past and the expectation of the future exert on existence.

Keywords: Temporality. Responsibility. Fenomenology. Politics. Rupture.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT	16
2.1	Hannah Arendt e a fenomenologia: um paralelo com a filosofia de Husserl	16
2.2	Hannah Arendt e a filosofia da existência	30
2.2.1	Arendt e Heidegger	32
2.2.2	Arendt e Jaspers	45
2.3	O “método” do pensamento de Hannah Arendt	51
3	A GÊNESE DA ARTICULAÇÃO ENTRE TEMPORALIDADE E RESPONSABILIDADE NA OBRA DE HANNAH ARENDT	57
3.1	O ponto de partida: o amor em Agostinho	57
3.2	Totalitarismo e temporalidade	69
3.3	Tradição e temporalidade	80
3.4	Temporalidade, responsabilidade pelo mundo e a crise da educação	88
4	TEMPORALIDADE E RESPONSABILIDADE NAS ATIVIDADES DA VIDA ATIVA	98
4.1	Uma analítica da situação humana contemporânea	98
4.2	Responsabilidade, efemeridade e durabilidade	105
4.3	Responsabilidade, política e temporalidade	114
4.4	Revolução e temporalidade	123
5	TEMPORALIDADE E RESPONSABILIDADE NAS ATIVIDADES DA VIDA DO ESPÍRITO	135
5.1	Responsabilidade pelo mundo (<i>amor mundi</i>) e responsabilidade coletiva	135
5.2	Uma analítica das atividades da vida mental	143
5.3	O pensar e a responsabilidade pelo mundo	151
5.4	O sentido temporal da vontade: o futuro	158
5.5	Juízo, temporalidade e política	163
6	CONCLUSÃO	172
	REFERÊNCIAS	177

1 INTRODUÇÃO

Hannah Arendt (1906-1975) foi uma judia natural de Hannover, Alemanha, que se destacou como pensadora política depois da publicação de *Origens do totalitarismo*, no início da década de 1950. Antes de ser reconhecida como uma importante intelectual da sua época passou vários anos na condição de apátrida nos Estados Unidos, para onde foi no começo dos anos 1940, refugiada da Segunda Guerra Mundial. Saiu do seu país de origem em 1933, por causa da ascensão do movimento nacional-socialista que possuía como um dos princípios basilares o antissemitismo. Inicialmente, ela foi para a França, onde se envolveu na militância e na defesa intelectual do sionismo; porém, depois de iniciada a guerra chegou a ser detida em um campo para estrangeiros, conseguiu escapar e migrou clandestinamente para os Estados Unidos.¹

Defendeu tese de doutorado em 1928 sobre a concepção de amor em Agostinho, e pensava em se dedicar à filosofia e à teologia; contudo, os acontecimentos políticos da época a fizeram perceber a necessidade urgente de compreender o que estava acontecendo com a humanidade. Notava um crescente descompromisso com o mundo que permitiu o surgimento de uma forma de governo tão inédita quanto destruidora. O ponto de partida do interesse por política deve ser encontrado na condição de uma judia que testemunhou a ascensão do totalitarismo e a Segunda Guerra Mundial, com consequências trágicas para a vida humana na Terra.

Escreveu muitos livros e ensaios sobre política e a condição judaica, que tornam o seu pensamento um campo fértil para muitas pesquisas na área de filosofia. Apesar disso, por ter testemunhado a adesão de vários filósofos ao movimento nazista, em particular Heidegger, e por reconhecer a tendência da filosofia tradicional em negar a pluralidade, passou a não se considerar uma filósofa, como afirmou em uma entrevista na televisão da Alemanha ocidental, concedida a Günter Gaus, em 1964, no programa *Zur Person*.²

¹ Das biografias de Hannah Arendt, destaca-se *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*, de Elizabeth Young-Bruehl, traduzida para o português por Antônio Trânsito, com revisão técnica de Eduardo Jardim de Moraes, pela editora Relume-Dumará, em 1997. Em 2007, foi publicada *Nos passos de Hannah Arendt*, de Laure Adler, traduzida por Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques, pela Editora Record. Em 2013, foi estreado nos Estados Unidos o filme “Hannah Arendt”, dirigido por Margarethe von Trotta e produzido por Zeitgeist Films, que destacou o envolvimento de Arendt com o julgamento do carrasco nazista Adolf Eichmann e as polêmicas geradas pelo livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, originalmente publicado em 1963.

² Cf. ARENDT, Hannah. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Tradução Denise Bottmann; organização Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 31.

O motivo de não se considerar filósofa e ter afirmado publicamente não sê-lo não deve ser compreendido como uma rejeição, mas uma tomada de posição. Ela não se identificava com o modelo tradicional da filosofia que se caracterizava, segundo ela, por um distanciamento perigoso em relação ao mundo. Sua crítica foi dirigida a uma filosofia desenraizada da realidade, de filósofos que concebiam o pensar como uma “morada” inacessível aos “homens comuns”, que não dizia respeito aos problemas cotidianos.

Um dos aspectos da sua teoria é a autonomia intelectual em relação às ideologias políticas da época. Não é fácil alocar Arendt como pertencente a essa ou àquela perspectiva. Durante toda a carreira, manteve uma independência que lhe rendeu várias incompreensões. Em um congresso realizado no Canadá, em 1972, quando Hans Morgenthau lhe perguntou qual era a posição dela dentro das possibilidades políticas contemporâneas, ela respondeu: “Não sei. Realmente não sei e nunca soube. Suponho que nunca tive uma posição como essa”.³

Com as correntes filosóficas contemporâneas não foi diferente. Na obra da autora, encontramos tanto indicações de uma posição radicalmente crítica em relação à filosofia tradicional quanto à posição de que ela se compreendia como oriunda da tradição filosófica alemã e da perspectiva desconstrucionista da metafísica. Por isso, o desenvolvimento do pensamento de Arendt é complexo, instigante e polêmico. Mesmo reconhecendo que a discussão sobre o caráter filosófico da sua obra já foi explorado por outros estudiosos, partimos da delimitação de uma posição em relação ao assunto, porque acreditamos que o pensamento da autora pode ser compreendido melhor através do debate com a fenomenologia, particularmente com as filosofias de Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976) e Karl Jaspers (1893-1969).⁴

Arendt começou a se interessar por filosofia nas aulas de Heidegger, em 1924. Nesse mesmo ano, ele pronunciou para teólogos de Marburg a famosa palestra “O conceito de tempo”, por convite do seu amigo Rudolf Bultmann, considerada uma das primeiras elaborações das ideias que compuseram *Ser e tempo*.⁵ Também foi aluna de Edmund Husserl, provavelmente em 1925 ou 1926, em um curso em Freiburg, na mesma época em que o periódico, *Revista de Filosofia e Pesquisa Fenomenológica*, fundado por Husserl em 1913 estava no auge. Karl

³ ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. Tradução de Adriano Correia. In: **Inquietude**, Goiânia, v. 1, n. 2, p. 157, ago./dez. 2010.

⁴ De acordo com Marc Le Ny os principais autores que defendem que Arendt produziu uma obra filosófica são: Paul Ricoeur, André Énegren e Etienne Tassin; por outro lado, os que defendem que ela produziu uma teoria política livre da filosofia são: Anne Amiel, Miguel Abenour, Jacques Rancières. Cf. LE NY, Marc. **Hannah Arendt: Les temps politiques des hommes: Le temps comme dimension de la phénoménologie existentielle et politique**. Paris: L’Harmattan, 2013, p. 49.

⁵ Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 163-183.

Jaspers foi o orientador da tese de doutorado de Arendt, no período em que ele começava a escrever *Filosofia*, obra dividida em três partes (*Orientação filosófica do mundo*, *Esclarecimento da existência* e *Metafísica*) e considerada a principal contribuição do autor para a filosofia da época.

Não pretendemos defender que Arendt seja discípula deste ou daquele fenomenólogo, nem compreender a sua filosofia política como mais um capítulo do desdobramento do pensamento deste ou daquele fenomenólogo. O que intencionamos é analisar, através do exame do debate com os seus antigos professores, como a crítica que dirigiu a eles foi profícua para algumas das mais importantes concepções do seu pensamento.

Ainda que não haja um método exclusivo a partir do qual tenha conduzido a produção da sua obra, a preocupação arendtiana em compreender os eventos políticos da época foi desenvolvida por uma abordagem da fenomenologia e da filosofia da existência, que lhe garantiu a originalidade. Entendemos por esta abordagem primeiramente o aprofundamento de conceitos através de um tipo de análise filológica própria, a partir da qual acreditava poder desvelar o sentido oculto dos eventos. Em segundo lugar, por ponderar sobre os acontecimentos procurando analisá-los fenomenologicamente.

A originalidade e o caráter polêmico que acompanharam a obra de Arendt atingiram o ápice, certamente, quando publicou *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963), a partir do qual passou a ser criticada e até rejeitada nos ciclos intelectuais judeus. Tamanho foi o impacto desse livro que representou o surgimento de um novo interesse da autora que, diante das descobertas e das polêmicas geradas, passou a escrever sobre a moralidade na política, discutindo responsabilidade pessoal e coletiva em relação ao fenômeno totalitário.

O novo interesse a que nos referimos não significa que ela tenha abandonado um tema para se dedicar a outro. Os dois momentos estão unidos pela problemática da ascensão dos regimes totalitários. O que pretendemos ressaltar é que o pensamento político de Arendt possui perspectivas que se articulam a partir de *Origens do totalitarismo*. A primeira diz respeito ao aprofundamento crítico no surgimento, desenvolvimento e ruptura da tradição política e filosófica do Ocidente, tema a que se dedicou no início da década de 1950 e que resultou na elaboração de uma concepção de política. O segundo se refere a escrever sobre as responsabilidades individuais e coletivas relacionadas à barbárie totalitária, depois de presenciar o julgamento de Eichmann.

Delimitamos a presente pesquisa à análise da condição humana que é situada na discussão sobre o sentido da política. A hipótese é que os principais textos da filosofia de Arendt indicam que a temporalidade da condição humana e a responsabilidade pelo mundo não são

concepções separadas, mas que aparecem articuladas na analítica arendtiana da contemporaneidade. Por isso, este trabalho responde ao seguinte problema: como se articulam no pensamento de Hannah Arendt a concepção de responsabilidade pelo mundo e temporalidade da condição humana no diagnóstico político da situação contemporânea? A relevância dessa questão se encontra por serem ambas indispensáveis para a compreensão da posição da autora em relação à filosofia contemporânea. Além disso, temporalidade e responsabilidade pelo mundo apesar de ocuparem um lugar de destaque para a compreensão do pensamento de Arendt, não aparecem explicitadas sistematicamente. Perpassam os escritos dela do início ao fim sem que se detenha em explicar definitivamente o que entende como tal. Por isso, a questão que orienta este trabalho tem o desafio de abordar a articulação de dois conceitos que devem ser entendidos contextualmente em cada obra da autora.

Chegamos à resposta que a articulação entre a temporalidade e a responsabilidade pelo mundo demonstram que o pensamento de Arendt foi influenciado pela fenomenologia no que diz respeito ao seu diagnóstico da situação política contemporânea. Através da interpretação e da crítica que dirigiu a alguns fenomenólogos ela elaborou uma filosofia preocupada com a preservação e continuidade do mundo, bem como, voltada para o resgate do sentido originário da política que foi esquecido na tradição política e filosófica. Concluímos que ainda que Arendt não tenha formulado explicitamente uma ética para a política, a temporalidade e a responsabilidade pelo mundo são concepções que podem servir para fundamentar uma ética da responsabilidade pelo mundo.

A estrutura de uma pesquisa em filosofia, como em outras áreas das ciências humanas, requer sempre a compreensão das posições defendidas a partir de problemas ou como *resposta* a um problema. Por isso, tendo em vista a natureza deste trabalho, o caminho escolhido para a pesquisa foi o da abordagem fenomenológica, compreendida aqui como a análise que pretende “[...] deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”.⁶ Partimos da apresentação dos contextos e da descrição dos principais textos da teoria política de Hannah Arendt, para compreender o que se mostra como tal, em cada contexto. Isto é, perceber através do exame dos conceitos trabalhados, como articulação entre a temporalidade da condição humana e a responsabilidade pelo mundo manifestam um aspecto ético da filosofia da autora.

Diferentemente da pesquisa histórica, que geralmente assume um desenvolvimento linear, compreendemos que a pesquisa filosófica se desenvolve em forma de espiral. Isto é, cada

⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução revisada e apresentação Márcia Sá Cavalcante Schubak; posfácio Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 74.

passo da pesquisa implica uma retomada do ponto de referência. Por isso, mantendo o esforço de não ser repetitivo, alguns conceitos são revisitados no desenvolvimento do texto de acordo com a argumentação. Além disso, apesar de considerarmos que o trabalho filosófico deve ser primordialmente conceitual, não pudemos nos privar de uma análise descritiva de alguns textos da autora, porque ela fez interpretações muito particulares de vários autores. Dessa forma, a descrição de algumas apropriações se apresentou como importante para delimitar a originalidade do pensamento dela.

Os textos básicos assumidos como referencial para a análise da problemática são aqueles em que a discussão sobre a condição humana prevalece: a tese de doutorado, *O conceito de amor em Agostinho* (1928); o primeiro de repercussão internacional da autora, *Origens do totalitarismo* (1951); *A condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Sobre a revolução* (1963) que são resultado da pesquisa dela sobre a tradição de pensamento político e filosófico do Ocidente; *A vida do espírito* (1978) e *Lições sobre a filosofia política de Kant* livros póstumos em que trata das atividades mentais da condição humana.

A discussão arendtiana sobre responsabilidade pelo mundo deve ser diferenciada do que ela chamou, depois do julgamento de Eichmann, de responsabilidade coletiva. Esta última se refere às implicações que todos assumem pelos atos e pelas posições dos grupos a que pertencem. É uma discussão que pode ser circunscrita ao campo da moralidade na política. A primeira está ligada ao sentido da política e equivale a uma preocupação com a constituição e preservação de um espaço público onde podemos agir entre iguais e em liberdade, isto é, o mundo. Este é o espaço da edificação de um conjunto de artefatos e instituições que se interpõe entre a humanidade e a natureza, o *locus* da realização da política, o ambiente em que nos relacionamos uns com os outros, onde aparecemos como entidades singulares, manifestando a pluralidade constitutiva da condição humana.

A responsabilidade pelo mundo é um dos conceitos mais importantes para a compreensão do pensamento de Arendt. Está presente, ainda que indiretamente, desde a tese de doutorado até *A vida do espírito*, publicada postumamente. Entretanto, mesmo orientando claramente as suas considerações sobre a política, ela não se preocupou em definir o que entendia como tal, por isso o seu significado deve ser compreendido a partir de várias obras. O mesmo acontece com a abordagem temporal da condição humana, que não é explicada, mas perpassa toda a sua reflexão. A maneira como considerou as atividades básicas que constituem a existência, bem como a compreensão que deu a alguns dos principais conceitos da sua teoria política, pressupõe uma concepção original de temporalidade que não pode ser compreendida pela análise de uma única obra.

A temporalidade a que nos dedicamos neste trabalho é uma dimensão da condição humana e deve ser diferenciada da temporalidade da história. No pensamento de Arendt, há uma crítica histórica apresentada, sobretudo, em *Entre o passado e o futuro* que parte da generalização da visão de mundo do *homo faber*. A história após o evento totalitário, de acordo com Arendt deve ser pensada em termos de ruptura, e não mais submetida à relação de meios e fim, como foi durante todo o desenvolvimento da tradição, que a concebia como um processo em que passado, presente e futuro se desenrolam linearmente.⁷ Enfim, com esta pesquisa pretendemos contribuir para os estudos sobre o pensamento de Arendt no que diz respeito ao esclarecimento de como articulou a temporalidade da condição humana com a responsabilidade pelo mundo, mostrando que a sua obra não se esgota em um diagnóstico da situação política, mas corresponde a uma reflexão que assume uma posição ética no contexto filosófico contemporâneo.

⁷ Cf. ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. Barbosa; revisão Mary Amazonas Leite de Barros. 5. ed. 2. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 69-126.

2 FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

A intenção deste primeiro capítulo é contextualizar o pensamento de Hannah Arendt na filosofia contemporânea, para delimitar a sua originalidade em relação à fenomenologia e à filosofia da existência. De acordo com esse interesse, dedicamo-nos à análise dos textos que debateram com filósofos como Edmund Husserl, Martin Heidegger e Karl Jaspers e mostramos como Arendt desenvolveu a sua obra a partir de um movimento de aproximação e de distanciamento de cada um deles.⁸ Mesmo identificando na filosofia deles elementos que evidenciavam a hostilidade tradicional com a política, ela encontrou aspectos que lhe permitiram pensar de maneira original a condição do ser humano sobre a Terra.

2.1 Hannah Arendt e a fenomenologia: um paralelo com a filosofia de Husserl

“Sou uma espécie de fenomenóloga”, disse certa vez a um estudante, “mas, ach, não ao modo de Hegel – ou de Husserl.”⁹

Essa afirmação é a que melhor expressa o caráter ambíguo da relação de Arendt com a fenomenologia de Husserl. Esclarece negativamente a sua aproximação, não dando pista sobre qual perspectiva é possível compreendê-la. Isto é, ao negar ser do “tipo” do fundador dessa corrente, obtém-se um caráter da recepção fenomenológica na sua obra. O ponto de vista arendtiano, segundo ela mesma, deve ser compreendido em outro sentido daquele desenvolvido por Husserl. Apesar disso, paradoxalmente, pode-se identificar aspectos em que o pensamento dela se aproxima tematicamente do pensamento dele. Por isso, a nosso ver, um estudo que parte de concepções que manifestam aspectos fenomenológicos presentes na obra da autora não pode prescindir dessa discussão.

Um ponto de partida para uma posição em relação à ambiguidade de Arendt em relação à recepção da fenomenologia em sua obra é compreender o que a permitiu afirmar que não era fenomenóloga como Husserl, visto ser este o iniciador dessa corrente contemporânea. Contudo,

⁸ André Duarte aborda a relação entre Arendt e Heidegger como uma relação de “proximidade na distância”. Cf. DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 319.

⁹ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Tradução Antônio Trânsito; copidesque e preparação dos originais Ari Roitman; revisão técnica Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 356.

poucos estudiosos têm se dedicado a isso.¹⁰ A maioria prefere o caminho da relação crítica dela com a filosofia de Heidegger, certamente pelo fato de haver mais referências textuais para isso na obra da autora.¹¹ Não obstante, apesar das poucas referências ao autor, considerando a afirmação de Young-Bruehl que abre este tópico será traçado um paralelo com a filosofia de Husserl a fim de ser perscrutar a aproximação e o distanciamento temático entre eles.¹²

Apesar de estar ligada a uma tradição específica e de não representar uma nova terminologia, no século XX a fenomenologia assumiu, com Husserl, um sentido inédito. Isso porque a orientação husserliana se colocou como objetivo estudar as coisas como fenômeno puro da consciência. Para Arendt, essa característica representou uma mudança no enfoque filosófico que só foi possível por conta deste que era de um caráter “rebelde” e que posteriormente alguns dos seus representantes assumiram.

Foi contra a tendência de transformar o exercício filosófico em algo como *escolas de profissionais*, segundo ela, que de alguma forma essa tendência se impôs:

Cronologicamente falando, houve Husserl e seu apelo para ir “às coisas mesmas”; isso significava: “deixemos as teorias, deixemos os livros” e estabeleçamos a filosofia como ciência rigorosa que consiga ser admitida ao lado das outras disciplinas acadêmicas. Era algo naturalmente muito ingênuo e desprovido de qualquer intenção rebelde, mas foi algo que primeiro Scheler e, um pouco depois, Heidegger puderam reivindicar.¹³

A fenomenologia partiu de uma crítica ao pensamento moderno pós-cartesiano com o objetivo de fundamentar a filosofia contra o que considerava as incongruências da época,

¹⁰ Sobre a relação entre os pensamentos de Arendt e Husserl, Cf. SERRANO DE HARO, Agustín. Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt. **Investigaciones Fenomenológicas** (Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología), Espanha, n. 6, 2008, p. 299-308. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3177477>>. Acesso em: 4 out. 2017; RODRÍGUEZ SUÁREZ, Luisa-Paz. Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt. **Investigaciones Fenomenológicas** (Fenomenología y política), Espanha, v. 3, 2011, p. 419-431. Disponível em: <http://www2.uned.es/dpto_fim/invfen/Inv_Fen_Extra_3/27_RODRIGUEZsuarez.pdf>. Acesso em: 4 out. 2017; No Brasil, destaca-se: PASSOS, Fábio Abreu. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**: para uma nova filosofia política. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014, p. 113-131.

¹¹ Entre os muitos estudos sobre a relação entre os pensamentos de Arendt e Heidegger, Cf. VILLA, Danna R. **Arendt and Heidegger**: The Fate of the Political. New Jersey: Princeton University Press, 1996; TAMINIAUX, Jacques. **La fille de Thrace et le penseur professionnel**. Paris: Payot, 2006; No Brasil, destacam-se: DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt, p. 319-340; PASSOS, Fábio Abreu. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**: para uma nova filosofia política, p. 113-131.

¹² Rosemary Rizo-Patrón mostra que há contradições entre as biografias sobre Arendt se ela foi aluna de Husserl, bem como defende que a interpretação arendtiana sobre o autor parece, muitas vezes, aproximar-se da crítica realizada por Heidegger. Cf. RIZO-PATRÓN, Rosemary. Arendt, ¿lectora de Husserl? **Actas de las Segundas Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica**, Lima, Peru, 21 oct. 2006, p. 1-12. Disponível em: <<https://textos.pucp.edu.pe/pdf/1655.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2016.

¹³ ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann; posfácio Celso Lafer. 1. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 222.

identificadas no psicologismo, no empirismo, no naturalismo e no positivismo.¹⁴ Por isso, não se pode prescindir de que originalmente ela foi pensada como uma teoria do conhecimento. Também não se pode negligenciar que, mesmo preservando algumas características comuns, não poucas vezes, se distanciou dos interesses iniciais do seu fundador, constituindo-se em várias escolas e abordagens críticas.¹⁵

Contudo, não se pode negar à fenomenologia ser compreendida como estudo dos fenômenos, isto é, do dado intencionalmente à consciência. Ela repousa o seu sentido em estudar “as coisas” sem forjar hipóteses, antes, partindo da intuição pura dada na percepção, como defendeu Lyotard:

O termo [fenomenologia] significa estudo dos *fenômenos*, isto é, *daquilo* que aparece à consciência, *daquilo* que é *dado*. Trata-se de explorar este dado, *a própria coisa* que se percebe, em que se pensa, de que se fala, evitando forjar hipóteses, tanto sobre o laço que une o fenômeno com o ser *de que* é fenômeno, como sobre o laço que o une com o Eu *para quem* é fenômeno.¹⁶ (Grifos do autor).

É como gnosiologia que a perspectiva husserliana deve ser compreendida e, como tal, ela está ligada a uma tradição. Ela continuou uma discussão iniciada, na modernidade, por Descartes, Hume e Kant e, ao mesmo tempo, se distanciou da perspectiva de Hegel que, mesmo tendo escrito uma fenomenologia, esta pouco tem a ver com o que foi desenvolvido por Husserl.¹⁷

De acordo com Urbano Zilles, é possível classificar o pensamento de Husserl em três etapas distintas e interligadas, caracterizadas por três grandes obras: primeira, *Investigações lógicas* (1901), depois, *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913) e, por último, *Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1936).¹⁸ Por essa perspectiva, o primeiro momento do desenvolvimento do pensamento do autor é geralmente conhecido como *fenomenologia descritiva* e corresponde à publicação dos volumes *Prolegômenos à lógica pura*, de 1900, e *Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*, de 1901. Esta obra representa o nascimento das reflexões fenomenológicas de

¹⁴ Sobre a crítica de Husserl, cf. PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **O Eu e a diferença**: Husserl e Heidegger. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 27-30.

¹⁵ Cf. STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2001, p. 140.

¹⁶ LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Tradução Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, [s/d], p. 10.

¹⁷ Sobre a diferença entre as fenomenologias de Hegel e de Husserl, Cf. *Ibidem.*, p. 42-46.

¹⁸ Cf. ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Introdução e tradução Urbano Zilles. 3. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 13.

Husserl e é nela, no § 2 do segundo volume, que se encontra a frase que se tornou o lema do movimento: “Queremos retornar às ‘próprias coisas’”.¹⁹

O princípio da “volta às próprias coisas” (*zuden Sachen selbst*), que se realizou a partir de uma ressignificação da *intencionalidade*,²⁰ ficou conhecido como uma espécie de *slogan* e, em certo sentido, tem um papel unificador no que se convencionou chamar de movimento fenomenológico, apesar da sua amplitude e diversidade. A origem da temática da intencionalidade, notadamente, não pertenceu ao gênio de Husserl. Pode-se encontrar referência a um tipo de intencionalidade já em Aristóteles. Na Idade Média, sobretudo na Escolástica, ela foi utilizada por filósofos como Tomás de Aquino, Duns Escoto e Suarez, apesar de que em sentido estritamente moral.²¹

A primeira parte das *Investigações lógicas* de Husserl, *Prolegômenos à lógica pura*, se caracteriza por uma tentativa de fundamentar a lógica a partir de uma crítica à tendência psicologista prevalente. Para isso, o autor distingue três correntes principais da lógica: psicológica, formal e metafísica. Depois de destacar a predominância da perspectiva psicológica, dedica-se a apresentar os seus limites, com a intenção de demonstrar que a lógica é uma disciplina teórica, independente da psicologia, e, além disso, formal e demonstrativa.²² Assim, pretendeu constituir um fundamento para o conhecimento científico que não permanecesse limitado ao psicologismo.

O aspecto mais básico do distanciamento temático entre Arendt e Husserl é o conteúdo para a qual os dois se voltaram. Ela se dedicou, na maior parte da sua vida, à teoria política e, em nenhum momento da sua biografia, há alguma dedicação especial para com a teoria do conhecimento. Entre a primeira parte das *Investigações lógicas* e a obra de Arendt há, por isso, uma considerável distância. Mesmo em *A vida do espírito*, livro mais especulativo da autora, ela não se detém sobre esse assunto que representava, guardada as devidas proporções, uma continuidade da filosofia cartesiana e compõe a tendência tradicional dicotômica em relação ao mundo, criticada por Arendt.

¹⁹ HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Edição Ursula Panzer; tradução Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012, p. 5.

²⁰ Sobre a intencionalidade, cf. MOHANTY, J. N. Intencionalidade. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Orgs.) **Fenomenologia e existencialismo**. Tradução Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012, p. 76

²¹ Cf. MURALT, A. **A metafísica do fenômeno**: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico. Trad. Paula Martins. São Paulo: Editora 34, 1998.

²² Segundo Tourinho, o erro do psicologismo consistia em buscar o fundamento da lógica em princípios psíquicos, propondo uma espécie de “física do pensar”. Cf. TOURINHO, Carlos Diógenes C. Lições fundamentais de Husserl em *Prolegômenos*: distinção e relação entre o real e o ideal / o normativo e o puramente teórico. **Problemata** (Revista Internacional de Filosofia), João Pessoa, v. 5, n. 1, 2014, p. 130-148. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/download/19122/11335>>. Acesso em: 3 jul. 2015.

Apesar disso, se por um lado o que Husserl tratou na primeira parte das *Investigações lógicas* deve ser compreendido distante do pensamento de Arendt, por outro, não acontece na mesma medida com a segunda parte, em que o filósofo ofereceu as bases para a sua teoria da intencionalidade. Contudo, a aproximação é mais defensável quando se mantém a discussão no período anterior ao que se convencionou chamar de “virada transcendental” do autor.

Arendt não pode se aproximar, em nosso ponto de vista, de uma perspectiva filosófica que pressuponha a ênfase na subjetividade, no sentido moderno, nem em nenhum tipo de idealismo, romantismo ou classicismo. Se quisermos nos referir a uma concepção de subjetividade na autora, devemos compreendê-la como fez Passos, que a considera indissociável da pluralidade e da aparência: “[n]a perspectiva arendtiana, só há significação da palavra subjetividade se essa for pensada na relação com o outro, ou seja, a subjetividade é construída dentro do arcabouço da intersubjetividade”.²³

Ela identificava, nas tendências subjetivistas da filosofia tradicional, o consagrado distanciamento do senso comum e do mundo público, em que se manifestam os legítimos interesses humanos pela preservação e continuidade do mundo. O pensamento arendtiano valorizou, diferentemente de uma parte considerável da filosofia moderna, a pura aparência, em vez das “essências” ou das “substâncias”, valendo-se do que chamou de natureza fenomênica do mundo.²⁴

A aproximação temática entre a fenomenalidade do mundo, defendida por Arendt, e a teoria da intencionalidade não é, a nosso entender, coincidência. Podemos afirmar que o pensamento de Arendt deve ser remetido indiretamente à perspectiva de Husserl; pois, como afirma Adverse,

[o] conceito husserliano de fenômeno, na medida em que explicita a relação entre o que aparece e a consciência, rompe com a concepção metafísica de aparência, que pressupõe um dualismo no qual o aparecer está subordinado ao ser. Desta ruptura, Arendt irá retirar um enorme benefício, radicalizando-a em um sentido preciso: é necessário operar um deslocamento da questão do ser em direção àquela da aparência, isto é, privilegiar o problema da *fenomenalidade*, pois é o único modo de compreendermos a especificidade da vida política.²⁵

²³ PASSOS, Fábio A. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**: para uma nova filosofia política, p. 71.

²⁴ Sobre a ênfase arendtiana na primazia da aparência, cf. DIAS, Lucas Barreto. Pensar e estar vivo: sobre o primado da aparência em Hannah Arendt. **Griot** (Revista de Filosofia), Amargosa, Bahia, v. 10, n. 2, dez. 2014, p. 205-215. Disponível em: <<https://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol10-n2/13.pdf>>. Acesso em: 5 set. 2015.

²⁵ ADVERSE, Helton. Arendt, a fenomenalidade e a política: o problema da aparência. **Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, jul./dez. 2015, p. 557. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/11226/pdf>>. Acesso em: 7 out. 2016.

Arendt não se referiu a Husserl na maior parte da sua obra, contudo não podemos negar que um tipo de intencionalidade constitui a maneira própria de Arendt lidar com as experiências da condição humana. Serrano destaca que

[...] a pergunta orientadora era a seguinte: a grande tematização arendtiana da vida ativa em trabalho, obra e ação pode na verdade se sustentar sem uma analítica suficiente da vida intencional e, portanto, sem uma elucidação original do aparecer do mundo? A articulação tripartida da ação se deixa compreender fora da dinâmica intencional e da sua peculiaríssima correlação? Não tenho dúvidas de que a análise arendtiana do trabalho e da obra encerra contribuições verdadeiramente relevantes para o esclarecimento da experiência pré-predicativa e, inclusive, pré-perceptiva, que estão decididamente situadas em um horizonte pragmático.²⁶ (Tradução nossa).

É na defesa da equivalência entre *ser* e *aparência* que se caracteriza a aproximação temática com a fenomenologia husserliana. Para ela, tudo o que existe como aparência e os seres conscientes, além disso, são *do* mundo e não estão meramente *no* mundo, por nascerem equipados para perceber e, obviamente, para serem percebidos.

A concepção de intencionalidade discutida na primeira edição das *Investigações lógicas* foi revisitada por Husserl. A necessidade dos acréscimos surgiu do desenvolvimento de *Ideais para uma fenomenologia pura* e de *Meditações cartesianas*, mas tem, segundo Biemel, sua origem anos antes de suas publicações, provavelmente entre 1905 e 1907.²⁷ Para Crowel, a “virada transcendental” transparece já nas cinco lições que compõe *Ideia da fenomenologia*, quando Husserl distingue imanência de transcendência, afirmando que o transcendente, em contraposição ao imanente, não diz respeito à sua fenomenologia.²⁸ Com isso, além de se afastar de qualquer hipótese que o considerasse um realista, Husserl apresenta a base para a sua *fenomenologia transcendental*.

²⁶ “[...] [L]a pregunta orientadora se parecería a la siguiente: la gran tematización arendtiana de la vida activa en labor, trabajo y acción, ¿puede en verdad sostenerse sin una analítica suficiente de la vida intencional y, por tanto, sin una dilucidación original del aparecer del mundo? La articulación tripartita de la acción, ¿se deja comprender fuera de la dinámica intencional y de su peculiarísima correlación? Yo no albergo dudas de que los análisis arendtianos de la labor y del trabajo encierran contribuciones verdaderamente relevantes para el esclarecimiento de la experiencia prepredicativa e incluso preperceptiva, que quedan decididamente situadas en un horizonte pragmático.” SERRANO DE HARO, Agustín. Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt, p. 302. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3177477>>. Acesso em: 4 out. 2017.

²⁷ Cf. BIEMEL, Walter. Introdução do editor alemão. In: HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Tradução Artur Morão; introdução do editor alemão Walter Biemel. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 14.

²⁸ Cf. CROWELL, Steven. A fenomenologia husserliana. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Orgs.) **Fenomenologia e existencialismo**. Tradução Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012, p. 25.

Husserl escreveu nas primeiras páginas de *A ideia da fenomenologia* que havia abandonado “[...] *definitivamente o solo da psicologia, inclusive da psicologia descritiva*”²⁹ (grifo do autor). O caminho escolhido por Husserl daí em diante foi o da *redução fenomenológica* e o da correlação entre *noese* e *noema* que trará implicações fundamentais para a sua perspectiva transcendental, aprofundadas em *Ideias para a fenomenologia pura*.

Se em relação à primeira fase do pensamento de Husserl percebemos uma distância expressiva com o que importava para Arendt, ela se tornará maior na segunda. A esse momento atribuímos a “virada transcendental”. Ele acredita ter encontrado a resposta contra o modelo da lógica tradicional, no ato do conhecimento que conhece (noese) e no objeto intencional, como coisa conhecida na consciência (noema). Husserl agrega à consciência também as coisas conhecidas como fenômenos, a consciência passa a ser noético-noemática. Nesse contexto, a relação entre o que seja *real* e *ideal* na correlação não pode ser confundida com a linguagem comum, pois a sua referência é o vivido intencional.

A última fase da filosofia de Husserl corresponde ao período que culminou com a *Crise da ciência europeia e a fenomenologia transcendental*, de 1936. As suas reflexões em torno da crise começaram, no entanto, muito provavelmente anos antes, por volta de 1934, e o acompanharam até o fim da vida, em 1938. Durante esse período, Husserl

[p]ersegue a origem dessa crise até a moderna matematização das ciências para abordar a divisão ou ruptura surgida entre o objetivismo physicalista e o subjetivismo transcendental. Estuda a história da filosofia moderna desde Descartes, Locke, Berkeley, Hume até Kant. Propõe-se a superar esse abismo através da fenomenologia, buscando o fundamento do sentido, oculto às ciências.³⁰

A abordagem do autor parte de uma inquietação com o “destino” da Europa – para ele, em certo sentido, representação de toda a humanidade. O Husserl dos textos anteriores não faz nenhuma menção a preocupação com a responsabilidade pela história. Possivelmente, o contexto da ascensão do nazismo na Alemanha, a sua aposentadoria compulsória e o seu banimento da universidade alemã contribuíram para que ele percebesse a importância de pensar, a partir da fenomenologia, em como a crise na ciência era uma crise de sentido da humanidade.

Paralelamente a essa preocupação husserliana, em *A condição humana*, Arendt desenvolveu um diagnóstico da situação contemporânea da humanidade a partir da alienação que ela considerava latente. Na verdade, toda a obra assume uma preocupação com a

²⁹ HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*, p. 26.

³⁰ ZILLES, Urbano. *A fenomenologia husserliana como método radical*, p. 38.

preservação e continuidade do mundo. A alienação era considerada por ela como algo eminentemente moderno e era compreendida por um duplo processo em que, primeiro, o homem, movido pela ciência e pela técnica, partiu os “grilhões” que o prendiam à Terra e saiu para desbravar o espaço; segundo, a alienação também era uma fuga para o ego. Esse duplo processo se caracterizava pelo descompromisso com o *mundo comum* que é apresentado como a perda de uma adequada relação entre as pessoas no presente e com o passado e o futuro. De acordo com Duarte, o mundo comum “[...] refere-se àquele conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados”.³¹ Esse mundo é recebido das gerações anteriores e deve ser legado para as futuras. A alienação torna o ser humano alheio ao cuidado com essa herança comum, pois se caracteriza pela “[...] fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [*self*] [...]”³² que desvincula o homem da sua realidade.

Há uma distinção entre era moderna e mundo moderno, importante para se compreenderem as reflexões de Arendt sobre a situação de alienação do ser humano na contemporaneidade. O que chama de era moderna compreende o período aproximado do surgimento das ciências naturais entre os séculos XVI e o XVII, que teve como principal marco a constatação de Galileu, via utilização de um instrumento, de que a Terra gira ao redor do Sol. Isso conduzirá, no âmbito da filosofia, a uma desconfiança quase que generalizada nos sentidos. Atingirá o clímax político nas revoluções do século XVIII, e as suas implicações filosóficas se farão notar somente após a Revolução Industrial.

O mundo moderno teve início aproximadamente com a primeira Grande Guerra. A sua peculiaridade seria o advento dos regimes totalitários, que demarcaram a ruptura definitiva com a tradição. As implicações disso serão percebidas apenas com o advento das armas atômicas e da incerteza de uma continuidade histórica.

O movimento de alienação do homem no mundo moderno remete aos eventos que marcaram o limiar da era moderna. Dessa forma, compreender a situação atual requer um olhar sobre eles. Vejamos, então, quais foram, segundo Arendt, esses eventos: a descoberta da América, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio.

A descoberta da América foi acompanhada pela subsequente exploração de toda a Terra, e a consequência foi o apequenamento de todo o globo terrestre. Além da espetacular novidade

³¹ DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano et al. **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Coordenação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 63.

³² ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo; revisão técnica Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 7.

da descoberta de continentes e de mares nunca antes navegados, foi o primeiro passo para o levantamento cartográfico e mapeamento do mundo. O problema é que isso, contrariamente ao esperado pelos navegadores, que pretendiam ampliar a Terra, a reduziu a uma bola.

Esse foi o primeiro passo para o encolhimento das distâncias, procedido pelas ferrovias, pelos navios a vapor e pelos aviões. Sempre que medimos pontos distantes estabelecemos proximidades onde antes havia distância e, por isso, “[o]s mapas e as cartas de navegação das primeiras etapas da era moderna anteciparam-se às invenções técnicas mediante as quais todo o espaço terrestre se tornou pequeno e ao alcance da mão”.³³ O resultado no mundo moderno foi a alienação da Terra, a criação de uma distância definitiva que o homem tenta estabelecer entre si e o ambiente imediato e terreno que implicava, conseqüentemente, o não comprometimento com a sua preservação.

A Reforma Protestante não significou apenas um corte na unidade espiritual dos cristãos. Ela trouxe consigo um movimento de expropriação eclesiástica e monástica que promoveu a expulsão das classes camponesas das terras que pertenciam à Igreja, sendo um dos fatores que mais contribuíram para o colapso do sistema feudal. Sem as terras e de mãos vazias, tornaram-se os colonos da Igreja em classes trabalhadoras assalariadas, que tinham hipoteticamente a possibilidade de transformar o trabalho em capital e acumular riqueza. Entretanto, continuavam a viver para trabalhar e comer.

A expropriação significou simbolicamente, segundo Arendt, uma expulsão do próprio mundo. Para compreendermos isso melhor, basta lembrar que propriedade, para ela, diferentemente de riqueza, correspondia ao fato de que um indivíduo possuía um lugar determinado no mundo, sendo, dessa forma, a condição política da mundaneidade. Sem esse espaço, o homem está desvinculado e, conseqüentemente, descomprometido com o mundo. Por isso, a autora afirmou que a “[...] expropriação e a alienação do mundo coincidem [...]”.³⁴

A invenção do telescópio, apesar de ter sido o menos percebido de todos os eventos que marcaram o surgimento da era moderna, resguardou uma importância destacável, pois foi o primeiro utensílio exclusivamente científico a ser concebido. A sua importância é fundamental na construção da ciência moderna e vai lhe determinar o caráter. Isso porque Galileu demonstrou que a Terra não é o centro do universo. Antes dele, porém, outros já haviam feito essa defesa, mas ele transformou em fato demonstrável, através de um instrumento, o que era apenas especulação. A consequência disso – ou seja, a alienação correspondente – no campo da

³³ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 312.

³⁴ *Ibidem.*, p. 315.

filosofia foi a dúvida cartesiana, uma negação do mundo mediante a desconfiança no senso comum e em tudo aquilo que aparece ao ser humano.

A ciência moderna com a sua ênfase na experimentação e abstração matemática da realidade é outro meio a partir do qual podemos notar esse fenômeno de maneira clara. Ela se distanciou do mundo comum, do cotidiano das pessoas, para se tornar progressivamente em um saber especializado, com uma linguagem inacessível a maioria, restrita a um pequeno número de privilegiados. Essa discussão da alienação manifesta uma preocupação com a responsabilidade pelo mundo. A autora discutia com essa abordagem o descompromisso moderno com a preservação e a continuidade do mundo que se caracterizava pela negação da sabedoria do passado para o futuro.

Essa preocupação arendtiana tem um paralelo com o que Husserl desenvolveu anos antes em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. A crítica a um modelo de ciência construído na era moderna levou o cientista “[...] a renunciar a linguagem normal, que mesmo em seus refinamentos conceituais mais elaborados continua inextricavelmente ligada ao mundo dos sentidos e a nosso bom-senso.”³⁵ Ou seja, a linguagem especializada e matemática da ciência moderna distanciou o ser humano do mundo e o impeliu para o seu interior, ao que Arendt chamou de perda do senso comum:

Para o senso comum, que fora antes aquele sentido por meio do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, tornou-se então uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Esse sentido era agora chamado de comum meramente por ser comum a todos. O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio seja a mesma para todos.³⁶

Apesar do fato de não haver referência à crítica husserliana da ciência e de alguns anos separar a escrita dos dois e, por isso, Arendt ter testemunhado avanços mais “assustadores” da ciência, há uma aproximação de posição entre eles. Mesmo que Husserl, em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, tenha se dedicado em grande medida à *redução fenomenológica*, podemos afirmar que o destaque da obra, por conta da importância que ocupa para a posteridade filosófica, é a concepção de *mundo da vida (Lebenswelt)*.³⁷ Esta será conceituada e discutida largamente em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia*

³⁵ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, p. 327.

³⁶ *Idem*. **A condição humana**, p. 353.

³⁷ Cf. STEIN, Ernildo. **Mundo vivido das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

transcendental, mesmo que já tivesse sido pressuposta em obras anteriores. O ponto de partida, como o de Arendt ao referir-se à perda do senso comum, foi questionar o significado da ciência, como se pode notar: “A crise de uma ciência não diz nada menos que o seguinte: a sua cientificidade genuína, todo o modo como ela definiu a sua tarefa, e, para isso, formou a sua metodologia, se tornou questionável.”³⁸

A crítica à ciência efetuada por Husserl e por Arendt deve ser bem entendida. Isso porque, para ambos, a ciência promoveu avanços no conhecimento. O que eles pretenderam questionar foi o distanciamento do mundo e a consequente alienação e o descompromisso gerados, isto é, o distanciamento das questões fundamentais para a humanidade, como a importância da convivência e o reconhecimento da importância dos outros para a constituição da realidade, reduzindo-se assim, por conta do modelo de cientificidade moderno, a uma ciência que reduz tudo, *grosso modo*, a fórmulas matemáticas.

O interesse deles nesse aspecto é mostrar que houve um desvirtuamento no sentido da ciência moderna. O desenvolvimento da ciência com ênfase em uma racionalidade matemática a distanciou do seu próprio princípio fundante, resultando em uma separação entre o mundo como realidade científica e a realidade efetiva, cotidiana. Esse é o caminho para entendermos a concepção de mundo da vida de Husserl. Ele iniciou a *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* diferenciando, no § 8, o “objetivismo idealista” do “subjetivismo transcendental”. Para o primeiro, o mundo verdadeiro seria a realidade das verdades objetivas e apodíticas; o segundo, a realidade da experiência subjetiva cotidiana, é o que podemos chamar de “mundo verdadeiro”.

De maneira análoga a Husserl, o que Arendt chamou de senso comum tem a ver com a sensibilidade política, isto é, com o meio através do qual os seres humanos viviam em comum e compartilhavam o mundo do qual se apartaram na era moderna. Observamos, portanto, que há uma aproximação entre a discussão husserliana sobre o mundo da vida e a valorização arendtiana do senso comum, ambas relacionadas à preocupação com o distanciamento e consequente desresponsabilização do ser humano com o mundo.

Por fim, a maneira como os dois abordam Galileu é, a nosso ver, o ponto que confirma essa aproximação. Husserl, como Arendt, enfocou o pensamento de Galileu como o ponto de partida para a separação do mundo verdadeiro em relação ao mundo idealizado:

³⁸ HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Edição Walter Biemel; tradução Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 1.

Devemos considerar agora como da maior importância uma substituição, que está em efetivação já em Galileu, do único mundo efetivo, o que é efetivamente devido à medida da percepção, do único mundo alguma vez experienciado e experienciável – o nosso mundo da vida quotidiano – pelo mundo matematicamente substruído das idealidades.³⁹

A partir de Galileu, de acordo com Husserl, o trabalho científico passou a se deter na noção de natureza idealizada, sem levar em conta que ela surgiu a partir da experiência cotidiana, quando deveria se referir a ela e se responsabilizar por ela. Arendt, por sua vez, salienta, a partir dos desdobramentos da ciência moderna, tomando como modelo Galileu, a alienação do ser humano em relação ao mundo comum e “reclama” a importância perdida do senso comum para as ciências. Não podemos achar que com isso os autores pretenderam fomentar alguma forma de irracionalismo. Eles não tinham, ao que nos parece, a intenção de reduzir a importância da racionalidade, mas antes de lhe devolver o seu horizonte sensível: a urgência de cuidar da preservação e continuidade do mundo.

Ainda que Arendt mantenha essa aproximação temática com o pensamento de Husserl, ela não pode ser compreendida como fenomenóloga no mesmo sentido em que ele foi. O pensamento husserliano, por conta do seu aprofundamento no transcendental, pode ser interpretado, pela ótica arendtiana, como “contaminado” pelas mesmas características da maior parte da tradição, isto é, por uma fuga do mundo comum e humano para o interior do ego. Marc Le Ny explicou da maneira que consideramos acertada a relação da autora com a fenomenologia:

Na medida em que a fenomenologia herda a cegueira da filosofia tradicional em relação às coisas políticas, Arendt não é uma fenomenóloga. Compreende-se que ela rejeita tudo aquilo que, no centro das obras husserlianas e heideggerianas, repete preconceitos filosóficos em relação à vida ativa e à vida política. Se por conseguinte Arendt pertence à corrente fenomenológica, será necessariamente de uma maneira diferente e dissidente, tanto em relação à obra do fundador quanto à de Heidegger.⁴⁰ (Tradução nossa).

O que podemos admitir é que ela foi influenciada indiretamente, da mesma forma que, como afirmaram Dreyfus e Wrathall, foram autores como Emmanuel Lévinas (1906-1995),

³⁹ HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**, p. 38.

⁴⁰ “Dans la mesure où la phénoménologie hérite de l’aveuglement de la philosophie traditionnelle à l’égard des choses politiques, Arendt n’est pas une phénoménologue. On comprend qu’elle rejette tout ce qui, au sein des œuvres husserliennes et heideggeriennes, répète des préjugés philosophiques à l’égard de la vie active et de la vie politique. Si donc Arendt appartient au courant phénoménologique, ce sera nécessairement d’une manière différente et dissidente, eu égard à l’œuvre du fondateur comme à celle de Heidegger.” LE NY, Marc. **Hannah Arendt** : Le temps politique des hommes. Paris: L’Harmattan, 2013, p. 68.

Jacques Derrida (1930-2004) e Jürgen Habermas (1929). Estes foram influenciados, mas através da crítica que elaboraram, pela fenomenologia.⁴¹ Não se trata de aproximar Arendt tematicamente a esses autores, nem de aproximá-los entre si, mas de reconhecer que ela é uma filósofa que, como eles, apesar de conhecer profundamente a fenomenologia e justamente por isso, assumiu uma perspectiva crítica, que representa um aspecto importante do seu pensamento.

A discussão sobre o tempo ocupa um lugar de destaque no pensamento de Husserl, porém não está referida a uma preocupação com o mundo, mas com a estrutura do conhecimento. Surgiu em um período anterior ao da sua dedicação ao mundo da vida e denota o caráter puramente gnosiológico da sua filosofia. Porém, a obra principal sobre o assunto, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, editada por Heidegger, representa uma importante fonte de debate sobre como a temática foi recepcionada pela posteridade de fenomenólogos.

Apesar de o texto das *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* não representar a abordagem definitiva de Husserl sobre o tempo, é o único livro sistematizado sobre a questão. Embora não tenha sido organizado e editado por Husserl, ele sempre o considerou legitimamente seu. O ponto de partida do livro foi esclarecer a delimitação da sua abordagem, deixando claro que o que lhe interessava não era “[...] o tempo do mundo, o tempo real, o tempo da natureza no sentido das ciências naturais e também da psicologia, como ciência natural do psíquico.”⁴² O interesse era o que adotamos chamar aqui de temporalidade; ou, para usar a própria terminologia husserliana, o tempo imanente da consciência.

Ao se referir ao tempo interno, aludiu ao modo como aparecem à consciência os objetos temporais. Por objetos temporais, entendia ser aqueles que “[...] não são apenas unidades no tempo, mas que contêm também em si mesmos extensão temporal”.⁴³ Por isso, no § 8 das *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, afirmou que “[o] que nós aqui descrevemos é o modo como o objecto temporal-imanente ‘aparece’ num fluxo constante, como ele é ‘dado.’”⁴⁴ Obviamente, nem todos os objetos da consciência são temporais; contudo, Husserl leva em conta que, mesmo nesses casos, somente a partir do horizonte da temporalidade é que podemos afirmar que algum objeto não é temporal.

⁴¹ Cf. DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A.. Uma breve introdução à fenomenologia e ao existencialismo. In: _____. **Fenomenologia e existencialismo**, p. 17.

⁴² HUSSERL, Edmund. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Casa da Moeda, 1994, p. 38.

⁴³ *Ibidem.*, p. 55.

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 58.

O que interessava à fenomenologia husserliana, portanto, era a pergunta pela *origem*, em sentido fenomenológico, do tempo; em outras palavras, como era possível a aparição da duração e sucessão dos objetos temporais na consciência, como afirmou:

Há que perguntar de uma vez: como se deve compreender a apreensão de objectos temporais transcendentés, que se estendem por uma duração, preenchendo-a numa igualdade continuada (como coisas inalteradas) ou em permanente mudança (por exemplo, processos cousais [*dingliche Vorgänge*], movimento, alteração, etc.)? Objectos desta espécie constituem-se numa multiplicidade de dados e apreensões imanentes, que decorrem eles próprios numa sucessão. É possível unir estes dados representantes, decorrentes em sucessão, num momento-agora? De seguida, levanta-se esta questão totalmente nova: como se constitui, ao lado dos “objectos temporais”, imanentes e transcendentés, o próprio tempo, a duração e sucessão dos objectos?⁴⁵

Para responder a essas questões, Husserl discorreu sobre as formações primitivas da consciência do tempo, partindo das vivências no sentido objetivo e no seu teor descritivo. Por isso é que se preocupou em deixar claro que não se deveria confundir a sua investigação com a investigação psicológica sobre o tempo. Ele defende que é preciso distinguir tempo objetivo e tempo subjetivo e que nessa confusão se encontrava o fato de não ter havido progresso na psicologia, em relação ao tempo.

Não podemos perder de vista que o “presente” ocupou um lugar de destaque em Husserl. Ele o denomina, no § 11, de *ponto-fonte*, pois representa o início fundante da percepção de todo e qualquer objeto temporal: a “proto-impressão”. Para explicar, ele se vale do exemplo da melodia:

[...] o som-agora, presente em carne e osso, muda-se constantemente (*scil.* consciencialmente, “na” consciência) em um “ter sido”; constantemente um som-agora sempre novo substitui o que passou na modificação. Mas quando a consciência do som-agora, a proto-impressão, passa a retenção, esta própria retenção é outra vez um agora, um existente [*Daseiendes*] actual.⁴⁶

O ponto-agora é aquele sem o qual não haveria sucessão temporal, pois não seríamos capazes de perceber o que já não é e o que ainda não é. Mesmo se levando em conta a fluidez característica do tempo, o momento agora deve ser considerado o ponto originário do qual brotam passado e futuro. Passado e futuro não se manifestam para a consciência como fantasia,

⁴⁵ HUSSERL, Edmund. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**, p. 55-56.

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 62.

mera lembrança ou mera expectativa; antes, manifestam-se como tipos específicos de percepção.

Quando consideramos essa concepção de tempo desenvolvida por Husserl, podemos perceber a proximidade e a distância da perspectiva temporal da obra de Hannah Arendt. Em primeiro lugar, é necessário lembrar que a autora se dedicou por quase toda a sua vida à política e não tinha nenhum interesse manifesto em teoria do conhecimento. Em segundo lugar, não desenvolveu uma doutrina sobre o tempo. Até porque isso descaracterizaria o pensamento dela, que se preocupava com experiências políticas, antes de com qualquer conceito abstrato da tradição. O que encontramos na obra dela é uma abordagem em que a fenomenalidade da existência se mostra temporalmente através das atividades que constituem a condição humana e, por isso, a reflexão temporal de Arendt é distante da perspectiva husserliana. Apesar disso, há uma convergência entre eles que pode ser percebida no fato de considerarem que a temporalidade não é fundada ou se pensa em paralelo com a eternidade.

Para Husserl, interessa a imanência do tempo na consciência, relacionado, portanto, à maneira como conhecemos as coisas. A defesa de um tempo transcendente que se manifesta como um tipo específico de intencionalidade que acontece via um escoamento, permitiu ao autor compreender a temporalidade a partir dela mesma, sem precisar recorrer à eternidade e identificando a sua origem no presente. Arendt, por sua vez, ao conceber o ser humano temporalmente, delineou um aspecto da distância entre o seu pensamento e a tradição filosófica. Ela pensa a condição humana a partir da finitude. Rompendo com a ideia de que haja um fundamento que antecede e que sucede à existência. Existir, para ela, é aparecer temporalmente. Essa perspectiva não seria possível sem o referencial da abordagem fenomenológica de Husserl.

2.2 Hannah Arendt e a filosofia da existência

A filosofia da existência (*Existenz*) é outra corrente alemã que esteve na base da formação intelectual de Arendt. O que compreendemos aqui por esta corrente filosófica contemporânea não deve ser confundido com o existencialismo. Afinal, enquanto este último se dedicou principalmente a temáticas como liberdade, angústia, autenticidade e morte, tendo origem na França com Jean-Paul Sartre (1905-1980), o tema central da filosofia da existência é o ser. Esta que, em sentido estrito, é uma experiência exclusiva do humano, isto é, do *Dasein* – o ser que se manifesta como presença. A filosofia da existência foi sistematizada na Alemanha e tem como marco a *Psicologia das visões de mundo*, de Karl Jaspers, mesmo que suas raízes

sejam anteriores e remontem a filósofos comuns. Em nosso ponto de vista, ainda que as duas correntes tenham convergências importantes e que uma tenha surgido de interpretações da outra, não devemos confundi-las.⁴⁷

Arendt, como é sabido, foi aluna dos dois mais importantes representantes da filosofia da existência e assumiu o seu princípio básico em *A condição humana*, quando se posicionou contrária à ideia essencialista de uma natureza humana:

[...] 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. Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana.⁴⁸

Para a autora, não há nada que determine previamente a existência, como ocorre com as coisas. Diferentemente do existencialismo de Sartre, ela não defendeu que haja uma essência que proceda e se realize na existência. Como para os filósofos da existência, tais como Heidegger e Jaspers, o pensamento dela pressupõe que a ideia de uma essência se confunde na existência como singularidade, o “quem” em detrimento do “quê”. É por essa perspectiva que se pode aproximar Arendt dessa da filosofia da existência. O que ela realizou, sobretudo em *A condição humana* e em *A vida do espírito* foi uma análise existencial da condição política do ser humano sobre a Terra.

Essa leitura, contudo, não tem a intenção de inscrever Arendt nas fileiras da filosofia da existência, mas antes realçar, como feito acima com a fenomenologia de Husserl, a originalidade dela em relação aos dois principais representantes, Jaspers e Heidegger.

A relação do pensamento de Arendt com o de Heidegger recebe mais atenção que geralmente em relação a Husserl. Algo similar acontece com a filosofia de Jaspers. Há poucos estudos que se dedicam às possíveis convergências entre ele e Arendt. Isso, à revelia de profunda amizade e respeito que a autora nutria por Jaspers, que foi como um pai para ela.⁴⁹ Talvez o desinteresse pela aproximação entre Arendt e o seu orientador se deva ao fato de este não ter a sua filosofia tão reconhecida quanto a de Heidegger. Não obstante, não se pode

⁴⁷ Sobre a distinção entre filosofia da existência e existencialismo, cf. TIETZ, do. A filosofia da existência alemã. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Orgs.) **Fenomenologia e existencialismo**, p. 155-174.

⁴⁸ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 11.

⁴⁹ Cf. YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo**, p. 205.

esquecer que a maneira como a autora se volta para a filosofia deste último é eminentemente crítica.

Em relação a Karl Jaspers, o caso é diferente. Embora Arendt não tenha concordado com todas as posições dele, as referências são sempre elogiosas, tanto à filosofia quanto ao caráter. Por isso, acreditamos que não se pode negligenciar, no contexto da obra da autora, a importância de Jaspers. Enquanto a presença de Heidegger na construção do pensamento de Arendt se apresenta como uma dura crítica, a de Jaspers se apresenta menos crítica, visto o interesse dele por política. Para os fins da nossa pesquisa, optamos por analisar, através de um paralelo entre o que Arendt escreveu sobre os dois filósofos, como a filosofia da existência repercutiu no seu pensamento, contextualizando a sua originalidade e realçando a sua autonomia.

2.2.1 Arendt e Heidegger

A posição de Arendt em relação ao pensamento de Heidegger não deve ser entendida como uma transposição, ainda que crítica, da fenomenologia existencial para a teoria política. Muito menos Arendt pode ser interpretada como se fosse um tipo de discípula, como interpreta Richard Wolin.⁵⁰ A relação entre os seus pensamentos é complexa e vem gerando muitos estudos com hipóteses e respostas diferentes. Essa questão será abordada, neste momento, através da análise de cinco textos em que ela debateu diretamente com o pensamento do filósofo.

O primeiro desses textos foi publicado em 1946: *O que é Filosofia da Existência?* e compõe o conjunto organizado por Jerome Kohn, publicado no Brasil sob o título *Compreender*. Depois, em um pequeno escrito ao mesmo tempo crítico e poético, *Heidegger, a raposa*, de 1953, seguido de *O interesse pela filosofia no recente pensamento alemão*, de 1954, no mesmo livro, e *Heidegger faz oitenta anos*, publicado em *Homens em tempos sombrios*, em 1968. Ainda na segunda parte de *Vida do espírito*, “O querer”, ela dedicou um tópico ao pensamento do autor.

Em *O que é filosofia da existência?*, Arendt inicia comentando sobre a importância da fenomenologia para a filosofia da existência. Esta foi iniciada, segundo ela, com as obras de Schelling e Kierkegaard, passando por Nietzsche e por Bergson e encontrando “clareza inédita”, na Alemanha depois da Primeira Guerra, na obra dos fenomenólogos Max Scheler, Martin

⁵⁰ Cf. WOLIN, Richard. **Los hijos de Heidegger**: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse. Traducción María Condor. Madrid: Cátedra, 2003, p. 91.

Heidegger e Karl Jaspers. A temática a que o movimento se dedicou, de acordo com o que o próprio nome indica, foi a existência (*Existenz*), cujo termo “[...] designa simplesmente o Ser (*Sein*) do homem, a despeito de todas as qualidades e capacidades que um indivíduo possa ter e que são acessíveis à investigação psicológica”.⁵¹ Se tal corrente tem como questão o ser do homem é porque procura enaltecer a concretude da existência.

A crítica dirigida a Heidegger, nesse contexto, aparece na comparação com a filosofia de Jaspers. Arendt enaltece a filosofia deste último no que diz respeito à sua concepção de existência, que trazia a comunicabilidade como fundamento. Carregava a ideia de que o ser humano nunca está isolado, mas de que só existe na “comunicação” e no reconhecimento dos outros. Dessa forma, a filosofia de Jaspers rompia com o tradicional afastamento do filósofo ante o mundo e os outros, liberando a filosofia da existência da sua preocupação egocêntrica.

A mesma avaliação não é feita da filosofia de Heidegger que, para ela, permaneceu presa aos limites da filosofia tradicional. Essa afirmação parece estranha a qualquer leitor de Heidegger, visto a intenção do autor de desconstruir a tradição. Interessante é que, mesmo que outras afirmações críticas desse texto sejam revistas, essa não foi. Na verdade, a hipótese de que Heidegger permaneceu ligado, em um sentido, à tradição que tanto tentou desconstruir é a principal crítica arendtiana. Todas as outras, como veremos, podem se compreender confluindo para essa.

Ela se baseia fundamentalmente no primeiro Heidegger e, mais precisamente, em *Ser e tempo*. Destaca o fato de o segundo volume da obra não ter sido escrito e conclui que o autor não chegou a apresentar o que realmente concebia como ontologia, mesmo que tenha exposto “[...] com coerência razoável, e apesar de todos os seus óbvios sofismas e jogos de palavras [...]”⁵² em *O que é metafísica?*, que o ser é o nada. A mudança terminológica na ontologia, realizada por Heidegger, dificultava a compreensão da ontologia, servindo como uma espécie de “fachada terminológica” que parecia fazer Heidegger mais revolucionário que Jaspers.

Ao afirmar que Jaspers era mais revolucionário que Heidegger, Arendt se referia à interpretação de que o primeiro teria rompido com o egocentrismo tradicional, enquanto o segundo não. O caminho para compreender essa afirmação é a leitura que a autora fez do *Dasein* heideggeriano. Para ela, o uso dessa terminologia não era arbitrário, consistia na intenção de poder pensar o ser humano em vários modos de ser que pudessem ser manifestos fenomenologicamente. Por trás dessa noção estava, porém, um tipo de “funcionalismo” que ela afirma, de forma inusitada, não ser muito diferente do realismo de Hobbes.

⁵¹ ARENDT, Hannah. **Compreender**, p. 192.

⁵² *Ibidem.*, p. 205.

Se o homem consiste no fato de existir, ele não é mais do que seus modos de Ser ou funções no mundo (ou na sociedade, como diria Hobbes). O funcionalismo heideggeriano e o realismo hobbesiano terminam, ambos, propondo um modelo de ser humano que diz que o homem funcionaria ainda melhor num mundo preordenado, porque então estaria “liberto” de qualquer espontaneidade.⁵³

O “funcionalismo” a que Arendt se refere pode ser compreendido considerando que o *Dasein*, como o concebeu Heidegger, seria um “amontoado” de modos de ser arbitrários, visto não haver nele uma ideia de homem.

A crítica a Heidegger foi dirigida também às concepções de *propriedade* (*Eigentlichkeit*) e de *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*) do modo de ser do *Dasein*. Para ela, a decisão do *Dasein* de ser *si-mesmo* implicava a negação da pluralidade humana, visto que se daria apenas a partir da suspensão do *ser-com*. Isto é, na antecipação da morte o *Dasein* estaria completamente suspenso da companhia dos outros.⁵⁴

Com essa compreensão de Heidegger em *O que é a filosofia da existência?*, a autora levanta a questão de que a analítica existencial apresentaria um impasse, a saber, que “[o] *Dasein* só poderia ser verdadeiramente si mesmo se pudesse recuar de seu ser-no-mundo para si mesmo, mas é isso que sua natureza nunca pode lhe permitir, e é por isso que, por sua própria natureza, ele sempre fica aquém de si mesmo”.⁵⁵

Arendt não negou, mesmo nesse contexto de crítica, que Heidegger dá importância ao *Dasein* como *ser-no-mundo* e *ser-com*. A questão era que isso contradiria a concepção de propriedade como distanciamento dos outros. Seria, segundo a autora, como se Heidegger quisesse retirar o homem da sua inexorável mundaneidade e consequente companhia dos outros, depois de tê-lo lançado nela.

No mesmo texto, encontramos também uma crítica ao comportamento político de Heidegger. A autora indaga, ironicamente, a possibilidade de levar Heidegger a sério na sua tentativa de desmontar a metafísica e repensar a ontologia, isto é, o caráter revolucionário do pensamento dele. Afirma que tanto queria ser levado a sério na sua filosofia que chega ao ponto de aderir ao nacional-socialismo. Assim, parece interpretar que a adesão ao movimento nazista

⁵³ ARENDT, Hannah. **Compreender**, p. 207.

⁵⁴ Uma leitura atenta de *Ser e tempo* nos esclarecerá que a impropriedade é, de início e na maior parte das vezes, o modo cotidiano de *ser-no-mundo*; pois, nos sendo constitutiva, é um existencial. O mesmo pode ser afirmado de todos os outros modos de existência. Todos são constitutivos do *Dasein* e, por isso, diante da finitude, não há negação de nenhum deles. A própria autora deixará perceber que interpretou Heidegger equivocadamente ao defender o contrário anos depois em *O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política*.

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 208.

tinha o interesse de materializar a sua filosofia na revolução pretendida por Hitler para a Alemanha.⁵⁶

Arendt fez, depois dos anos 1950, outra avaliação sobre a adesão de Heidegger ao nazismo, menos radical, porém sem pretender absolvê-lo. No momento em que ela escreveu *O que é a filosofia da existência?*, eles estavam sem contato, e as notícias do comportamento político do filósofo não contribuía para sanar as inquietações sobre o envolvimento dele com o nacional-socialismo. Por isso, aprimorou a sua opinião após o reencontro no início dos anos 1950, provavelmente devido a intensas conversas sobre o fato. É oportuno fazer perceber que mesmo depois do reencontro ela permanecerá com a posição de que o comportamento político de Heidegger encontrava paralelos no romantismo alemão, do qual – afirmava de forma irônica – esperava ser ele o derradeiro, além de várias outras críticas que permanecerão até o fim da vida.

Depois de retomado o diálogo, os textos de Arendt apresentam alguns aspectos menos contestadores da filosofia heideggeriana. Acreditamos que as conversas pessoais que mantiveram na sua visita à Europa depois da guerra, bem como a interlocução posterior a fizeram rever alguns aspectos da sua crítica e construir outras. Essas conversas, mais que um caráter de esclarecimento pessoal sobre o envolvimento dele com o nacional-socialismo, assumem uma perspectiva acadêmica, porque Arendt se torna, a pedido de Heidegger, revisora de algumas das suas obras para o inglês.

A reavaliação de Arendt pode ser notada a partir do texto *Interesse pela filosofia no recente pensamento filosófico europeu*, escrito logo após uma visita à França e à Alemanha em 1949. Esse momento em que ela começa por defender que a tradição de pensamento político, nascida no julgamento e condenação de Sócrates, se caracterizou pela hostilidade em relação aos assuntos públicos. Ela se refere à questão de todos os escritos políticos tradicionais terem sempre a característica de pensar a sociedade por uma perspectiva normativa ou finalista. Para Arendt, não se pensava a sociedade na sua realidade, mas como ela deveria ser. Queria dizer com isso que, desde Platão até o rompimento da tradição com Marx, aproximadamente, o que caracterizava a filosofia política era um olhar desconfiado que apenas formulava prescrições para a possível criação de um modelo de sociedade ideal.

⁵⁶ Existe uma vasta literatura sobre o comportamento político de Heidegger em relação ao nazismo. Uma das primeiras abordagens mais críticas foi feita por Vitor Farias no livro *Heidegger e o nazismo*, publicado no Brasil com tradução Sieni Maria Campos, pela editora Paz e terra. Acreditamos que a interpretação que mais se aproxima da posição de Arendt é a de François Fédier que defendeu que Heidegger elaborou uma compreensão particular de nazismo que correspondia mais a um interesse de tornar a sua filosofia orientadora do movimento que de um antissemitismo. Sobre o assunto, cf. FÉDIER, François. Voltar a ter mais decência. In: HEIDEGGER, Martin. **Escritos políticos: 1933-1966**. Tradução José Pedro de Cabrera. Lisboa: Piaget, 1997, p. 9-92

Arendt, assim como Heidegger, não poupou esforços para demonstrar o quanto a tradição ocultou experiências originárias da realidade humana. Mas também guardou o respeito em relação à mesma tradição, afinal, apesar de ter ocultado tais experiências, somente a partir dela seria possível reencontrá-las. Somente uma intensa apropriação intelectual desse fenômeno seria capaz de fazer pensar a sua superação.

Ela destaca que a abordagem da política de maneira tradicional não é um caso isolado dos filósofos, apesar de nascer daí a tradição política; na verdade, foi um modelo civilizacional. Até os cientistas políticos, afirmava ela, negligenciavam geralmente a verdade da afirmação de Pascal:

Só imaginamos Platão e Aristóteles com longas vestes de pedantes. Eram homens de sociedade que gostavam, como outros, de se divertir com seus amigos; e quando se divertiram em escrever as suas *Leis* e a sua *Política*, fizeram-no brincando. Era essa a parte menos filosófica e menos séria da sua vida [...]. Se escreveram de política, foi, de certo modo, para pôr ordem num hospício de doidos; e, se aparentaram falar dessas coisas como de um magno assunto, é porque sabiam que os doidos a quem falavam pensavam ser reis e imperadores. Punham-se em consonância com os princípios deles para lhes moderar a loucura da melhor maneira possível.⁵⁷

Essa passagem levanta a hipótese de que os filósofos nunca levaram a política muito a sério, quando se voltavam para ela, era com a intenção de garantir a própria atividade filosófica. Essa tendência inata à tradição política se modificará apenas depois das duas grandes guerras. É a partir daí, segundo Arendt, que vemos emergir um verdadeiro interesse pela política no pensamento filosófico europeu.

Para Arendt, a partir do novo filtro interpretativo, Heidegger é um autêntico representante da filosofia do pós-guerra na Alemanha. A sua importância está em ter pensado o termo *historicidade* ontologicamente e, com isso, ter abandonado a tradicional posição do filósofo como homem distante da realidade do mundo.

A implicação que ela quer destacar é que Heidegger lançou o filósofo diante dos assuntos públicos ao afirmar a sua posição relevante na filosofia do pós-guerra, mas não como aquele que vai dizer como a sociedade deveria ser e propor novos valores. É como se a posição dele rompesse com a visão objetificadora da política e implicasse um envolvimento. De acordo com Arendt, Heidegger defendia que o filósofo, como todos os outros seres humanos, deve participar inalienavelmente dos acontecimentos cotidianos.

⁵⁷ PASCAL apud ARENDT, Hannah. **Compreender**, p. 445.

Heidegger ter proposto o abandono da ideia do filósofo como homem “sábio” não quer dizer, segundo Arendt, que ele próprio não estivesse ainda vulnerável, como filósofo, a equívocos. É assim que Heidegger ainda conserva a velha hostilidade em relação ao mundo público. De fato, de acordo com Heidegger, o público tem a função de dissimular a realidade e evitar a aparição da verdade. Como podemos notar no § 27 de *Ser e tempo*, o domínio público a tudo nivela e obscurece na medida em que o *Dasein* se encontra fechado para o modo de compreensão que lhe é mais próprio; o público não contribui para que o *Dasein* se assuma como possibilidade. Não obstante, diante dessa interpretação de Arendt, poderíamos objetar-lhe que nivelar as possibilidades não significa necessariamente que não seja possível a apropriação de si-mesmo no público, no qual o ser próprio se confronta com a impessoalidade em que geralmente se vive.

A posição de Heidegger em relação ao público o mantém preso à tradição. Apesar de todo o esforço de desconstruir a metafísica, Heidegger permaneceu preso a uma forma tradicional de compreender a realidade. Afinal, como todos os filósofos da tradição, ele quis fazer da política um meio para garantir e consolidar a sua atividade filosófica. A implicação dessa postura é conceber o mundo cotidiano como algo que não contribui para que o ser humano se reconheça como tal. Nesse sentido, há em Heidegger um descompromisso com o mundo, que é danoso politicamente. Apesar disso, Arendt não nega a interpretação do autor em relação ao fato de o espaço público contemporâneo ser capaz de obscurecer a realidade humana. Afirmou que a descrição do *impessoal* em *Ser e tempo* tem uma “precisão excepcional” e uma “relevância filosófica inegável”, mas não admite, com o olhar sobre a experiência grega antiga, que isso seja algo que diga respeito ao público como tal, mas apenas à experiência da tradição.

O que aconteceu ao autor foi não ter se permitido pensar a realidade a partir dela mesma; em vez disso, assumiu o seu filosofar como critério para avaliá-la. Essa posição em relação a ele pode ser notada em *Heidegger, a raposa*, texto escrito provavelmente em 1953. É um texto pequeno e espirituoso, mas muito significativo para situarmos a interpretação da autora sobre o pensar de Heidegger. Ela inicia com a afirmação: “Heidegger fala com grande orgulho: ‘As pessoas dizem que Heidegger é uma raposa’. Eis a verdadeira história de Heidegger, a raposa.”⁵⁸ Daí por diante, utilizando a metáfora da raposa, Arendt mostra ironicamente a grandiosidade e, ao mesmo tempo, a “ingenuidade” do pensador.

Heidegger é apresentado como uma raposa que é “desprovida de astúcia” e que era alvo fácil de armadilhas. Mais que isso, essa raposa nem mesmo sabia a diferença entre uma

⁵⁸ ARENDT, Hannah. *Compreender*, p. 381.

armadilha e uma não armadilha. Mesmo tendo sido refém de várias armadilhas, decidiu fazer para si uma toca em forma de armadilha, desconsiderando que a *toca-armadilha* só servia para aprisionar a si mesmo, pois parecia ter sido construída milimetricamente para si e, por isso, ninguém que entrava ficava aprisionado. Decepcionado por não capturar nenhuma outra raposa, ela decide decorar a sua armadilha e anunciar: “Venham todos! É uma armadilha, a mais linda do mundo!”⁵⁹. Arendt afirma que, apesar de ninguém cair em tal armadilha, muitos foram visitar a raposa porque, como ela afirma, “[...] [e]ssa armadilha era a toca da nossa raposa e, se alguém queria visitá-la em casa, tinha de entrar em sua armadilha”⁶⁰. No entanto, todos saíam exceto a própria raposa que ainda se gabava dizendo: “tanta gente me visita em minha armadilha que virei a melhor raposa de todas”.⁶¹ Conclui o texto afirmando que há certa verdade nessa crença da raposa, pois ninguém conhece melhor uma armadilha que alguém que passou a vida dentro de uma.

Levando em conta que esse texto foi escrito em um período próximo de *O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política* (1954) e corresponde na biografia de Arendt ao momento em que ela tinha recentemente voltado à Alemanha, visitado Heidegger e estava estudando a tradição de pensamento ocidental, podemos afirmar que as metáforas utilizadas manifestam uma posição da autora sobre ele que será pouco modificada até o fim da vida. De maneira metafórica, precede claramente as posições que assumirá em *Heidegger faz oitenta anos*, em que o autor é caracterizado como um pensador aprisionado a um modelo de pensar consagrado na tradição que perpetuava a hostilidade entre filosofia e política, caracterizada por um desprezo ao mundo.

No texto *Heidegger faz oitenta anos*, de *Homens em tempos sombrios*, publicado provavelmente em 1969, apesar de elogios grandiosos, como o de atribuir ao autor o protagonismo da renovação do espírito pensante da época, como um “rei secreto do pensar”, tece uma dura crítica à sua filosofia.

A crítica à filosofia de Heidegger inicia de maneira mais contundente quando ela afirma que para ele a filosofia é mais do que se espantar diante do simples, seria fazer desse espanto morada. E, seguindo a lógica da hostilidade da tradição, afirma:

[...] a morada de que fala Heidegger se encontra então, metaforicamente falando, longe das casas dos homens; e qualquer tempestade que possa irromper sempre será um grau mais metafórico do que quando falamos de

⁵⁹ ARENDT, Hannah. **Compreender**, p. 382.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

tempestade da época. Comparada aos lugares do mundo, aos lugares dos assuntos humanos, a morada do pensador é um “lugar de calma”.⁶²

Esse distanciamento do mundo não significa apenas uma fragilidade do pensar da tradição, representa um perigo para a humanidade; sempre que um pensador - com exceção de poucos - decidiu se inserir nos assuntos humanos, acabou se tornando alvo fácil de ideais tirânicos.

Traçando o perfil do pensar de Heidegger, ela o toma como um caso típico na tradição, comparando-o inclusive com Platão; mas, mesmo que não atribua a adesão de Heidegger ao nazismo ao que chama de *pré-formação do caráter*, e sim a uma *deformação profissional*, não está querendo absolvê-lo nem diminuir a responsabilidade. O que parece defender é que, apesar de toda a grandiosidade de o seu pensamento, Heidegger, como outros, por seu distanciamento do mundo, se tornou inapto ao julgar.

Levando-se em conta a ruptura que o pensamento de Heidegger propõe, Arendt questiona se é legítimo falar de uma filosofia heideggeriana. Propõe que seja melhor falar do “pensar de Heidegger”, isso porque ele se esforçou bastante para desconstruir a tradição, a fim de refletir originariamente e redescobrir o passado imemorial do pensar. É o pensar, levado às últimas consequências e sem buscar qualquer resultado, que acaba por “derrubar o edifício da metafísica”. Por isso, Heidegger será decisivo para caracterizar o que seria a “fisionomia espiritual” do seu século.⁶³

A melhor forma de falar sobre quem é Heidegger naquele contexto, segundo a autora, é levar em conta que, para ele, o pensar diz respeito ao espantar-se diante do simples e de fazer aí a sua morada. Isso quer dizer que os pensadores acabam por se distanciar da realidade na medida em que se aprofundam na sua tarefa de refletir sobre um determinado fenômeno. Essa característica será tanto o aspecto de elogio quanto de crítica. Isso porque, ao mesmo tempo em que é uma qualidade peculiar aos grandes pensadores, é perigosa, pois pode consagrar um descaso com o mundo. Arendt afirma que “[...] [se mostrou] ainda um pouco pior para Heidegger do que para Platão, pois o tirano e as suas vítimas não estavam além-mar, mas em seu próprio país”.⁶⁴

Essa será a “tonalidade” da crítica a Heidegger, o descaso com o mundo onde estamos sempre na companhia dos outros. No último escrito sobre ele, que comenta a respeito da faculdade da vontade, *O querer-não-querer de Heidegger*, texto que compõe as conclusões do

⁶² ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**, p. 227.

⁶³ *Ibidem.*, p. 223.

⁶⁴ *Ibidem.*, p. 229.

segundo volume da obra *A vida do espírito*, em poucas páginas ela aborda o pensamento de Heidegger de antes e de depois da *virada (Kehre)*, mostrando alcances e limites da filosofia daquele que creditou a ela a inspiração, o debate e a revisão para a língua inglesa de parte do seu empreendimento teórico.⁶⁵

A abordagem da autora é iniciada com a afirmação de que, se lermos a obra *Nietzsche*, poderemos perceber que a reviravolta no pensamento de Heidegger tem lugar entre os volumes primeiro e segundo desse texto. A mudança de perspectiva será anunciada publicamente por Heidegger apenas na *Carta sobre o humanismo*, em que afirma que *Ser e tempo* era uma preparação para esse passo do seu pensamento.⁶⁶

A reviravolta no pensamento de Heidegger, segundo Arendt, foi dirigida ao suposto subjetivismo de *Ser e tempo* que pensava o ser a partir da abertura e transcendência do *Dasein*; agora, ao contrário, a questão seria “[...] definir o homem em termos de Ser”.⁶⁷ A autora queria expressar que nesse segundo momento ele compreendeu o pensamento em função do ser, isto é, pensar passa a ser a resposta obediente ao chamado do ser e com isso passa a não mais subjetivizar o pensamento. Outra consequência da mudança de perspectiva seria que agora, para Heidegger, os entes velam o ser. Isso implica que está na própria natureza da relação entre homem e ser o esquecimento deste segundo e daí inferimos a importância de se pensar no significado da *diferença ontológica*. A crítica de Arendt a Heidegger nesse texto em relação à virada no seu pensamento é:

O argumento crítico de Arendt é o de que a partir da *Carta sobre o Humanismo* e das reflexões heideggerianas sobre a essência da tecnologia a ação foi reduzida ao pensamento meditativo e poético, concebido como a única alternativa capaz de impedir o completo “esquecimento do Ser” nas sociedades tecnológicas avançadas.⁶⁸

Para Duarte, a autora está apontando para um caráter de descomprometimento com o mundo comum também nessa segunda fase do pensamento de Heidegger. De qualquer forma, a autora não nega a relevância da filosofia heideggeriana no que concerne, por exemplo, à técnica e à atomização da sociedade, mas aponta para a permanência do desprezo do mundo

⁶⁵ Cf. STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude**, p. 311-328.

⁶⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Introdução, tradução e notas Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p. 46-47.

⁶⁷ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 441.

⁶⁸ DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**, p. 335.

público. Por isso, acreditava Arendt, ele jamais seria capaz, como não foi, de perceber o quão prejudicial seria a ascensão do nazismo para a humanidade.

Não há em Arendt uma negação da importância do evento pressupor para a sua legitimidade a *serenidade* (*Gelassenheit*) e o *afastamento* (*Abständigkeit*), temas importantes da segunda fase da obra de Heidegger. O problema para ela era que em Heidegger havia uma inaptidão para se concretizar as vicissitudes de afastamento e aproximação sobre os eventos do mundo, porque o pensamento era a única morada dele. Para a autora, portanto, o afastamento não deve nos desconectar da realidade em si mesma, dos eventos, mas, deve ser critério para o julgamento e a ação.

Dessas posições de Arendt em relação ao pensamento de Heidegger nos textos discutidos acima, depreendemos que pelo menos dois momentos podem ser distinguidos. O primeiro se refere ao período em que os dois estavam sem contato, por conta da Guerra e representou uma fase contundentemente crítica. A avaliação principal da autora é que o autor de *Ser e tempo* desenvolveu uma filosofia descompromissada com o mundo comum. No segundo, ela revê isso, passa a considerar certo potencial mundano, isto é, para ela, agora passou a haver um caráter político na filosofia dele, mesmo que ele não tenha demonstrado em nenhuma fase do seu pensamento, interesse em desenvolver algo do tipo.

Arendt manteve, a nosso ver, uma relação crítica com Heidegger que atingia uma profundidade única, explorando, na obra dele, o que ele mesmo não deu conta. Nesse sentido, a posição de Safranski nos parece acertada:

Ao *precursor* (*Vorlaufen*) na morte ela responderá com uma filosofia do nascimento; ao solipsismo existencial da *Jemeinigkeit* ela responderá com a filosofia da pluralidade; à crítica da *decaída* (*Verfallenheit*) diante do mundo do *a gente* (*Man*) ela responderá com *amor mundi*. A *clareira* (*Lichtung*) ela responderá enobrecendo filosoficamente a coisa pública.⁶⁹

Para Safranski, Arendt agregou à filosofia heideggeriana a *mundaneidade* que lhe faltava. Por essa palavra, nesse contexto, devemos entender que ela procurou superar o que se caracterizava como uma filosofia descomprometida com a realidade. Para a nossa pesquisa é importante ressaltar a percepção desse biógrafo de Heidegger de que ela “respondeu” à crítica dele ao mundo público como lugar de decadência com uma filosofia que enfatiza o amor pelo mundo. Apesar disso, não podemos negligenciar a distância entre os autores, sobretudo em relação às implicações das duas perspectivas, visto que, como afirmou Villa, “[u]m abismo

⁶⁹ SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005, p. 178.

separa a celebração arendtiana da desvelante ação política na esfera pública da rejeição heideggeriana da ‘interpretação pública do mundo’⁷⁰ (tradução nossa), levando cada um para uma posição diferente em relação ao diagnóstico da situação contemporânea. Enquanto Heidegger tem uma posição “pessimista” em relação ao mundo, considerando ele um lugar que na maior parte das vezes é decadente, negando a maneira própria de ser do *Dasein*; Arendt, por sua vez, é “otimista”. Enxerga no mundo o lugar privilegiado onde manifestamos o *quem* que somos através da ação, isto é, iniciando coisas novas, possibilitando “acreditar no que virá”.

A interpretação de Villa aponta, de maneira geral, para os seguintes pontos de aproximação temática entre os autores: na crítica à modernidade; na compreensão da tradição como reificação; na abertura característica do *Dasein*, pensada em sua mundaneidade e contingencialidade; e, por fim, na apropriação da noção de abertura autêntica e inautêntica para o campo da política, localizando-as na hierarquia da condição humana e espacializando-as na esfera pública e privada.

Villa credits a Heidegger uma contribuição indispensável para a filosofia de Arendt. Diferentemente dessa intérprete, acreditamos que o pensamento de Arendt deve ser considerado independentemente de Heidegger e a qualquer outro autor que ela possa ter, de alguma forma, comentado e criticado. Contudo, da mesma forma como em relação a Husserl, é no estudo dessas relações que é possível aprofundar não “o quê” ela pensou, ou seja, a posição dela em relação a esse ou aquele tema; mas, antes, o “como” ela elaborou o seu pensamento. Nesse sentido, podemos afirmar que a autora dedicou a sua obra a pensar o ser humano como inalienavelmente do mundo. Não apenas um “hóspede”, que se encontra de passagem. Não se pode desvincular a vida do cuidado pelo que existia antes de nós e que deve continuar existindo para a posteridade. Essa responsabilidade que devemos assumir foi articulada por uma concepção de temporalidade que aproximou Arendt de Heidegger.

Heidegger, que durante um período foi discípulo de Husserl e se tornou um dos expoentes mais importantes do movimento fenomenológico, se dedicou a pensar o tempo de forma radicalmente diferente. A temática não era uma questão secundária, mas o fio condutor de toda a sua obra. A importância é tal que não há como escrever sobre qualquer assunto tratado por ele sem levar em conta a noção de temporalidade. A importância do tempo para a filosofia de Heidegger é indiscutível. Em *Ser e tempo*, a temporalidade é considerada o horizonte de compreensão que perpassa a questão do ser e sem a temporalidade essa compreensão não seria possível.

⁷⁰ “Un abîme sépare donc la célébration arendtienne de l’action politique dévoilante dans la sphère publique du rejet heideggerien de ‘l’interprétation publique du monde’.” VILLA, Dana R. **Arendt et Heidegger**, p. 260.

Mesmo antes de *Ser e tempo*, ele já havia tratado sobre o tema, tanto em um sentido bem próximo ao dessa obra como também por uma perspectiva historiográfica.⁷¹ Em 1915, escreveu *O conceito de tempo na ciência histórica*; em 1924, *O conceito de tempo*; e, em 1925, *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*. Após a publicação de *Ser e tempo*, a temática passa definitivamente para o centro dos escritos do autor.

Entre os textos anteriores a *Ser e tempo*, destaca-se o de 1924, que surgiu como uma conferência pronunciada para os teólogos da faculdade de Marburg, a pedido do amigo Rudolf Bultmann.⁷² *O conceito de tempo* foi para Gadamer a forma originária de *Ser e tempo*.⁷³ Em uma nota do § 54 desse livro, o próprio autor assume a relação entre os textos ao afirmar que “[a]s considerações presentes e as que haverão de seguir foram apresentadas, sob forma de tese, por ocasião de uma conferência pública em Marburgo (julho 1924) sobre o conceito de tempo”.⁷⁴

Nesse texto, é exposta uma tese que reaparece e que é largamente aprofundada na obra capital de 1927. Partindo do pressuposto de que a compreensão fenomênica do tempo necessita tomar o *Dasein* em sua possibilidade mais extrema, isto é, como *ser-para-a-morte*, Heidegger procurou mostrar em que sentido o tempo está no *Dasein* como caráter ontológico. Caracterizado como possibilidade, o *Dasein* pode se assumir como si mesmo ou viver na impessoalidade. Ao se assumir, na decisão, se antecipa a si mesmo. Disso conclui Heidegger que não se precisa mais explicar a passagem do *Dasein* no seu ser-próprio para o tempo. Afinal, para ele, “[a] caracterização ontológica do ser do adiantar-se descobridor já deixou descoberto o fenômeno do tempo no seu próprio ser. *O respectivo Dasein mesmo é (o) ‘tempo’*”.⁷⁵ (Tradução nossa).

Mais adiante no mesmo texto, Heidegger esclareceu que por na antecipação o *Dasein* ser o seu “futuro” e com isso ser propriamente, não significa que ele não seja, ao mesmo tempo, também o seu “presente” e o seu “passado”. “O *Dasein*, que em seu ser é sua possibilidade mais extrema, quer dizer, é ‘futuro’, é – enquanto é este ser – o próprio ser-passado e o próprio ser-presente. Só assim este ser é o tempo mesmo”⁷⁶.

⁷¹ Sobre *O conceito de tempo na ciência histórica*, primeiro texto de Heidegger dedicado ao tempo, afirmou Dastur: “[...] ainda estamos, aqui, muito longe da problemática que será a de *Ser e tempo*. Com efeito, trata-se ainda de uma investigação epistemológica que procura estabelecer a especificidade do conceito de tempo da ciência histórica por oposição ao das ciências físicas, a cujo exame Heidegger consagra a primeira parte da sua lição.” DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Tradução João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 26.

⁷² Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**, p. 172.

⁷³ Cf. GADAMER, Hans-Georg. **Hegel, Husserl, Heidegger**. Tradução Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 266.

⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**, p. 346.

⁷⁵ *Idem*. **El concepto de tiempo**. Traducción Jesús Adrian Escudero. Barcelona: Herder, 2008, p. 76.

⁷⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. **El concepto de tiempo**, p. 77.

De acordo com Dastur, essa posição de Heidegger tem a ver com a sua contraposição à concepção de eternidade da teologia. É que, para ele, o tempo não poderia ser inferido da eternidade, mas do tempo mesmo. A eternidade, por sua vez, surgiria da nossa experiência decaída do tempo, pois, é derivado de uma ocupação fática. O tempo como categoria filosófica não deveria ser pensada com os critérios da teologia, defendeu Heidegger na conferência, pois esta é um campo distinto e distante da filosofia. O tempo deve ser pensado a partir do ente que nós mesmos somos, porque não existimos meramente no tempo, antes, somos fundamentalmente temporais.⁷⁷ Certamente por isso, além de insistir na tese de que o *Dasein* é tempo, Heidegger tenha afirmado, “a compreensão do tempo e a investigação sobre este assunto dependerão da resposta que se dá a pergunta verdadeiramente genuína: ‘sou eu o tempo?’”⁷⁸

A resposta a essa questão foi dada, sobretudo, no contexto de *Ser e tempo*. Esta obra, pode-se afirmar, amplia a discussão e ilumina tudo o que o autor escreveu posteriormente sobre o tema. A noção de tempo em *Ser e tempo* não pode ser pensada sem levar em conta a sua intenção maior de recolocar a esquecida questão do ser. A sua proposta de uma analítica da existência é uma preparação para isso. É nesse contexto que a noção de tempo do autor deve ser compreendida na obra. Apesar de perpassar todo o texto, é na segunda parte, em que se pretende mostrar como se dá a relação do *Dasein* com a temporalidade que a questão predomina tematicamente.

No parágrafo 65 de *Ser e tempo*, Heidegger explica:

Vindo a si mesma num porvir, a decisão atualiza-se na situação. O vigor de ter sido surge do porvir e isso de tal maneira que o porvir do ter sido (melhor, do que tem sido) deixa vir a si a atualidade. Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido. Somente determinada como temporalidade é que a presença possibilita para si mesma o poder-ser toda em sentido próprio da decisão antecipadora.⁷⁹

Com essa abordagem ele está se opondo radicalmente à noção tradicional do tempo. O futuro não é aqui um ainda-não-presente, mas um modo possível de apropriação; o passado não é o que ficou para trás, nem o que trazemos na lembrança, é a aceitação da faticidade como a condição em que se estava; o presente não é uma sucessão de agoras, mas a saída em direção a *si-mesmo*. Na concepção tradicional, “os conceitos de ‘futuro’, ‘passado’ e ‘presente’ nascem, imediatamente, da compreensão imprópria de tempo”.⁸⁰ O tempo “originário”, ao qual nos

⁷⁷ Cf. DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**, p. 27-29.

⁷⁸ *Ibidem.*, p. 107.

⁷⁹ *Ibidem.*, p. 410.

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**, p. 411.

referimos só existe no *Dasein*, e, apesar disso, não corresponde a um sentido subjetivo, e assim, ele é a duração entre os dois limites que o caracterizam, o nascimento e a morte, ou seja, o tempo é finito.

Arendt pensou o ser humano a partir do princípio fenomenológico que pressupunha a coincidência entre existência e aparência. De acordo com ela, aparecemos no mundo, isto é, um para os outros, em um espaço pré-existente e constituído pelas mãos humanas, através das atividades constitutivas da condição humana. Guardada as devidas proporções, podemos afirmar que a temporalidade ocupa na compreensão arendtiana da condição humana um lugar semelhante ao da concepção de *Dasein* heideggeriano.

O tempo ocupa um lugar imprescindível nas filosofias de Husserl, Heidegger e também de Arendt. Tanto o desenvolvimento da fenomenologia transcendental quanto a fenomenologia ontológica possuem uma concepção de temporalidade que as sustenta de forma originária. As duas perspectivas se diferenciam profundamente. A primeira, como vimos, trata do tempo interno da consciência, relacionado com a teoria da intencionalidade desenvolvida por Husserl, sobretudo depois da sua guinada transcendental. A segunda diz respeito ao horizonte ontológico dado por Heidegger, em que o tempo como temporalidade é o próprio *Dasein* como ente privilegiado a quem se pode colocar a questão do ser. Isto é, para o autor de *Ser e tempo*, a discussão sobre a temporalidade é a questão fundamental do pensamento. É através do tempo que Heidegger encontrou o caminho para a analítica do ente que nós mesmos somos e para recolocar a esquecida questão do ser. Em Arendt, a temporalidade é constitutiva da condição humana, mas, diferentemente dos dois filósofos, não se restringe a uma concepção gnosiológica ou ontológica, antes a uma proposta política que defende como princípio básico o cuidado com a preservação e continuidade do mundo.⁸¹

2.2.2 Arendt e Jaspers

Karl Jaspers foi um dos mais importantes filósofos que se dedicaram ao estudo do *Dasein* e, por isso, juntamente com Heidegger, é geralmente situado na corrente que se convencionou chamar de filosofia da existência. Natural de Oldenburg, iniciou os estudos universitários em direito e depois migrou para a medicina, especializando-se em psiquiatria. Com o livro *Psicologia das visões de mundo* (1919), passou a ser professor de filosofia,

⁸¹ Tendo em vista a importância que ocupa para este trabalho, a relação entre as concepções de temporalidade dos autores será retomada no capítulo quinto.

ensinando em Heidelberg. Depois da Segunda Guerra, tornou-se um símbolo moral da resistência ao nazismo e escreveu vários textos sobre a política, sobretudo do pós-guerra.⁸²

Arendt conheceu Karl Jaspers pessoalmente por intermédio de Heidegger, provavelmente em 1926. Ele foi o seu orientador de doutorado. Os dois mantiveram um profícuo diálogo registrado em cartas, iniciado desde quando se conheceram, interrompido entre 1938 e 1947, por conta da Segunda Guerra, e depois de retomado durou até a morte dele, em 1969. A amizade e a reverência intelectual são notáveis em todos os textos que destinou ou escreveu sobre ele. Apesar de Arendt não concordar com todas as posições, podemos afirmar que, dos filósofos com os quais conviveu, foi um dos poucos de quem ela tinha uma impressão pessoal positiva.

Encontram-se na obra da autora referências diretas ao pensamento de Jaspers em cinco textos. Dois foram escritos fazendo um paralelo com a filosofia de Heidegger, *O que é Filosofia da existência?* e *O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela filosofia*. Também está em *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* a *Dedicatória a Karl Jaspers*. Os outros dois estão em *Homens em tempos sombrios*, a saber, *Karl Jaspers: uma laudatio* e *Karl Jaspers: cidadão do mundo?*

Dedicatória a Karl Jaspers (1947) abriu originalmente um pequeno livro, composto de sete pequenos ensaios de Arendt sobre a questão judaica, publicado logo após *A questão de culpa alemã*, de Jaspers. Foi a primeira publicação da autora em língua alemã depois da Segunda Guerra. Nesse texto, ressalta a situação de exilados dos judeus alemães no pós-guerra destacando que, apesar de não ser a primeira vez que isso aconteceu ao povo judeu, não era mais possível analisar esse acontecimento à luz dos mesmos critérios do passado. O contexto em que tal aconteceu naquele momento é inclassificável, se tomarmos como base as categorias políticas da tradição. O evento totalitário se transformou em uma espécie de abismo em que muitas pessoas se precipitaram.

Ela situa Jaspers entre aqueles poucos indivíduos que recuaram ante esse abismo que se abriu com o nazismo e se posicionaram com independência. Ela declarou ter aprendido com ele, nos episódios fatídicos da Segunda Guerra, “[...] uma deliberada independência de julgamento e uma distância consciente de todos os fanatismos”.⁸³ O nacionalismo dele, independente e autônomo, não cedeu aos ideais do nazismo, graças ao seu caráter “inviolável”; por isso, compara-o com Noé em sua arca, “flutuando pelos mares do mundo”.

⁸² Sobre a vida e a obra de Karl Jaspers, cf. JASPERS, Karl. **Autobiografía filosófica**. Versión Castellana de Pablo Simon. Buenos Aires: SUR, 1964.

⁸³ ARENDT, Hannah. **Compreender**, p. 241.

Os outros dois textos contidos em *Compreender* que tratam sobre a obra de Jaspers já foram citados anteriormente, quando abordamos a crítica a Heidegger. Devemos apontar agora que em *O que é a filosofia da existência?* se pode notar uma valorização do pensamento de Jaspers no que diz respeito à sua concepção de comunicabilidade, herdada, segundo Arendt, de Kant. Paradoxalmente, em *O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política*, essa caracterização se torna diferente proporcionalmente a uma revisão da posição assumida em relação ao pensamento de Heidegger.

Em *O que é a filosofia da existência?*, destacou que Jaspers, além de ser originariamente o iniciador da filosofia da existência, conseguiu romper com a filosofia tradicional, na medida em que a reconheceu como um conjunto de “estruturas mitologizantes” que atrapalham a experiência das verdadeiras questões da existência. A filosofia dele é representada por ela como um afastamento de “os becos sem saída de um fanatismo positivista ou niilista” comuns na modernidade. O pensamento de Jaspers é uma filosofia da liberdade e, justamente por essa característica, como podemos notar a seguir, rompe com a tradição:

A tarefa da filosofia é libertar o homem “do mundo ilusório do que é apenas pensável” e deixá-lo “encontrar seu caminho para a realidade”. O pensamento filosófico nunca pode contornar o fato de que a realidade é irreduzível ao que pode ser pensado; na verdade, o próprio objetivo do pensamento filosófico é “intensificar [...] o intelectualmente irreduzível”. E isso é tanto mais premente na medida em que a “realidade do pensador precede seu pensar”, e é apenas sua verdadeira liberdade que determina o que ele irá ou não irá pensar.⁸⁴

Nessa citação, referindo-se ao pensamento de Jaspers, percebemos a ênfase dada à noção de liberdade da filosofia do autor como um critério para o pensar. Ela afirmou que, para Jaspers, apesar de a realidade não ser redutível ao pensamento, a liberdade contribui para um mergulho nela. No pensamento da autora, a liberdade também ocupa um lugar fundamental. Com a discussão acerca da liberdade, como veremos nos próximos capítulos, ela pretendeu, como afirmou perceber também em Jaspers, chamar a atenção para o fato de que a liberdade é um fenômeno mundano, não sendo, de forma alguma, um problema como concebido pela tradição, que a reduziu a um atributo da vontade.

Em *O Interesse do atual pensamento filosófico europeu pela filosofia*, defendeu que o pensamento de Jaspers tem o mérito de contribuir para a eliminação de obstáculos para a construção de uma nova filosofia política, devidamente plural, e afirmou reconhecer nele “o

⁸⁴ ARENDT, Hannah. *Compreender*, p. 214.

único discípulo convicto” de Kant, considerando que este foi um dos poucos pensadores que não se rendeu completamente à hostilidade tradicional entre teoria e realidade.

Ela escreveu também o que considerava limitado no pensamento de Jaspers: “Consiste na característica filosófica de lidar com o homem no singular, ao passo que nem seria possível conceber a política se os homens não existissem no plural.”⁸⁵ Apesar dessa característica, comum em Heidegger, Jaspers teria uma filosofia menos aprisionada à tradição. Ela justifica essa posição pelo fato de ser ele um pensador que se posicionou contra a solidão filosófica: “[...] para ele a solidão se afigura ‘perniciosa’, e quer até examinar ‘todo pensamento, toda experiência, todo tema’ naquilo que ‘significam para a comunicação [...]’.”⁸⁶

Em *Homens em tempos sombrios*, Arendt dedicou dois textos a Jaspers. O primeiro deles foi um discurso que preparou para a ocasião em que ele recebeu o *Prêmio da Paz da Classe Livreira Alemã*. Ela iniciou o discurso destacando que a pessoa de Karl Jaspers era tão importante quanto a sua obra, por isso, o prêmio, acertadamente, era acompanhado de um louvor ao premiado antes que à obra. Afinal, a obra é como uma manifestação de *quem* ele é e, como tal, diz respeito aos seus atos e às suas falas.

Para justificar a *laudatio* que acompanhava o prêmio, diferenciou a subjetividade envolvida no surgimento da obra de um escritor – os aspectos criativos – da personalidade. A obra de Jaspers foi fruto de exposição pública, de ele ter tomado uma posição corajosa diante do nazismo. Para falar do caráter de Jaspers, de onde surge o fôlego da sua obra, ela compara a personalidade ao *daimon* grego, que é mais facilmente reconhecido pelos outros antes que por si mesmo, implicando assim, uma dimensão pública. E conclui que, no campo da política, “[...] a personalidade é tudo menos um assunto privado”⁸⁷, diferentemente das ciências consideradas mais objetivas, em que a personalidade do pesquisador tem menos importância que o resultado do que produz.

Jaspers, por não ceder aos ideais nazistas, resguardou o sentido da *humanitas* romana, que é explicado por ela como sendo “[...] a própria estatura da qualidade humana [...]”⁸⁸. Ele é considerado como o que restou de melhor, no sentido moral, da Europa depois da Guerra. Ela ressaltou ainda que “a *humanitas* nunca é adquirida em solidão e nunca com a oferta de sua obra ao público. Só pode ser alcançada por alguém que lançou sua vida e sua pessoa na

⁸⁵ ARENDT, Hannah. **Compreender**, p. 459.

⁸⁶ *Ibidem.*, p. 457-458.

⁸⁷ *Idem.* **Homens em tempos sombrios**, p. 68.

⁸⁸ *Ibidem.*, p. 69.

‘aventura no âmbito público’ [...]’.⁸⁹ Em consonância com o seu próprio pensamento, reporta-se a Jaspers como a um verdadeiro homem público.

Arendt realçou também o fato de Jaspers não ter partilhado do desprezo com o espaço público, comum aos intelectuais da época:

[...] nunca partilhou do preconceito generalizado das pessoas cultas de que a luz brilhante da publicidade torna todas as coisas apáticas e sem profundidade, que apenas a mediocridade se mostra bem sob ela e, portanto, o filósofo deve se manter à distância dela.⁹⁰

Ela elogiou o seu compromisso em tornar a filosofia acessível a todos, despindo-a dos seus termos técnicos, tornando-a assunto comum, destacando o que considerava uma convicção fundamental dele: a de “[...] que tanto a filosofia como a política dizem respeito a todos”.⁹¹ Enfim, o que marca a posição dela em relação à dele nesse texto é a dimensão moral presente no comportamento e, sobretudo, a sua responsabilidade com o mundo e o interesse dele de “popularizar” a filosofia, a fim de que todos tivessem acesso.

Não é diferente em *Karl Jaspers: cidadão do mundo?*, publicado primeiramente em 1957, em uma apresentação que Arendt fez do livro *A filosofia de Karl Jaspers* e que posteriormente compôs *Homens em tempos sombrios*. Ela foca na relação entre comunicabilidade e verdade do pensamento dele. Para a autora, uma das ideias principais da filosofia do autor era “[...] a ‘comunicação ilimitada’, que ao mesmo tempo significa a fé na compreensibilidade de todas as verdades e a boa vontade em revelar e ouvir como condição primária de todo intercurso humano [...]”⁹² (Grifo da autora).

A valorização da verdade no pensamento de Jaspers se torna explícita através dessa concepção. Ela firma que “[u]ma filosofia da humanidade se distingue de uma filosofia do homem pela sua insistência sobre o fato de que não o Homem falando consigo mesmo no diálogo da solidão, mas os homens falando e comunicando-se entre si habitam a Terra”.⁹³ Essa compreensão do lugar da comunicação é que propicia a ele pensar a verdade, mas também a história que está com esta relacionada. Em relação à primeira, Arendt destaca que a compreensão só existe na comunicação, que ambas se identificam. A história tem origem subjetivamente na “vontade de comunicação ilimitada” e objetivamente no “fato da compreensibilidade universal”.

⁸⁹ ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**, p. 69.

⁹⁰ *Ibidem.*, p. 68.

⁹¹ *Ibidem.*, p. 70.

⁹² *Ibidem.*, p. 78.

⁹³ *Ibidem.*, p. 82-83.

A abordagem de Jaspers em *Origem e meta da história*, apesar de manter uma relação muito próxima com a tradição filosófica, na medida em que defendia uma origem e uma meta da história, se diferenciava de Kant e Hegel porque “[e]le não crê na ‘casualidade melancólica’ da ação política e das loucuras da história registrada, nem na existência de uma astuta força secreta que dirige o homem para a sabedoria”.⁹⁴ Apesar disso, destaca a significativa influência de Kant no pensamento de Jaspers.

No livro comentado por Arendt, sem lhe negar a importância do evento Cristo, Jaspers propõe outra referência para pensarmos a história, afirmando que este não era válido para toda a humanidade, mas apenas para os cristãos. Para pensarmos uma unidade que respeitasse a diversidade, ele se propõe refletir sobre a história a partir de outro “eixo” que situa por volta de 800 e 300 antes de Cristo e afirma que “aí está o corte mais profundo da história”. Essa ruptura equivale ao fim do que considerou ser a idade mítica da humanidade. As transformações ocorridas nesse período singular da história da humanidade estão relacionadas com a decadência do mito que se transforma progressivamente em alegoria. Essa fase que Jaspers chama de *espiritualização* é o momento em que a existência humana se torna objeto de reflexão, surgindo assim a história.⁹⁵

A filosofia de Jaspers, como indica os textos comentados, foi recepcionada de forma diferente daquela de Husserl e de Heidegger. O que pode ser percebido é que Arendt e Jaspers partilhavam de convicções comuns, como a da necessidade de procurar tornar a filosofia uma atividade de todos, não apenas no sentido de generalidade, mas de comum, de dizer respeito à realidade e não a algo abstrato, puramente teórico. O fundamento disso em Jaspers estava na sua valorização da comunicabilidade; em Arendt, pode ser notado na preocupação comum com a preservação e continuidade do mundo comum.

Na tese de doutorado, Daiane Eccel argumenta que as convergências entre Arendt e Voegelin decorrem de uma aproximação com Jaspers. Ela defende que “[...] se há em Arendt alguma concepção de verdade, ela é proveniente de Jaspers e de toda a tradição de pensamento que ecoa por meio deste – incluindo Kant, Nietzsche e um claro diálogo com Heidegger”.⁹⁶ Isso está fundamentado no elogio que faz ao autor por haver uma equivalência entre verdade e diálogo no pensamento dele. Contudo, para a estudiosa a aproximação não se encerra aí,

⁹⁴ ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**, p. 84.

⁹⁵ Cf. JASPERS, Karl. **Origem y meta de la historia**. Traducción Fernando Vela. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

⁹⁶ ECCCEL, Daiane. **Entre a política e a metafísica**: filosofia política em Hannah Arendt e Eric Voegelin. 2015. 251 f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, p. 133. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/135091>>. Acessado em: 17 ago. 2016.

afirmando que possivelmente ela desenvolveu, não apenas com ele, mas também por meio dele, a noção de pluralidade, tendo em vista a importância que deu à comunicabilidade.

Partindo das referências a Jaspers nos textos de Arendt, observamos uma receptividade única, contudo não pretendemos defender que haja qualquer tipo de discipulado e apropriação. O que se destaca, de acordo com o nosso interesse, é que Arendt admirou em Jaspers a elaboração de uma filosofia mais mundana que a de seus predecessores fenomenólogos. Havia nele um compromisso com o mundo manifesto na sua concepção de verdade que não pressupunha um distanciamento da companhia dos outros, ao contrário, como se fundava na comunicabilidade, apenas no mundo ela era acessível. O debate filosófico entre eles que se seguiu por quase toda a vida indica que muito provavelmente houve contribuições mútuas que podem ter influenciado as filosofias deles.

2.3 O “método” do pensamento de Hannah Arendt

Na biografia sobre Arendt, Young-Bruehl afirmou que “[...] Arendt iniciou sua carreira editorial da mesma forma como a terminou mais de quarenta anos mais tarde – como um carrapicho sob as selas eruditas”.⁹⁷ Talvez essa citação sobre a recepção da tese de Arendt nos círculos teológicos expresse bem o problema entorno da discussão do seu método. Se o seu trabalho de doutorado, que será discutido no capítulo seguinte, não foi bem-aceito pelos especialistas de Agostinho, isso se deve, segundo a biógrafa, ao fato de ela ter feito um trabalho sobre filosofia existencial e como o pensamento de Heidegger e de Jaspers ainda não eram suficientemente conhecidos nesse meio, a abordagem dela não foi bem recepcionada. A maneira como ela procedeu na elaboração da maioria dos seus textos e não apenas em *O conceito de amor em Agostinho*, não pode ser entendida corretamente se não for levado em conta o seu legado crítico fenomenológico-existencial.

Apesar disso, esse referencial não foi à única forma da autora desenvolver o seu pensamento. Também não se pode afirmar que ela tenha assumido os mesmos procedimentos teóricos utilizados pelos seus mestres. No que diz respeito ao método fenomenológico, por ser a sua abordagem uma crítica, o caminho dela resguardou inclusive, como já discutido, significativos distanciamentos. Podemos afirmar que ela se valeu do método fenomenológico, mas não da mesma forma como Husserl nem como Heidegger.

Ao apresentar a vida e a obra de Arendt, Lafer descreveu o “método” arendtiano como

⁹⁷ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por amor ao mundo*, p. 83.

[...] 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 dos fenômenos políticos como, por exemplo, autoridade, revolução, violência, força, liberdade.⁹⁸

Contudo, não há propriamente um procedimento exclusivo sob o qual tenha elaborado a sua obra e que permita descrever o seu “método”. Pode-se afirmar, no entanto, que havia nas suas considerações princípios da fenomenologia, com distintos roteiros e discernimentos submetidos a uma contínua reavaliação. A sua forma de escrever, fiel àquilo que concebeu como o exercício próprio do pensar, nunca foi considerado definitivo, mas experimental.

Encontram-se nos seus livros modos distintos de tratar dos problemas. Essa consideração é reconhecida pelos seus estudiosos, como se pode observar na citação:

Se lermos *Homens em Tempos Sombrios*, pensamos nela como crítica literária e historiadora. Se lermos atentamente as suas *Origens do Totalitarismo*, pensamos numa historiadora política. Em *A Condição Humana*, encontramos uma filosofia política. E se considerarmos [*A Vida do Espírito*], estamos, é claro, em presença de uma filosofia sistemática.⁹⁹

Acreditamos que o evento totalitário, que motivou o seu primeiro trabalho político de fôlego é uma espécie de marco a partir do qual é possível compreender todo o seu percurso teórico. Isso se deve ao fato de que o surgimento dos regimes totalitários não ter representado para ela um simples acontecimento político. Significou uma ruptura com todo um projeto de civilização, ao qual estava implicado não apenas a política, mas a cultura, a filosofia e a ciência em geral. É em função do evento totalitário que toda a obra de Arendt pode ser unificada.

Essa defesa que há uma continuidade no pensamento da autora foi discutida por Amiel, na introdução do seu *A não filosofia de Hannah Arendt*, porém, apesar dessa constatação importante, a estudiosa deixa de tocar na importância da leitura crítica e original da fenomenologia que perpassa parte considerável da obra da pensadora. Talvez essa posição se deva a ênfase na defesa de que Arendt não pretendeu elaborar uma nova filosofia política, despida do distanciamento com o mundo comum.

Amiel interpreta que Marx deve ser visto como o interlocutor privilegiado de Arendt, em detrimento, segundo ela, de um isolamento “[...] no exame convencional das suas relações

⁹⁸ ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**, p. 239.

⁹⁹ MORGENTHAU apud AMIEL, Anne. **A não-filosofia de Hannah Arendt**: revolução e julgamento. Tradução João C. S. Duarte. Lisboa: Piaget, 2003, p. 26.

com Heidegger”.¹⁰⁰ Concordamos com a estudiosa quando afirma que há, em muitos casos, uma instrumentalização do pensamento de Arendt na leitura da relação dela com o seu antigo mestre, contudo, isso não implica que o legado crítico fenomenológico da autora possa ser considerado menos importante ao se tratar do conjunto do seu pensamento.

A maneira como Arendt lida com a temporalidade ocupou um lugar não desprezível no seu pensamento, tanto quando empreendeu uma abordagem mais fenomenológica, quanto quando uma mais histórica.¹⁰¹ No primeiro caso, em nosso ponto de vista, há uma herança existencial, contudo que não se reduz a uma releitura da perspectiva heideggeriana, ainda que, como defendeu Young-Bruehl, os dois mantenham uma atitude próxima em relação a importância do tempo para as suas obras:

Nem Heidegger nem sua aluna jamais começavam a exploração de um fenômeno ou conceito sem um reconhecimento temporal. Indagavam-se não apenas sobre os desenvolvimentos históricos, as histórias de fenômenos ou conceitos, mas fundamentalmente sobre experiências do tempo, no tempo, que residem nas fontes dos fenômenos ou conceitos.¹⁰²

Apesar da atitude em relação à importância da temporalidade seja próxima, a forma como eles concebem a mesma destoa. Portanto, onde se possa achar uma perspectiva fenomenológica e existencial na autora deve-se considerar que foi a partir de uma delimitação de conteúdo que se deu por um distanciamento tanto de Heidegger quanto de Husserl, quanto de Jaspers.

Em relação à perspectiva histórica da obra de Arendt, concorda-se com Anabella Di Pego que defende um diálogo com o pensamento de Walter Benjamin. Esta estudiosa é certamente a que mais recentemente se dedicou, na sua tese de doutorado, publicada em 2016, a um paralelo entre Arendt, Heidegger e Benjamin. No seu trabalho, defende através da relação e aproximação entre compreensão, narrativa e juízo que, para Arendt, é admissível equivaler espectador e ator, diluindo-se a dualidade da tradição e tornando possível uma nova filosofia e filosofia política de caráter pós-metafísico, em que através do juízo o pensamento permanece articulado ao mundo.

No que tange a discussão da maneira como Arendt pautou a elaboração do seu pensamento, Di Pego defendeu que a autora se aproxima do que ela chamou de perspectiva “hermenêutica crítico-fragmentária” de Benjamin. Essa convergência aconteceu na mesma

¹⁰⁰ AMIEL, Anne. **A não-filosofia de Hannah Arendt**, p. 25.

¹⁰¹ Chamamos aqui de abordagem histórica a maneira arendtiana de tratar alguns eventos como o totalitarismo, em que é a análise factual mais que a conceitual que prevalece na elaboração da argumentação.

¹⁰² YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo**, p. 427.

medida em que os dois, cada um ao seu modo, precisavam aprofundar a sua crítica a certas consequências da fenomenologia ontológica heideggeriana. Por isso, defendeu a pesquisadora, para esses dois ex-alunos, diferentemente do seu mestre Heidegger, percebe-se que,

[t]anto em Benjamin como em Arendt, encontramos uma primazia da política diante da história, que supõe ao mesmo tempo uma primazia do tempo presente como tempo-agora (*Jetztzeit*) em Benjamin ou como brecha entre o passado e o futuro em Arendt.¹⁰³ (Tradução nossa).

Assim, segundo Di Pego, essa aproximação também implica nos dois autores uma crítica à temporalidade histórica como um tempo linear e homogêneo. Desse modo, mesmo quando há em Arendt uma abordagem histórica essa não segue a concepção convencional do tempo histórico.

Adeodato, um dos primeiros estudiosos de Arendt no Brasil, por sua vez, não negligenciou o caráter crítico-fenomenológico no pensamento da autora quando buscou descrever o “método” dela, dividindo-o em três enfoques:

[...] a importância de *estabelecer distinções* na pesquisa filosófica porque só através de distinções é possível fluir o discurso do pensamento e daí compreender; o que chamaremos *fenomenologia conceitual*, ou o método de investigar através da análise etimológica e semântica de certos termos-chave; e, finalmente, a observação de fenômenos históricos passados como acontecimentos únicos que são erigidos em *exemplos* a serem seguidos ou evitados.¹⁰⁴

Essa interpretação que o pesquisador fez da maneira de Arendt produzir os seus textos é seguida da sua justificativa de que, do seu ponto de vista, é uma metodologia “frouxa” e com a qual a própria autora parece não estar comprometida, visto que “se afasta ou aproxima, a depender da distinção, do conceito em questão ou do exemplo tomado”.¹⁰⁵

O primeiro elemento que foi destacado por Adeodato diz respeito à autora acreditar que todas as doutrinas modernas passam ao largo de distinções importantes dos fenômenos sobre os quais se debruçam, para privilegiar a generalização. Assim, o primeiro aspecto do pensamento dela seria realizar distinções que contribuíssem no esclarecimento do que se estuda.

¹⁰³ “Tanto en Benjamin como en Arendt encontramos una primacía de la política frente a la historia, que supone al mismo tiempo una primacía del tiempo presente como tiempo-ahora (*Jetztzeit*) en Benjamin o como brecha entre el pasado y el futuro en Arendt.” PEGO, Anabella Di. **Política y filosofía en Hannah Arendt: el camino desde la comprensión hacia el juicio**. Buenos Aires: Biblos, 2016, p. 198.

¹⁰⁴ ADEODATO, João Maurício Leitão. **O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 101.

¹⁰⁵ ADEODATO, João Maurício Leitão. **O problema da legitimidade**, p. 101.

Contudo, vale ressaltar, que ela não acreditava nos princípios modernos da objetividade e da neutralidade. Ao contrário, defendia a indissociabilidade entre sujeito e objeto. Por isso, essa atitude metodológica não pode entendida no sentido tradicional.

A fenomenologia conceitual referida diz respeito à preocupação da autora de investigar a origem dos conceitos dos fenômenos, através de um aprofundamento filológico grego e latino. Apesar de que em algumas situações, como em *A condição humana*, ao discutir a problemática em torno da distinção entre *labor* e *work* faça referências à etimologia francesa e inglesa, além da alemã.¹⁰⁶

A análise etimológica e a distinção ocuparam um lugar indispensável para a totalidade da compreensão dela em relação à condição humana. Serviram-lhe de recursos para perceber um limite e proceder a uma crítica ao pensamento de Marx que, segundo ela, não deu conta de algumas distinções básicas das atividades humanas.¹⁰⁷ Essa característica do “método” de Arendt partia sempre do princípio de que os fenômenos políticos possuem predicados essenciais que se mostram através do sentido. Conforme Adeodato,

[a] palavra é um meio, não porque mostra completa ou definitivamente o significado de um fenômeno, mas porque revela algo de percepções passadas, sejam estas límpidas ou distorcidas. Se há termos diferentes, é porque se referem a experiências diferentes, do mesmo modo que, se palavras diferentes se tornaram sinônimas, deve haver algum motivo para a confusão.¹⁰⁸

A última dimensão do procedimento arendtiano, segundo o comentador, é a crítica aos modelos históricos. Ele destaca que o passado, nesse sentido, assume a possibilidade de “iluminar” o futuro, na medida em que evita o esquecimento dos fatos que foram grandiosamente bons ou maus. Intimamente relacionado à compreensão de história da autora, esse caráter do “método” dela reporta a que os acontecimentos históricos são fundamentalmente contingentes e, por isso, não podem ser acessados por uma perspectiva causal. Mesmo que algo acontecido agora possa contribuir para compreender o percurso até aqui, isso não implica que houve uma relação de necessidade para tal. Assim, não implicando algum modelo de filosofia da história em sentido tradicional.

Apesar de Adeodato considerar a presença da crítica fenomenológica na maneira própria de Arendt pensar e conceber a sua obra, o que mostra a sua preocupação de dar conta de todas as matrizes do pensamento dela, observa-se que ele não levou em conta um componente

¹⁰⁶ Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 98.

¹⁰⁷ Sobre a crítica de Arendt a Marx, cf. WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

¹⁰⁸ ADEODATO, João Maurício Leitão. **O problema da legitimidade**, p. 103.

indispensável. A ligação da autora a esta corrente contemporânea não se encontra apenas na assimilação crítica de alguns princípios no que se poderia chamar precariamente de método arendtiano, mas, sobretudo na importância de situar temporalmente os principais conceitos da sua teoria política.

Duarte apontou o pressuposto temporal presente em alguns aspectos do pensamento de Arendt. A forma como a autora recorre aos fenômenos políticos do passado e se refere ao futuro transcende uma abordagem historiográfica e se aproxima tão original quanto criticamente da fenomenologia e da filosofia da existência. A temporalidade ocupa um lugar indispensável na obra de Arendt. Ele chama atenção para a necessidade de compreendê-la, para uma correta interpretação da concepção de política: “Restringir-se à concepção tradicional da temporalidade implica não compreender por que Arendt transita insistentemente pelo passado em suas reflexões sobre o presente, sempre orientadas por sua preocupação para com o futuro.”¹⁰⁹

A temporalidade que pressupõe algumas das abordagens da autora se distingue do tempo histórico, pois, este último é linear e tem no Ocidente o seu ponto demarcatório no nascimento de Jesus de Nazaré, enquanto o outro tem um sentido existencial, isto é, que se funda na condição humana. Na perspectiva dela, o passado e o futuro atuam como duas “forças” que estão perenemente direcionadas para o ego. O presente não é o instante que ocorre na sequência do passado e antecedendo o futuro. Antes, é um “espaço” não localizável geograficamente, ou seja, é uma lacuna, onde passado e futuro ganham sentido na medida em que fornecem o conteúdo para o ego ser pensante. Esse “presente”, para ela, portanto, é intemporal, ainda que seja o ponto onde colidem os horizontes temporais do “já não” e do “ainda não”.

Enfim, ainda que a temporalidade como pensada por Hannah Arendt não convirja em muitos aspectos com a de Husserl e de Heidegger, podemos afirmar que ela, ao seu modo original, manteve a sua concepção na esteira da fenomenologia. A intenção dela foi concebê-la como uma experiência mundana, fundamentada na finitude e comprometida com a responsabilidade pelo mundo. A concepção dos autores foi indispensável para as suas filosofias. De maneira similar, a abordagem temporal não ocupa um lugar secundário na obra de Arendt, ao contrário representa a maneira como orientou o seu pensamento consignando os seus objetivos de resgatar do passado para o futuro a responsabilidade pelo mundo.

¹⁰⁹ DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**, p. 135.

3 A GÊNESE DA ARTICULAÇÃO ENTRE TEMPORALIDADE E RESPONSABILIDADE NA OBRA DE HANNAH ARENDT

Neste capítulo, expomos como a temporalidade começou a assumir um caráter político nas primeiras reflexões de Arendt e a se articular com a concepção de responsabilidade pelo mundo. Trata-se de analisar a tese de doutorado da autora, *Love and Saint Augustine*¹¹⁰; em seguida, o seu primeiro livro de repercussão internacional, *Origens do totalitarismo*; e a dedicação ao aprofundamento e à crítica à tradição de pensamento político e filosófico do Ocidente que marca o início da fase madura da sua obra.

3.1 O ponto de partida: o amor em Agostinho

Depois dos anos de estudos em Marburg e da passagem por Freiburg, Arendt seguiu para Heidelberg, onde produziu a tese de doutorado sobre o conceito de amor em Agostinho. Em 26 de novembro de 1928, apesar de Jaspers achar que a jovem Arendt não havia dado conta da tese como se esperava, permitiu a defesa, considerando que estava apta, porém indicando no seu relatório que ela não deveria receber uma avaliação superior a II-I (*cum laude*), isto é, nem “muito bom” (*magna cum laude*), nem “excelente” (*summa cum laude*), apenas “bom”. Ele reconhecia o potencial intelectual dela, ainda que o trabalho tivesse sido “deturpado” pelo método adotado, sem, contudo, o invalidar.¹¹¹

O trabalho de Arendt foi comentado por alguns periódicos mais importantes da Alemanha da época, como *Philosophisches Jahrbuch*, *Kantstudien*, *Gnomon*, *Deutsche Literatur-Zeitung*; todos, porém, apontavam o limite do trabalho não considerar as principais autoridades no estudo de Agostinho. Young-Bruehl defende que, se as filosofias de Heidegger e Jaspers tivessem sido mais difundidas, a avaliação poderia ter sido menos dura pelos críticos. Arendt havia desenvolvido uma reflexão baseada em esquemas da filosofia existencial, por isso renunciava explicitamente tratar Agostinho como teólogo.¹¹²

A contribuição da filosofia existencial é defendida por Young-Bruehl em uma sinopse no apêndice da sua biografia de Arendt. Ela diz que há um “[...] entrelaçamento das

¹¹⁰ Faremos uso da versão em inglês porque a portuguesa, da editora Relume-Dumara, de Alberto Pereira Dinis, é uma tradução do francês, e não do alemão.

¹¹¹ Cf. COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**. Tradução Ludovina Figueiredo. Lisboa: Piaget, 1997, p. 160.

¹¹² Cf. YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo**, p. 83.

sistematizações espaciais de Jaspers e dos enquadramentos temporais de Heidegger”.¹¹³ Laure Adler, na biografia *Nos passos de Hannah Arendt*, afirma algo similar: “[...] ela aplica ao percurso de Agostinho esquemas de pensamento emprestados de Martin Heidegger”.¹¹⁴ Contudo, não podemos deixar de considerar que essa recepção não implicava falta de originalidade. Como asseverou Correia, “[...] o emprego da linguagem e a herança dos temas de seus antigos mestres não a impediram de transpor as fronteiras e apontar novos caminhos”.¹¹⁵

As duas biógrafas e Correia se preocupam em mostrar como a tese de Arendt reverberou ao longo de toda a sua obra. Destacamos a importância da origem da existência em relação ao desaparecimento com a morte na segunda parte (“*Creator-creatura*”). Essa discussão contém embrionariamente a concepção de natalidade, que será desenvolvida posteriormente no capítulo terceiro. A relação é confirmada pelo fato de Arendt ter incluído a palavra ‘natalidade’ na revisão feita para a publicação em inglês nos anos 1960, e sobretudo pela referência a Agostinho, quando apresentou e discutiu o assunto em *A condição humana*. A terceira parte (“*Vita socialis*”), segundo Courtine-Dénamy, também foi retomada no livro, indicando que o referencial de Agostinho ocupou um lugar no diagnóstico arendtiano da contemporaneidade.¹¹⁶ No último trabalho, sobre as atividades da vida da mente, Arendt apresenta Agostinho como o primeiro filósofo que se dedicou à faculdade da vontade.

Love and Saint Augustine não é apenas o primeiro texto público de Arendt, mas deve ser considerado como o *ponto de partida* para o desenvolvimento do seu pensamento, não como definidor do que ela produziu posteriormente, como se ela tivesse sido uma filósofa agostiniana, e sim como um referencial que, entre outros, ocupou um lugar de destaque na sua produção. Tendo em vista os objetivos deste trabalho, não aprofundaremos o todo do legado agostiniano na obra de Arendt; avaliaremos neste tópico como ela relacionou o amor com o mundo em cada uma das partes, através de uma abordagem temporal.

Arendt avalia o amor em três perspectivas: o amor como desejo (*appetitus*), que se manifesta como caridade (*charitas*) ou cobiça (*cupiditas*); o amor a Deus, que se efetiva na caridade em uma relação exclusiva entre criatura e criador; e o amor como vínculo social, que tem origem na descendência do gênero humano em Adão e se plenifica em uma comunidade (cidade de Deus) fundada na fé, na redenção oportunizada por Cristo para cada indivíduo. Essas

¹¹³ YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo**, p. 428.

¹¹⁴ ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Tradução Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Revisão técnica Pedro Duarte de Andrade. Rio de Janeiro: Record, 2007, p. 91.

¹¹⁵ CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 17.

¹¹⁶ Cf. COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**, p. 164.

68três formas são pensadas a partir de temporalidades que lhes são inerentes e em relação ao mundo, como vinculadas a ele, mas tendendo para a sua transcendência.

A concepção de amor pensada no mundo e para além dele, articulada por uma abordagem temporal, é, podemos dizer, o cerne da tese de Arendt. Contudo, a temporalidade que perpassa a abordagem não corresponde exatamente ao que Agostinho concebeu como tal. É nas *Confissões*, a partir do livro XI, quando Agostinho passou a questionar sobre o que Deus fazia antes de criar todas as coisas, que se pode encontrar a concepção de temporalidade. O questionamento sobre o que fazia Deus era desprovido de sentido, visto que antes da criação nada existia, inclusive um tempo para que se pudesse dizer que durante esse período Deus fez algo. Foi a partir dessas reflexões que tentou explicar o que concebia como tempo. Definiu-o em comparação com a eternidade, em que não há passado nem futuro, apenas um presente estático: “Os Vossos anos são como um só dia, e o Vosso dia não se repete de modo que possa chamar-se quotidiano, mas é um perpétuo *hoje*, porque este Vosso *hoje* não se afasta do *amanhã*, nem sucede ao *ontem*. O vosso *hoje* é a eternidade.”¹¹⁷ (Grifos do autor).

Essa é a diferença mais fundamental entre o que Agostinho e Arendt compreenderam por temporalidade; enquanto ele revela o caráter metafísico, ela pensa a temporalidade a partir da finitude. Esse aspecto realça a concepção existencial a partir da qual ela avalia Agostinho. Porém, diferentemente de Heidegger, Arendt não atribui um lugar central para o que chamamos aqui de finitude. Na leitura de Agostinho, Arendt não salienta a importância do futuro na constituição do tempo como temporalidade, mas o passado; foi onde ela situou a experiência que propicia ao ser humano ser temporal. Nas palavras dela:

Essa posição intermediária do homem, entre o ser e o não-ser, é agora vista como um aspecto do tempo. De fato, ele é o próprio tempo. O tempo não é apenas o indicador de transiência, é ele próprio transiência. Na medida em que a vida humana deve seu aspecto de possibilidade positiva unicamente ao seu passado, a memória torna-se a real possibilidade de manter-se no passado e de conter a transiência. Isso é porque na memória o passado não é puro passado (não apenas “não ser mais”), mas o passado está “presente” como presente.¹¹⁸ (Tradução nossa).

¹¹⁷ AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 24 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 278.

¹¹⁸ “This in-between position of man, between being and non-being, is now viewed essentially as a matter of time. Indeed, it is time itself. Time is not only the index of transience—time itself is transience. Insofar as human life owes its possibly positive aspect to its past alone, memory becomes the real possibility of holding on to the past and of arresting transience. This is because in memory the past is not pure past (not just “no longer being”), but the past is “presented” as present.” Cf. ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Edited and with an interpretive essay by Joanna Vecchiarelli Sott and Judith Chelius Stark. Chicago: Chicago Press, 1996, p. 87.

Ela pensa o ser humano no intervalo temporal que é a existência. Nesta, o que prevalece é a condição de “morriviventes”, isto é, a vida é um lapso da existência. Em *Diário filosófico*, afirmou que a existência é *pura presença* e dela surge o tempo, por isso defende que “[...] a chamada temporalidade da nossa vida, se tem de significar algo mais que a nossa mortalidade, que por sua vez não se relaciona necessariamente com o tempo, não é outra coisa senão a forma de nos prometer a vida.”¹¹⁹ (Tradução nossa).

Ainda que haja uma relevância do passado na estruturação da temporalidade, não significa, em nosso ponto de vista, que haja no pensamento dela algum tipo de determinação do passado sobre a temporalidade. A temporalidade consiste em nos projetar para a própria vida, no presente. Na continuação, destaca que o futuro e o passado tendem a devorar o presente, por isso a necessidade de não esquecer que a existência se dá como temporalidade, isto é, como presença. Isso indica a posição de que é o presente que, na temporalidade, caracteriza a totalidade constituinte do ser humano.

Agostinho iniciou uma reflexão sobre o tempo questionando o seu estatuto ontológico, perguntando como se pode afirmar que o passado e o futuro existem, visto que o último ainda não é e o primeiro não é ainda. Partindo dessa constatação, apresentou o que considerava ser uma terminologia mais adequada para o tempo: “Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras.”¹²⁰ Em seguida, debatendo com a filosofia grega, mostra que o tempo não é e não pode ser medido pelo movimento de um astro, como o sol, nem dos astros em geral, ou mesmo do movimento dos corpos: “O tempo não é o movimento dos corpos”.¹²¹ O tempo é uma distensão:

Pareceu-me que o tempo não é outra coisa senão distensão, mas de que coisa o seja, ignoro. Seria para admirar que não fosse a da própria alma. Portanto, disse-me, eu Vo-lo suplico, meu Deus, que coisa meço eu, quando declaro indeterminadamente: “este tempo é mais longo que aquele”, ou quando digo determinadamente: “este é duplo daquele outro”? Sei perfeitamente que meço o tempo, mas não o futuro porque ainda não existe. Também não avalio o presente pois não tem extensão, nem o passado, que não existe. Que meço então? O tempo que presentemente decorre e não o que já passou?¹²²

¹¹⁹ “[...] la llamada temporalidad de nuestra vida, si ha de significar algo más que nuestra mortalidad, que a su vez no se relaciona necesariamente con el tiempo, no es otra cosa que la forma de prometernos la vida.” Cf. ARENDT, Hannah. *Diário filosófico*: 1950-1973. Traducción Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006, p. 9.

¹²⁰ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 284.

¹²¹ Cf. *Ibidem.*, p. 289.

¹²² Cf. *Ibidem.*, p. 290.

Por essa lógica, então, defende que não existe passado ou futuro longo, mas o que existe é uma “*longa expectativa do futuro*” e uma “*longa lembrança do passado*”.¹²³ A preocupação é metafísica e se funda em uma concepção de eternidade – o Deus cristão –, ainda que de maneira distinta daquela que prevalecia na sua época, que de modo geral concebia o tempo relacionado ao movimento dos corpos.

Ainda quando ambos enfatizem o presente, a direção da temporalidade em Arendt é diferente daquela em Agostinho. Nele a direção é do futuro para o passado: o futuro segue para o presente e este para o passado, mesmo que futuro e passado só existam na memória, presentes no espírito. Nela futuro e passado apontam um para o outro, gerando um choque em que se encontra o “lugar” do ego pensante que ao mesmo tempo é o que possibilita o futuro e o passado.

A concepção de mundo é dupla em Agostinho. Em primeiro lugar, é a questão dos cosmos, identificada com a abordagem grega da questão do ser, e, em segundo lugar, é “coisa criada”, isto é, o lugar a partir do qual é constituído o ser humano e, por isso, indissociável dele. A partir dessa leitura, Arendt fundamenta uma noção de ser-no-mundo. Similarmente a Heidegger, identifica que a condição mundana é decadente em Agostinho, precisando ser ultrapassada. Essa atitude corresponde a uma opção por Deus que, de maneira singular, suspende o homem do mundo, aproximando-o do seu criador pela experiência do amor. Contudo, essa relação coloca um problema para o pensamento de Agostinho. Vista a importância do amor ao próximo e na medida em que o ser-no-mundo é também ser-com os outros, o afastamento do mundo significa também um isolamento do próximo.

Apesar de a problemática preponderante da tese ser como é possível o amor ao próximo em Agostinho, na primeira parte, o amor é apresentado como desejo (*appetitus*) e, portanto, é sempre dirigido pelo anseio de possuir algo que não tem. Como tal, essa forma de amor está sempre direcionada para fora, para algo externo em relação àquele que ama. O objeto amado é o que determina o desejo, isto é, este último só existe em uma relação com o que é desejado. Este é para aquele que deseja um bem que se apresenta, nesse caso, como fim (*telos*), ou seja, algo que se deseja por si mesmo, independente de outros objetos e que tem a ver com o que se concebe como melhor para si, isto é, a “felicidade”. Assim, o sentido temporal relacionado nesse caso é o futuro, pois, no desejo aspira-se algo que *ainda não* se possui, a sua “razão de ser” está, portanto, no porvir.

¹²³ AGOSTINHO. *Confissões*, p. 293.

O que caracteriza essa forma do amor é não possuir o objeto de desejo, pois, na satisfação ou na frustração definitiva ele se extingue. Contudo, na satisfação, o amor pode ser transformado no medo de perder, mantendo-se ainda ligado ao futuro, como afirmou:

Enquanto nós desejamos coisas temporais, estamos permanentemente sob esta ameaça, e nosso medo de perder sempre corresponde ao nosso desejo de ter. Os bens temporais originam-se e perecem independentemente do homem, que está ligado a ele pelo seu desejo. Constantemente ligado pelo desejo e pelo medo de um futuro cheio de incertezas, tiramos de cada momento presente a sua calma, a sua importância intrínseca, que nós somos incapazes de desfrutar.¹²⁴ (Tradução nossa).

Essa citação sugere a fugacidade que é relacionada às coisas temporais e que constrange o presente, ora por não possuir o que se deseja, ora pelo medo de perdê-lo. Certamente por isso, Agostinho, segundo Arendt, chama atenção que o desejo deve estar voltado para algo que não seja ameaçado pela possibilidade da perda. Isso aparece como um aparente paradoxo, visto que a morte parece impossibilitar uma posse segura de qualquer coisa. Tudo o que temos conhecimento e podemos desejar parece estar submetido ao tempo e, portanto, à perecibilidade. A morte aparece como uma limitação radical desde as primeiras páginas da tese, mas, nesse contexto, como se verá, como algo que deve ser transcendido.

O futuro, que é o sentido próprio do *appetitus*, é uma ameaça constante para si mesmo no presente, porque é um *ainda-não* que pode vir a pôr fim ao desejo, antes mesmo de realizá-lo. Por isso, a proposição de Agostinho é que o desejo da felicidade deve equivaler à busca da eternidade como bem absoluto, isto é, a um presente que não está submetido à morte. Arendt chega a essa conclusão sem explicações mais detidas, de tal modo que pressupõe do leitor um conhecimento prévio do bispo de Hipona. Considerando a temporalidade das coisas mundanas, é a felicidade que não se acaba a que o amor deve ser dirigido legitimamente. Desse modo, o bem ao qual essa forma de amor ama é a vida eterna, e não às coisas perecíveis:

A vida é o bem que nós deveríamos procurar, a saber, a verdade da vida, que é o mesmo que Ser e, portanto, dura para sempre. Esse bem, que não é obtido na Terra, é projetado para a eternidade e assim se torna novamente o que está lançado para fora. Para o homem, a eternidade está no futuro, e esse fato, do

¹²⁴ “So long as we desire temporal things, we are constantly under this threat, and our fear of losing always corresponds to our desire to have. Temporal goods originate and perish independently of man, who is tied to them by his desire. Constantly bound by craving and fear to a future full of uncertainties, we strip each present moment of its calm, its intrinsic import, which we are unable to enjoy”. Cf. ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**, p. 10.

ponto de vista da eternidade, é uma clara contradição em termos.¹²⁵ (Tradução nossa).

É para a vida plenamente feliz que o amor à eternidade aponta e a que o desejo deve ser dirigido. Como na relação do amor com a coisa amada é esta última que determina o primeiro, então, ao amar a vida eterna, o que ama passa a ser determinado por ela. É dessa forma que Agostinho parece responder à aparente incongruência do amor como desejo. Arendt ainda mostra a superação dessa dificuldade através da diferenciação entre o amor como cobiça (*cupiditas*) – voltado para o que é corruptível – e o amor como caridade (*charitas*) – direcionado para a vida eterna. Isto é, o amor da vida eterna se diferencia das outras formas de desejo. Enfim, é através da caridade que a vida mortal daquele que ama pode se tornar plena por antecipação.

A caridade “desprende” o homem do mundo e do tempo a que está submetido, pois, através do desejo, ela o projeta para a eternidade. Portanto, ao amar, a eternidade já participa dela por antecipação. Essa projeção, no entanto, ao contrário do que pode parecer, não é para fora. A busca da eternidade se dá através de um autoconhecimento que conduz paradoxalmente ao esquecimento de si como entidade mundana e mortal, mesmo que sem retirá-lo fisicamente do mundo. Como afirmou,

[e]le só pode antecipar a sua essência ao aspirar à eternidade, e *será* só quando finalmente realizá-la e desfrutar (*frui*) dela. O tipo certo de amor-próprio (*amor sui*) não ama o presente próprio, que vai morrer, mas o que o fará viver para sempre. Quando o homem começa a procurar a sua essência própria nesta vida presente, ele primeiro descobre que está condenado a morrer e que é mutável (*mutabilis*). Ele encontra a sua existência em vez da sua essência, e a existência é precária.¹²⁶ (Tradução nossa).

Na caridade, o ser humano permanece ligado a Deus, antecipando a vida eterna, através da *fruição*, isto é, do gozo antecipado da eternidade. O problema, como colocado há pouco, é que essa retirada para si em busca de Deus é também aparentemente caracterizada pela ausência dos outros, que pertencem ao mundo.

¹²⁵ “Life is the good we ought to seek, namely true life, which is the same as Being and therefore endures forever. This good, which is not to be obtained on earth, is projected into eternity and thus becomes again that which lies ahead from outside. For man, eternity is the future, and this fact, seen from the viewpoint of eternity, is of course a contradiction in terms.” ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**, p. 16.

¹²⁶ “He can only anticipate his essence by striving for eternity, and he will be only when he finally holds and enjoys (*frui*) it. The right kind of self-love (*amor sui*) does not love the present self that is going to die but that which will make him live forever. When man begins to search for his essential self in this present life, he first discovers that he is doomed to die and that he is changeable (*mutabilis*). He finds existence instead of essence, and existence is unreliable”. ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**, p. 26.

Na medida em que Agostinho, quando fala da busca e do amor a si, pensa nos termos do ideal de autarquia e auto-suficiência, não pode chegar a um ideal de isolamento absoluto e independência do indivíduo de tudo “fora” deste si sob o qual o eu não tem poder. E este “fora” não inclui só meus próximos, mas também meu próprio corpo. Isto é uma alienação do mundo, a qual é muito mais radical do que qualquer possível plano ou pedido no cristianismo ortodoxo.¹²⁷ (Tradução nossa).

Arendt afirmou, nesse contexto, que é o amor à eternidade e a sua fruição que passa a ordenar o mundo para aquele que faz a experiência. É o futuro, nesse caso, o desejo do futuro, que determina o presente, que dá nova ordem ao mundo. O próximo permanece ao lado, ao mesmo nível do si mesmo que busca em si a Deus; está no mundo ordenado, pelo fato de também poder fruir com o outro da eternidade. A condição de próximo, nesse contexto, se fundamenta no fato de o outro também poder experimentar previamente a Deus pelo amor. Assim, o amor que lhe é dirigido é como a si mesmo e na mesma medida difere inteiramente do amor como desejo.

Na segunda parte do trabalho, Arendt propõe inicialmente uma retomada da primeira, tendo em vista que o amor ao próximo foi colocado em segundo plano, então, agora pretende retomar a compreensão do amor como desejo, para poder, a partir daí, explicar como se funda essa outra forma de amor em Agostinho. Antes disso, porém, ela se dedica a demonstrar que o objeto do desejo é algo que, de alguma maneira, é conhecido, pois, de acordo com Agostinho, não se pode desejar o que não se tem alguma forma de conhecimento. Desse modo, apesar de direcionado para o futuro, o desejo não exclui a importância do passado; ao contrário, na afirmação da necessidade do conhecimento, pressupõe-no e o assume como parte primordial do desejo.

Com a interpretação de que o amor como desejo também é determinado pelo passado, ainda que o futuro seja o seu sentido temporal, Arendt situa o seu objeto de reflexão entre o passado e o futuro. Ela pensa o amor como desejo em Agostinho como sendo pressionado para o futuro pelo passado, pois, a importância da recordação para a eternidade não significa um aprisionamento ao passado, mas antes, uma pulsão para o futuro. Este último, por sua vez, está remetido para o passado porque não haveria o desejo pela eternidade sem um conhecimento prévio. Assim, observamos que passado e futuro confluem para o presente.

¹²⁷ “To the extent that Augustine, when speaking of the quest for and the love of self, thinks in terms of the ideal of autarchy and self-sufficiency, he cannot but arrive at an ideal of absolute isolation and independence of the individual from everything ‘outside’ this self over which the self has no power. And this ‘outside’ includes not only my ‘neighbors’ but also my own body. This is an alienation from the world, which is much more radical than anything requested or even possible in orthodox Christianity.” ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**, p. 41.

É preciso levar em conta que o passado a que se refere Agostinho, nesse contexto, não é mundano. Na verdade, ele se refere a algo que está além da vida, ele faz referência àquilo que é a nossa origem, ou seja, a algo que precede a tudo o que é terrestre e temporal. Este, não é vivido, é um tipo especial de memória, uma recordação da eternidade. A rememoração da vida feliz na eternidade está relacionada com a conhecida passagem de Agostinho que afirma que a alma só descansará quando retornar para Deus.¹²⁸ Portanto, através dessa concepção, a criatura permanece ligada ao criador pela sua origem. Essa origem é a que a criatura deseja no seu futuro e é equivalente ao seu criador. Vejamos:

Tal como o desejo, o esforço pela “vida feliz” deriva o seu sentido da memória que recorda dela, contudo vagamente, de uma região transcendente, por isso a criatura na sua condição de criado deriva o seu sentido de significação de uma fonte que precede a sua criação, que é do Criador que o fez.¹²⁹ (Tradução nossa).

O caráter existencial dessa análise de Arendt pode ser percebido na medida em que equipara Deus ao ser do próprio homem, como afirmou: “O ‘regresso a Deus’ é, na verdade, o único caminho pelo qual uma coisa criada pode ‘regressar para si’”¹³⁰ (Tradução nossa). Ou seja, é essa ligação retrospectiva com Deus que caracteriza a relação com o passado, como desejo da eternidade. O que torna possível a experiência prévia da eternidade é que o passado, concebido como um tipo de memória e o futuro concebido como espera da vida plena se tornam em presente, pois a eternidade é concebida como um eterno presente.

Nessa segunda parte, Arendt enfatiza a relação com a origem como indispensável para a constituição do amor. Mesmo que o amor tenha a sua direção apontada para a felicidade, esta apenas pode ser garantida por algo que possibilita o futuro. É dessa maneira, através da rememoração do passado originário da vida feliz (eternidade), que a criatura permanece ligada ao seu criador. Essa relação é, segundo Arendt, mais fundamental e profunda do que o sentido temporal futuro próprio ao amor.

O que determina o ente é a sua origem, porque na morte se reencontrará com ela, com o seu criador. A vida é considerada o intervalo entre o nascimento e a morte, ela se desenrola

¹²⁸ Cf. AGOSTINHO. **Confissões**, p. 23.

¹²⁹ “Just as desire, striving for the ‘happy life,’ derives its meaning from a memory that recalls it, however vaguely, from a transcendent region, so the creature in its createdness derives its sense of meaningfulness from a source that precedes its creation, that is, from the Maker who made it”. ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**. Edited and with an interpretive essay by Joanna Vecchiarelli Sott and Judith Chelius Stark. Chicago: Chicago Press, 1996, p. 50.

¹³⁰ “[...] to ‘return to God’ is actually the only way in which a created thing can ‘return to itself.’” ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**, p. 51.

no mundo do *ainda-não* para o *já-não*. Arendt insiste em destacar o caráter duplo da morte que, ao mesmo tempo em que pode ser anulação da vida, é também, enquanto fim que é remetido a um início, uma espécie de continuidade da vida.

A autora se preocupa em situar o amor entre a recordação e a expectativa da eternidade, prioriza a primeira como sendo a estrutura originária do ser da criatura. Não é a morte, ou a finitude, por conseguinte, que definiria o modo próprio de ser. Na analítica do conceito de amor de Agostinho, a origem se manifesta como o que determina a existência, ainda que esta última esteja sempre remetida para a morte. Contudo, a possibilidade de se apropriar de si através da fruição antecipada da eternidade apenas se torna possível por uma opção. É preciso que o homem eleja a caridade e, dessa forma, escolha no presente renunciar a si mesmo enquanto mundano e temporal e ao desejo (como concupiscência) das coisas perecíveis para se assumir como criatura em relação ao seu criador. Porém, mesmo essa alternativa, depende antes de uma escolha antecipada de Deus. Como podemos notar,

[e]ssa atualização divina da relação do homem é a ‘escolha para fora do mundo’ (*electia ex mundi*). É a verdadeira ‘graça de Deus’. A graça de Deus permite ao homem regressar para o seu próprio ser, predeterminado no seu ‘regresso’, e se esse ser vem de Deus (se de fato vem de Deus), é possibilitado ‘viver de acordo com Deus’ (*secundum Deum vivere*).¹³¹(Tradução nossa).

É a partir dessa relação com Deus que pressupõe a graça que, segundo Arendt, é possível compreender o lugar do amor ao próximo no pensamento agostiniano. Ela é fruto inexorável da caridade, portanto, em primeiro lugar implica amar o outro como a Deus e, em segundo lugar, como a si mesmo. Dessa forma, como o amor a Deus significa uma renúncia de si que lhe retira do mundo, exclui amar o outro por qualquer atributo mundano. Ama-se o próximo na relação com Deus como a sua criatura, isto é, indistintamente. Em seguida, na outra forma de manifestação desse amor, pressupõe-se que uma justa compreensão do outro só é possível na compreensão de si mesmo na relação com Deus. Amar o outro como a si significa amar a possibilidade de eternidade contida nele como em mim.

A maneira como Arendt responde ao problema que levantou em relação ao amor ao próximo em Agostinho não o conduz a um lugar privilegiado. Por isso, ela inicia a terceira parte, questionando a importância que ele deu a essa forma de amor, visto que a relação com

¹³¹ “This divine actualization of the man’s relationship is the ‘choice out of the world’ (*electia ex mundo*). It is the true ‘grace of God.’ The grace of God enables man to turn to his own being, prescribed in ‘the return,’ and if this being is from God (if indeed it is God), it is the ability to ‘live in accord with God’ (*secundum Deum vivere*).” ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**, p. 78.

Deus pressupõe um afastamento do mundo que isola o indivíduo dos outros. O que ela destaca nessa parte do trabalho é pensar como se funda a sociedade em Agostinho e justificar como é possível a criatura, isolada do mundo, na relação com Deus, amar o próximo, como ordenava a lei de divina.

Arendt analisa como a pertença à sociedade pode ser percebida na relação do homem com Deus, isto é, a partir da relação da criatura com o seu criador. O amor, por essa perspectiva, remete à origem de cada um, isto é, à eternidade. Por isso, o amor ao próximo se revela a partir da fé na redenção proporcionada por Cristo e, nesse caso, está ligada a um fato histórico. É esta que reúne a todos os que creem em uma comunidade de crentes. Além disso, tem como características principais, em primeiro lugar não estar fundada no mundo e, em segundo, requerer o homem por inteiro. Como podemos notar,

[a] morte retentora de Cristo não redimiu um indivíduo, mas o mundo inteiro (*mundus*), compreendido como o mundo do homem. Porém, a fé pode isolar o indivíduo, o objeto da fé (redenção de Cristo) veio a um dado mundo e, portanto, a uma dada comunidade.¹³² (Tradução nossa).

Arendt afirma que, segundo Agostinho, a redenção que funda uma comunidade dos crentes para aqueles que creem se dá a partir de um mundo previamente existente. Esse outro encontra a sua fundamentação em outro fato histórico, que é a descendência comum do gênero humano a Adão.

Essa descendência comum nos iguala, nos faz, como afirmou Arendt, ser-com e ser-para os outros. Contudo, ela está fundada no pecado original. A igualdade referida é, portanto, o fato de todos participarmos do pecado. Essa igualdade não pode ser suprimida, visto que ela é o que nos faz mundanos e temporais, contudo, salienta Arendt, é possível dar a ela um novo sentido.

A comunidade dos homens, portanto, se caracteriza por provir da descendência comum a Adão, por ser anterior a cidade de Deus, por ser histórica e por ter natureza pecadora. A vida em sociedade, nesse sentido, se funda historicamente, isto é, mundana e temporalmente na descendência comum do gênero humano devida a Adão. Não é, portanto, ao homem, enquanto [na qualidade de] indivíduo, a que essa pertença se funda. Esta última, porém, é anterior à primeira, pois aquela só é possível como transcendência desta. O amor, também aqui, se manifesta como pertença.

¹³² “The redeeming death of Christ did not redeem an individual but the whole world (*mundus*), understood as the man-made world. However faith may isolate the individual, the object of faith (redemption by Christ) has come into a given world and thus into a given community.” ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**, p. 99.

O amor que liga os homens na sua relação com Deus, mesmo que este se dê por via que desprende o homem do mundo, se reporta à copertença que está fundada no pecado original e que se aplica identicamente a todos os homens; como afirmou Arendt, “[n]a comunidade da nova sociedade a raça humana se dissolve nos seus muitos indivíduos. Então, a raça humana como tal não está em perigo, mas sim cada indivíduo”¹³³ (Tradução nossa). O que se torna claro nessa terceira análise de Arendt sobre o amor é que é como vínculo social que o amor encontra a sua relevância maior no pensamento de Agostinho; contudo, não como indivíduo na relação com Deus, mas como entidade histórica e temporal que descende de Adão.

A vida social é interpretada por Arendt em uma posição em que o passado e o futuro estão em relação a ela de forma especial no pensamento de Agostinho. Entretanto, ela realiza isso a partir de uma concepção temporal que não é a de Agostinho, nem a linear do tempo histórico. O que interessa no contexto de entender a origem da articulação entre temporalidade e responsabilidade é como Arendt estruturou o seu pensamento nesse contexto, articulando o amor ao passado, como memória da origem, ou como futuro, expectativa da eternidade. Ainda que não haja uma natureza que determine a humanidade do ser humano, a partir da qual se possa defender que viver em comunidade é algo natural, a análise da temporalidade do amor em Agostinho mostra que é na existência que se pode encontrar o fundamento da nossa pertença.

A temporalidade do amor como uma experiência existencial do ser humano que se realiza no mundo é a chave de compreensão do que ela compreende por responsabilidade pelo mundo. Acreditamos que se encontra nesse trabalho esboçada a origem da articulação entre temporalidade e responsabilidade na experiência da condição humana. Por essa concepção ela compreendeu, diferentemente de Agostinho, que o ser humano deve encontrar as suas “raízes” no mundo, valorizá-lo, cuidar dele. De acordo com ela, não somos entidades que pertencem originalmente à eternidade, nós pertencemos ao mundo e como tal a nossa atenção deve se voltar para ele. A sua abordagem sobre o assunto não corresponde a uma assimilação do que foi pensado por Agostinho, mas como veremos no último tópico deste capítulo, como uma resignificação.

Arendt quando precisou fazer uso da concepção de temporalidade e responsabilidade se valeu em muitos aspectos da terminologia agostiniana. Foi certamente partindo desse filósofo que ela interpretou que o presente existe como um espaço de reflexão, que chamou, como fez ele, de *nunc stans*, e o compreendeu como uma brecha, situada entre o que chamou de o “já-

¹³³ “In the community of the new society the human race dissolves into its many individuals. Hence, the human race as such is not in danger, but every individual is”. ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**, p. 111.

não” e o “ainda-não” do presente e que no seu pensamento implica em assumir uma posição de responsabilidade com o mundo.

3.2 Totalitarismo e temporalidade

“O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?”¹³⁴

Esses questionamentos foram feitos por Hannah Arendt no prefácio da última parte de *Origens do totalitarismo*, em que ela, depois de discorrer longamente sobre o antissemitismo e o imperialismo, se dedicou especificamente a analisar o totalitarismo. Indicam não apenas a situação de assombro em que ela se encontrava ao tomar notícia da existência dos campos de concentração, mas também o que orientou ela por toda a produção, compreender como o que parecia racionalmente impossível foi possível. Não obstante, a sua história intelectual não começou aqui, e sim muitos anos antes, na Alemanha, quando depois do seu doutorado começou a escrever sobre a condição judaica.

Arendt publicou a sua tese de doutorado em 1928 e pouco tempo depois se dedicou a escrever um livro que só foi concluído e publicado anos depois, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*. Este livro retrata do percurso de Rahel Varnhagen (1771-1833), filha de um joalheiro judeu que procurou a todo custo ser assimilada à vida cultural da Alemanha da sua época, envolvendo-se com vários homens não judeus até conseguir se casar e batizar. No intuito de ser assimilada, ela dirigiu um salão em Berlin que era frequentado por personalidades notórias da sua época, tais como Schleiermacher, Schlegel e Von Humboldt. A conciliação com a sua origem foi assumida apenas no leito de morte, quando afirmou: “O que foi, para mim, durante tanto tempo, na minha vida, a vergonha extrema, o sofrimento e a desgraça mais amargos, ter nascido judia, doravante não quereria, por nada no mundo, renunciar a isso.”¹³⁵

Ela iniciou a escrever sobre a política nesse período, intensificando quando passou a ser refugiada na França, trabalhando com o sionismo.¹³⁶ Com exceção do texto do seu doutoramento, podemos afirmar que as preocupações iniciais dela diziam respeito à condição

¹³⁴ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 339-340.

¹³⁵ *Idem*. **Rahel Varnhagen**: a vida de uma judia alemã na época do romantismo. Trad. de Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 15.

¹³⁶ O conjunto dos escritos de Arendt, desse período e posteriores, relacionados ao judaísmo, foi publicado recentemente no Brasil. Cf. ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos**. Tradução Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarilys, 2016.

judaica e, por isso não se deve perder de vista que foi como uma intelectual judia que ingressou na discussão política.

Assim, a carreira de Arendt não começou com a publicação de *Origens do totalitarismo*; porém, sem dúvida, foi ela que a consagrou como autora respeitada internacionalmente na teoria política, pelo caráter inovador do que abordava. O totalitarismo, para ela, surgiu durante a crise do século XIX quando as classes foram substituídas pelas massas e, da mesma forma, os sistemas partidários. Uma das suas características mais importantes foi o movimento em que se transferiu progressivamente o poder do exército para a polícia e, ao mesmo tempo, se estabeleceu uma política visando ao domínio mundial, implicando a substituição da lei pelo terror. Este é apresentado como sendo a natureza do regime totalitário que, em nada, pode ser pensado pelas categorias tradicionais.

Essa forma inédita de governo tem a intenção de extinguir toda a possibilidade da ação verdadeiramente política, substituindo-a pelo curso da natureza ou da história, privando o ser humano da sua liberdade e o concebendo a partir de um único modelo. Por isso, ela afirma que o “perfeito governo totalitário” é o lugar

[...] onde todos os homens tornaram-se Um-Só-Homem, onde toda ação visa à aceleração do movimento da natureza ou da história, onde cada ato é a execução de uma sentença de morte que a Natureza ou a História já pronunciou, isto é, sob condições nas quais se pode ter plena certeza de que o terror manterá o movimento em constante atividade [...].¹³⁷

O livro faz referência a um vasto material histórico e literário, justamente no momento em que a Guerra Fria estava se desenrolando e colocava sob suspense a possibilidade de outra grande guerra. Certamente por isso, foi tão bem recepcionado, apesar de não isento de críticas e de polêmicas, tão comuns à maioria dos textos dela.¹³⁸

Origens do totalitarismo começou a ser escrito no final da Segunda Guerra, por volta dos anos de 1944/1945, portanto foi resultado de notícias e documentos inéditos que começavam a chegar da Europa. É um dos primeiros textos de fôlego sobre o assunto, porém quem procurou nele uma história encadeada dos fatos certamente se frustrou, pois representa

¹³⁷ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p. 519.

¹³⁸ Uma dessas críticas foi a de Robert Orr que, ao comentar a obra, afirmou que “o livro de Hannah Arendt, vasto e bem conhecido, mostra que existe interesse suficientemente grande por uma obra que faz considerações morais bem informadas sobre as misérias de nosso tempo – e lhes atribui origens”. Cf. CRESPIGNY, Anthony de; CRONIN, Jeremy (Orgs.). **Ideologias políticas**. Tradução Sergio Duarte. Brasília: UnB, 1981, p. 116.

mais uma tentativa consternada de compreender do que um levantamento historiográfico dos acontecimentos que levaram a Europa ao totalitarismo.

Arendt não pretendeu negar o caráter peculiar da concepção da obra, tanto que a escolha do título a remeteu a um problema, pois inicialmente intencionava colocar um nome que expressasse melhor a posição dela, de que não tinha a pretensão de ser neutra; consoante relatado por Young-Bruehl, em *Por amor ao mundo*:

No final do outono de 1944 ou no início do inverno de 1945, Hannah Arendt submeteu a Mary Underwood, da Houghton Mifflin, o primeiro esboço do livro que pretendia escrever. Chamava-o *Os elementos da vergonha: anti-semitismo – imperialismo – racismo*. Também se referia a ele por um título ainda mais dramático, *Os três pilares do inferno*. Às vezes o chamava simplesmente *A história do totalitarismo*.¹³⁹

Prevaleceu “Origens do totalitarismo” por orientação dos editores; por isso, foi mal compreendido. Esse título não parece adequado suficientemente ao que ela pretendia, por parecer indicar um estudo genealógico do fenômeno totalitário e não uma avaliação histórica do ponto de vista de uma judia. Dividido em três partes – “Antissemitismo”, “Imperialismo” e “Totalitarismo” –, o livro representou o esforço da autora de delinear os elementos que acreditava terem tornado possível o surgimento dessa nova forma de governo na história.

A epígrafe do livro é uma frase de Karl Jaspers que diz: “Não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo.” Assim, podemos afirmar que, mesmo que Arendt não faça nenhuma referência direta à temporalidade e à responsabilidade como um horizonte de compreensão do totalitarismo, isso parece manifesto nessa escolha. É dedicada ao presente, aos acontecimentos atuais a ela, que este estudo deve ser entendido. Ele assume um papel catártico, mesmo que sem a pretensão de resultados definitivos. Por isso, a obra deve ser caracterizada como enraizada na preocupação do presente com o futuro do mundo.

Diferentemente do que pode parecer ao se debruçar sobre a contribuição da autora em relação à ascensão dos regimes totalitários e às consequências da ruptura da tradição, não defendia qualquer forma de determinismo, essência ou fim (*telos*) da história. Foi uma defensora aguerrida da espontaneidade da ação, o que torna, sob esse ponto de vista, o desenvolvimento histórico despojado de qualquer perspectiva teleológica. Quando ela se dedicou ao estudo do totalitarismo e a ruptura da tradição não foi para encontrar no passado a explicação positivista

¹³⁹ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo*, p. 193.

do presente, antes foi para entender como o presente, apesar da sua imprevisibilidade, está de alguma forma ligada ao passado.

Destaca-se a defesa de que o antissemitismo moderno não estava ligado ao preconceito religioso contra os judeus. Antes, foi uma reação à tendência assimilacionista surgida posterior à Revolução Francesa. Essa seria a origem laica do antissemitismo, e é a essa que se dirige. Para Arendt, no período medieval, os judeus, apesar do preconceito religioso, possuíam, ao financiar as cortes, um lugar naquele modelo de sociedade e assim conseguiam proteção, da mesma forma no início da era moderna. Porém, com o desenvolvimento e crise do Estado-nação, perdem progressivamente esse “privilégio” e resta ao judeu ser assimilado para ser aceito. Como ela afirmou,

[n]o fim da Idade Média, o emprestador de dinheiro judeu perdeu a sua antiga importância, e já no começo do século XVI os judeus começaram a ser expulsos de cidades e centros comerciais para lugarejos e vilas do interior, trocando assim a uniforme proteção das autoridades centrais por uma posição insegura, concedida desigualmente por pequenos nobres locais.¹⁴⁰

O assimilacionismo se configurou como uma solução e ao mesmo tempo como uma armadilha para os judeus; pois, como procurou mostrar Arendt, os judeus enquanto [como] povo deveriam antes ter buscado consolidar os seus direitos políticos em cada nação onde se encontravam. Depois que perderam o seu *status* de fiador da aristocracia e da monarquia, foi sumindo a sua pretensa proteção e, sem direitos garantidos pelo Estado, se tornaram vítimas fáceis de todo tipo de preconceito e represálias diversas, sendo acusados muitas vezes pela crise econômica e social. Contudo, ela não era defensora da hipótese segundo a qual o povo judeu era destinado ao sofrimento e que o antissemitismo seria apenas mais uma manifestação desse destinamento. Acreditava que se deveria assumir a responsabilidade pela própria condição e responder como povo, a altura da situação de hostilidade crescente.

Arendt pretendeu mostrar também que o assimilacionismo nunca foi completamente aceito na Europa. Ao contrário, a tendência ocorrida já no seio do Estado-nação de emancipar os judeus fez com que os não judeus acreditassem que eles eram protegidos pelo Estado, com privilégios particulares que outros não possuíam. Em vez de contribuir para a aceitação, gerou mais resistência e discriminação. Para ilustrar essa intenção, a autora comenta algumas tentativas de alguns judeus famosos de serem assimilados e dedica o último capítulo da primeira parte do livro a discutir sobre o caso Dreyfus.

¹⁴⁰ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p. 39.

O destaque dado ao caso do oficial do exército francês Alfred Dreyfus se deve em parte à sua repercussão; por outra, é talvez o caso mais emblemático da frustração de um judeu que tentou ser assimilado e por conta disso acalorou os ânimos dos antissemitas ao ponto de dividir o país. Para Arendt, interessava o significado político daquele acontecimento que ilustrava bem o antissemitismo que foi “cristalizado” como tendência no século XX e por isso afirmou:

O caso do infeliz capitão Dreyfus havia mostrado ao mundo que, em cada judeu nobre e multimilionário, havia ainda algo do antigo pária sem nação, para quem os direitos humanos não existem, e de quem a sociedade teria prazer de retirar os seus privilégios.¹⁴¹

Essa situação gerou consequências que não se restringiram à França, serviu de motivação para a realização do primeiro congresso sionista, em 1897, convocado por Theodor Herzl (1860-1904), que acompanhou o julgamento do injustiçado oficial francês, mas também o caso Dreyfus foi, para ela, mais que uma injustiça cometida contra um oficial de Estado; por ser judeu, foi um prelúdio ao antissemitismo dos regimes totalitários.

A segunda parte do livro tinha a intenção de contar “a história da desintegração do Estado nacional, que continha quase todos os ingredientes necessários para gerar o subseqüente surgimento dos movimentos e governos totalitários”. Esse fenômeno esteve ligado ao caráter expansionista do imperialismo colonial tratado no livro, como ela afirmou na continuação: “Antes da era imperialista não existia o fenômeno de política mundial, e sem ele a pretensão totalitária de governo global não teria sentido”.¹⁴²

Para Hannah Arendt, o que se constituiu com o imperialismo nesse período não foi um tipo diferenciado de política, foi antes uma forma de expansão econômica, manifesto na necessidade mercantil de conseguir novos mercados, contudo, completamente diferente do objetivo de expansão ocorrido com as grandes civilizações do passado. Como afirmou,

[a]expansão como objetivo permanente e supremo da política é a idéia política central do imperialismo. Não implica a pilhagem temporária nem a assimilação duradoura, características da conquista. Parecia um conceito inteiramente novo na longa história do pensamento e ação políticos, embora na realidade não fosse um conceito político, mas econômico, já que a expansão visa ao permanente crescimento da produção industrial e das transações comerciais, alvos supremos do século XIX.¹⁴³

¹⁴¹ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p. 140.

¹⁴² *Ibidem.*, p. 151.

¹⁴³ *Ibidem.*, p. 155-156.

Uma característica marcante desse tipo de imperialismo é que ele se desenvolveu tendo como base um pensamento racial. Com isso, entendemos que o racismo foi utilizado como meio para justificar a dominação de terras e de povos. Acreditava-se que os nativos das colônias exploradas eram selvagens, que se comportavam de acordo com a natureza, portanto naturalmente inferiores aos dominadores. Assim, consolidava-se o alicerce para a constituição da crença de uma hierarquia racial em que a burguesia ascendente ocupava o topo e, por isso, estaria ideologicamente justificada toda forma de exploração contra as raças consideradas inferiores.

O argumento de Hannah Arendt sobre o pensamento racial antes da consolidação do racismo serviu para defender que a ideologia racial não era uma invenção alemã. Ela acreditava que essa foi uma tendência que atravessava todos os países europeus. O papel da Alemanha de Hitler, nesse contexto, foi tornar o racismo uma política de Estado e, de acordo com ela, se não houve a devida oposição no início foi justamente porque havia conviência por parte dos demais países do bloco. Ela também desvincula o racismo do nacionalismo, defendendo que este tendeu a destruir a estrutura política da nação: “O racismo deliberadamente irrompeu através de todas as fronteiras nacionais, definidas por padrões geográficos, lingüísticos, tradicionais ou quaisquer outros, e negou a existência político-nacional.”¹⁴⁴

O colapso do Estado-nação é percebido por Arendt como um dos resultados da Primeira Guerra e a conduziu, no último capítulo da segunda parte de *Origens do totalitarismo*, a desenvolver a sua crítica aos direitos humanos. Fundamenta-se basicamente no caráter abstrato desses direitos que, com o crescimento dos apátridas, refugiados e das minorias, foi demonstrando toda a sua ineficiência:

Desde o início, surgia o paradoxo contido na declaração dos direitos humanos inalienáveis: ela se referia a um ser humano “abstrato”, que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social.¹⁴⁵

Com a crise geral vivida na Europa no período, o primeiro direito a ser solapado foi o de asilo, gerando um problema humanitário sem precedentes. Assim, o paradoxo dos direitos do homem se encontrava, para Arendt, no fato de ao mesmo tempo serem considerados inalienáveis, não serem eficazes para resolver o problema posterior à Guerra, de crescentes populações privadas de qualquer direito. A perda de um lugar comum onde pudessem se

¹⁴⁴ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, p. 191.

¹⁴⁵ *Ibidem.*, p. 325.

encontrar entre iguais implicou, para milhares de pessoas, a perda do “direito a ter direitos”. Enfim, os direitos humanos davam conta apenas do humano, como entidade abstrata, mas concretamente, na situação de apatriação, os refugiados se tornaram o que se chamou, segundo Arendt, de “refugos” da Terra.

O antissemitismo e o imperialismo culminam na parte principal da obra, a saber, totalitarismo. Arendt inicia defendendo que esse evento não deve ser conectado ao modelo de uma sociedade de classe, antes, ao de uma sociedade de massas, pois foi justamente a partir da sua ascensão que o movimento totalitário começou a ganhar forma. Ela destacou que

[o]s movimentos totalitários são possíveis onde quer que existam massas que, por um motivo ou outro, desenvolveram certo gosto pela organização política. As massas não se unem pela consciência de interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis.¹⁴⁶

Para a autora, o termo ‘massa’ se refere a uma grande quantidade de pessoas de um país que geralmente por indiferença são apáticas a qualquer tipo de organização política, seja a um partido, a um sindicato etc.. São descomprometidas como que diz respeito ao que é público e comum. Justamente por isso se tornaram alvo fácil da sedução das ideologias totalitárias, achando equivocadamente que estavam tomando parte na política.

Ela destacou que essa adesão das massas ao totalitarismo fez perceber aos países democráticos que a maioria da população não se interessava pelas ideias desse ou daquele partido e que, ao contrário do que se achava, um país poderia funcionar, e muitos funcionavam, com normas aceitas pela minoria participativa. Essa posição da massa não era motivo para que se desconsiderasse a sua importância política, como geralmente se fez, pois o seu consentimento acabou se tornando decisivo para que governos totalitários chegassem ao poder por vias democráticas para depois tentar extingui-la. Como ela afirmou,

[a]s liberdades democráticas podem basear-se na igualdade de todos os cidadãos perante a lei; mas só adquirem significado e funcionam organicamente quando os cidadãos pertencem a agremiações ou são representados por elas, ou formam uma hierarquia social e política.¹⁴⁷

Nas condições de uma sociedade de massa, a suposta liberdade democrática passou a representar o canal a partir do qual a ideologia totalitária veio a se consolidar. Foi o esgotamento

¹⁴⁶ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p. 361.

¹⁴⁷ *Ibidem.*, p. 362.

do sistema de classes na Alemanha e na Rússia que propiciou a ascensão de formas de governo fundadas no totalitarismo, com o apoio popular.

O mais estarrecedor nessas formas de governo era que pareciam ter levado à falência todo arcabouço teórico político tradicional. Arendt defendeu, conforme indicado abaixo, que o totalitarismo representou uma ruptura com todas as categorias desenvolvidas pela filosofia política nos seus mais dois mil anos que lhe antecederam, pois não podia ser classificado como despotismo, tirania nem ditadura:

[...] o governo totalitário é diferente das tiranias e ditaduras; a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica que possa ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos “teóricos”, porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir.¹⁴⁸

O totalitarismo representou uma nefasta novidade: o terror era o seu pressuposto básico fundamental. Arendt explica esse argumento defendendo que os governos totalitários acreditavam sempre que havia uma lei natural ou da história que precisava ser aplicada incontestavelmente. De acordo com Arendt, enquanto o nazismo buscava a justificação para o terror que o fundamentava no darwinismo, o bolchevismo o buscava no marxismo:

Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza, está a ideia de Darwin do homem como produto de uma evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual de seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo.¹⁴⁹

Partindo de leituras tendenciosas, esses regimes se colocavam como “missão” transformar brutalmente a humanidade inteira submissa a essas supostas leis, o que é contraditório, visto que se fosse, de fato, uma lei intrínseca à condição humana não precisaria ser imposta. Assim, de acordo com Arendt, “[n]o corpo político do governo totalitário, o lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, que se destina a converter em realidade a lei do movimento da história ou da natureza”.¹⁵⁰

Para acelerar o desenvolvimento da história ou da natureza, é que o totalitarismo, segundo a autora, se coloca como tarefa privar o ser humano de qualquer forma de liberdade.

¹⁴⁸ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p. 343.

¹⁴⁹ *Ibidem.*, p. 515.

¹⁵⁰ *Ibidem.*, p. 516.

Com esse procedimento, elimina-se a possibilidade da preservação do mundo, visto que essa só existe onde haja espaço para a ação e a liberdade que manifestam a singularidade de cada indivíduo.

Foram vários os meios pelos quais o totalitarismo se valeu para destruir toda forma de espontaneidade humana; não obstante, ela observou que a propaganda é uma atividade significativa nesse contexto:

[...] a propaganda e o terror parecem ser duas faces da mesma moeda. Isso, porém, só é verdadeiro em parte. Quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo (o que só é feito nos estágios iniciais, quando ainda existe a oposição política), mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias.¹⁵¹

A propaganda atende apenas parcial e inicialmente aos interesses totalitários, tornando-se insuficiente para conseguir adestrar o comportamento humano ao domínio total e por isso a ideologia ocupa um lugar de destaque, serve para atuar mais profundamente. Tornando a propaganda o seu instrumento, ela tenta inspirar e guiar a conduta do ser humano dentro do regime.

Para Arendt, a ideologia tem a função indispensável para os governos totalitários de coagir as pessoas a aceitar a sua doutrina. A potencialidade desse recurso não foi exclusivo, tampouco descoberto nessa forma de governo, mas foi nesse contexto que ganhou maior relevância no século passado; como ela asseverou: “Somente agora, com a vantagem que nos dá o seu estudo retrospectivo, podemos descobrir os elementos que as tornaram tão perturbadoramente úteis para o governo totalitário.”¹⁵² É que ideologia, para a autora, carrega uma pretensão de caráter científico, “[a] palavra ‘ideologia’ parece sugerir que uma idéia pode tornar-se objeto de uma ciência, como os animais são o objeto de estudo na zoologia, e o que o sufixo *-logia* da palavra ideologia, como em zoologia, indica nada menos que os *logoi* [...]”.¹⁵³ Desse modo, corrobora com a ideia da defesa da lei da natureza ou da história típicas dos totalitarismos estudados por Arendt.

Como uma pseudociência e pseudofilosofia, a ideologia, conforme Arendt, nada mais é que “a lógica de uma ideia” com a pretensão de totalidade que se aplica a história para tentar explicar logicamente o processo de constante mudança da realidade. Ela age, de acordo com o

¹⁵¹ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p. 390.

¹⁵² *Ibidem.*, p. 520.

¹⁵³ *Ibidem.*, p. 520-521.

que podemos notar a seguir, desmoralizando qualquer tipo de explicação que não se ampare na lei da sua ideia, defendendo a sua logicidade plena e aplicabilidade incontestes:

Para uma ideologia, a história não é vista à luz de uma idéia[...] mas como algo que pode ser calculado por ela. O que torna a “idéia” capaz dessa nova função é a sua própria “lógica”, que é um movimento decorrente da própria “idéia” e dispensa qualquer fator externo para colocá-la em atividade.¹⁵⁴

A ideologia nos governos totalitários não se apresentou como uma compreensão da realidade entre outras que buscava se confirmar no embate, mas na imposição de uma perspectiva totalizante, que explica presente, passado e futuro, bem como todos os fenômenos e circunstâncias da história e da condição humana. Entretanto, isso acontecia em relação de completo afastamento da experiência comum, ela procurava implodir qualquer tentativa de multiplicidade de pontos de vista, destruindo a ideia de que a realidade se fundamenta no compartilhamento do mundo, na intersubjetividade e no senso comum.

A culminância dos governos totalitários é, para a autora, o surgimento e desenvolvimento dos campos de concentração. Esse evento é o que marcou definitivamente a ruptura entre o passado e o futuro, bem como, o exemplo extremo de tentativa de destruição do mundo, pois, não encontrava qualquer justificativa, por mais absurda que fosse. A sua única utilidade era a destruição em massa e a produção de cadáveres em série. Estes destruíam a própria condição da humanidade na Terra, o mundo comum, negando a experiência humana como de sujeitos de direitos. Por isso, de acordo com Duarte:

Arendt concluiu suas análises dos regimes totalitários sob o signo da certeza de que eles trouxeram para a cena do século XX uma versão inédita do mal em sua dimensão política, a qual ela denominou, naquele contexto, de “mal absoluto” ou “mal radical”.¹⁵⁵

O mal “absoluto” ou “radical” diz respeito ao fato de ultrapassar toda forma de compreensão de desintegração do mundo já pensada na tradição. Ele é absoluto porque procurava tornar todos os seres humanos, tanto as vítimas como os seus algozes, em entidades supérfluas, isto é, meros meios, descartáveis, sem importância alguma diante da lei da natureza ou da história. A nosso ver, com essa tendência o totalitarismo implicava uma tentativa de anulação total da responsabilidade pelo mundo.

¹⁵⁴ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p. 521.

¹⁵⁵ DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**, p. 71.

Através da análise feita até agora da interpretação arendtiana do totalitarismo, podemos observar que a maneira adotada para elaborar esse livro foi significativamente diferente daquela utilizada em *Love and Saint Augustine*. A apreciação histórica parece sobrepor à fenomenológica, desse modo, a nosso entender, um leitor desatento pode chegar a achar não haver resquício temático da sua formação filosófica e que a temporalidade não ocupa um lugar orientador no conjunto dessa reflexão. Contudo, se for levado em conta o que se demonstrou em relação à tese dela, de que a temporalidade é fundada na condição humana que como tal é indissociável do mundo, então, o caminho para encontrar a articulação entre temporalidade e responsabilidade é entender as suas consequências existenciais.

Dessa forma, dois conceitos desenvolvidos no livro são indispensáveis para discutir o descompromisso com o mundo e a situação de desumanização radical a que foram submetidos aqueles que foram vítimas, de uma forma ou de outra, do totalitarismo. São o *terror*, que fazia com que se vivesse constantemente sob o signo do medo extremo, e a *superfluidade*, que é a condição em que o mundo é considerado e o indivíduo se percebe como algo que pode ser eliminado a qualquer momento.

O totalitarismo não foi apenas uma forma de governo que pretendia abranger absolutamente todas as estruturas do Estado, destruindo e o suplantando pela violência mais brutal. Apresentou-se também como uma forma de destruir o mundo e de arruinar a integridade da pessoa, através da superfluidade e do terror. Esses dois elementos tocam na condição existencial do homem.

O terror pode ser caracterizado por tornar o presente insuportável diante da possibilidade nefasta do futuro. Ele não deixa alternativa senão a resignação mais consternada. Nos regimes totalitários, como descritos por Arendt, não só os judeus que viviam submetidos a essa condição desumana da vida, mesmo os demais alemães temiam profundamente ser encarados como inimigos do *Reich* e sofrer com a sua violência extremada. A polícia nacional transformava todos os cidadãos em potenciais delatores uns dos outros, impossibilitando a confiança recíproca, tornando todos suspeitos, implodindo qualquer possibilidade de um espaço comum onde as pessoas se sentissem à vontade para agir e falar livremente.

A superfluidade é certamente a forma mais intransigente de coisificação do ser humano. Através dela cada um é tornado em um objeto sem importância, substituível não apenas por outro de mesma natureza, mas por qualquer coisa que supra a sua utilidade. Existencialmente, estar sob essa condição implica uma futilidade inigualável da vida. Condiciona o ser humano ao presentismo, compreendido aqui como um aprisionamento existencial ao presente que destrói a expectativa de continuidade do mundo pela incerteza da possibilidade do futuro.

Tanto o terror quanto a superfluidade tendem a anular o passado, implicando, na mesma medida, a perda do sentido histórico, isto é, ao que aqui se entende, no totalitarismo é aniquilar a relação do ser humano com a tradição. Muito embora, o nazismo apelava para os laços de sangue e de história dos alemães, mas de uma forma equivocada e com o objetivo ideológico. Por isso que, após a publicação de *Origens do totalitarismo*, Arendt passou a se dedicar sobre essa ruptura violenta que se deu tanto histórica, quanto politicamente. Essa conclusão não é, no entanto, apenas uma questão teórica, remete à necessidade de responsabilização pelo futuro, visto que desde o seu surgimento o totalitarismo passou a ser uma triste possibilidade na sociedade de massa.

Outro aspecto temporal importante deve ser destacado da leitura de *Origens do totalitarismo*. Ao estudar esse livro, é possível notar como a maneira que Arendt lida com o tempo não é a convencional. Diferentemente do que ainda era comum na época, ela não avalia os eventos históricos de maneira causal ou como se contivesse um sentido que lhe determinasse o rumo, como se o passado explicasse o presente e este, por sua vez, preparasse o futuro. Para Arendt, o passado se explica pelo presente e é em relação a esse que um futuro imprevisível do mundo preocupa. Dessa forma, o estudo do totalitarismo, ao mesmo tempo que ajuda a entender o passado, isto é, como algumas tendências históricas permaneceram cristalizadas no totalitarismo, permite que se possa estar atento para a responsabilização pelo futuro.

3.3 Tradição e temporalidade

Como discutido no tópico anterior, a motivação principal que deu início ao pensamento político de Hannah Arendt foi a ascensão do totalitarismo. O surgimento de uma forma de governo inédita na história e que tinha como princípio básico o terror. Para entender essa situação relacionada com uma ruptura entre o passado e o futuro, isto é, o descompromisso com o mundo, foi que ela se dedicou ao estudo da tradição ocidental. Ela reconhecia a existência e importância da tradição e que esta havia chegado ao seu termo de forma violenta com o surgimento do totalitarismo, ainda que a sua crise estivesse em curso desde que alguns pensadores começaram a se rebelar contra ela, cerca de um século antes. Ela não defendeu o seu resgate, como se em uma atitude nostálgica quisesse salvá-la. O que pretendeu foi encontrar as explicações para entender o que aconteceu com os “rumos” da política no ocidente. O seu objetivo, portanto, ao estudar a tradição era aprofundar a compreensão do presente, sem o qual não há passado e nem futuro.

Todavia, como chamou atenção Duarte, o que ela entendeu como tradição não pode ser identificado como se tivesse defendendo que houve apenas um desenvolvimento concatenado de teorias complementares e homogêneas:

Arendt reconhecia a multiplicidade de universos contidos no que chamava de “a” tradição, de modo que o seu emprego do singular deve ser compreendido como referindo-se a certas concepções ou arranjos teóricos fundamentais, que perpassam as mais diversas e conflitantes formulações filosóficas sobre a política.¹⁵⁶

Apesar de acreditar que existia um “fio” que unia do início ao fim as elaborações da tradição, o que ela concebeu como tal se aproxima mais da ideia de que seja um conjunto de concepções predominantes que serviram como pressupostos para o desenvolvimento do que resultou em um ocultamento do sentido originário da política.

Para ela, a tradição não equivale à história, ainda que estejam correlacionadas no que diz respeito à importância do passado para a sua constituição. A história da política é anterior e independente da tradição porque esta só começou quando a democracia grega e o pensamento em torno da *physis* davam claros sinais de esgarçamento. Ela avaliou as obras de Platão a partir de uma leitura crítica. A preocupação intelectual principal do fundador da tradição, à revelia do que se pode notar, por exemplo, em Sócrates, não foi relacionada primariamente à política, isto é, à importância da convivência pública igualitária e radicalmente livre, mas à tentativa de adequar a realidade a uma explicação metafísica e, assim, o que dizia respeito aos interesses comuns mais imediatos e necessários, do ponto de vista prático, se tornou secundário para a filosofia.

É importante notar que, no contexto das filosofias de Platão e Aristóteles, havia a defesa de concepções de verdade que não podiam ser convencionais, devendo inclusive prevalecer em relação ao modo próprio da política, isto é, o debate livre entre opiniões (*doxai*) diferentes. Seja através da dialética platônica ou do silogismo aristotélico, os dois autores se preocuparam em esclarecer os instrumentos para o alcance da verdade e da validade do conhecimento. O que parece ser a opinião de Arendt a esse respeito é que a partir daí a *episteme* passa a ser supervalorizada em detrimento da *doxai*.

O debate livre de opiniões na *ágora* e a persuasão representavam o que era mais propriamente político. Assim, quando substituíram a *doxai* e a persuasão pela *episteme* e por um instrumento para pensar coerentemente, estavam se opondo ao que era a rotina política da

¹⁵⁶ DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**, p. 123.

vida dos cidadãos gregos. Arendt defendeu que o início da tradição equivaleu ao surgimento de uma oposição entre a vida comum dos cidadãos – a política – e a vida intelectual – a filosofia. Ela situou historicamente o início desse fenômeno no julgamento e condenação de Sócrates:

O hiato entre a filosofia e a política se abriu historicamente com o julgamento e condenação de Sócrates, que na história do pensamento político é um momento crítico análogo ao julgamento e condenação de Jesus na história da religião.¹⁵⁷

Arendt se refere a um hiato e a um abismo que se abriu no julgamento e condenação de Sócrates e nunca mais se fechou entre filosofia e política, isto é, entre pensamento e ação. Para ela, essa foi a principal característica da tradição ocidental. Não que todos os autores, sem exceção, tenham reproduzido desde Platão a mesma atitude intelectual. O que ela defendeu foi que a maioria e não todos os pensadores mantiveram, de uma forma ou de outra, essa hostilidade inerente aos seus modos de pensar. Vale ressaltar também que ela não ignora o contexto histórico e a originalidade de cada autor, como se desconsiderasse as diferenças fundamentais nas diversas perspectivas. Ela pretendeu foi identificar um traço geral que resguardada as devidas proporções, serviria para caracterizar uma tradição e foi na postura que a maioria dos filósofos assumiu em relação ao mundo que ela encontrou a sua resposta.

Arendt não apenas atribui ao evento histórico do julgamento e condenação de Sócrates o início da tradição, mas o situa na literatura filosófica na obra *A república* de Platão. Mais precisamente ela indica o livro VII onde está à alegoria da caverna, o melhor exemplo do que representou o início da tradição.¹⁵⁸

A alegoria da caverna, segundo Arendt, se desdobrava em três estágios, cada um significando uma reviravolta na vida da personagem principal. A primeira dar-se-ia dentro da caverna e corresponderia ao momento em que o “futuro filósofo” se desprenderia das amarras que o prendiam, podendo assim vislumbrar o fogo artificial que projetava os objetos no fundo da parede. Essa atitude é a do cientista que cansado das opiniões, de como as pessoas veem a realidade, procura descobrir como as coisas são em si mesmas.

A segunda reviravolta dar-se-ia quando esse “aventureiro solitário” encontraria a saída da caverna, e aí se depararia com o céu límpido das ideias, “as essências eternas das coisas”, tornando-se assim filósofo. O terceiro estágio é, segundo a autora, o momento crucial porque ele, depois de sair da caverna, não pode permanecer do lado de fora, tendo que voltar a ela,

¹⁵⁷ ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Organização e introdução Jerome Kohn; tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008, p. 47.

¹⁵⁸ Cf. *Idem*. **Entre o passado e o futuro**, p. 43.

mesmo não se sentindo mais em casa lá. Arendt observa que cada uma dessas reviravoltas implica uma perda de sentido e de orientação:

Os olhos adaptados à luz mortífera do fogo artificial são agora cegados pela luz do sol. Mas o pior de tudo é a perda de orientação que sucede àqueles olhos que, já adaptados à luz brilhante sob o céu das idéias, agora têm de achar o caminho na escuridão da caverna.¹⁵⁹

A última perda de sentido e orientação é, para a autora, o motivo pelo qual o filósofo não sabe o que é bom para a vida pública, pois, cegado pela luz das ideias, não mais consegue enxergar no escuro da caverna. Isto é, os filósofos se afastam de tal modo dos assuntos práticos que perdem a habilidade de lidar com eles. O que mais impressiona nessa interpretação da autora é a sua conclusão de que somente para se defender dos perigos a que se submete ao voltar para caverna, o filósofo deve se tornar governante, ou ao menos não ser governado por um “ignorante”. Na verdade, essa é mais uma das várias interpretações polêmicas que Arendt faz daqueles que comenta.

O que deve ser aqui destacado da interpretação dela é acreditar que a tradição foi caracterizada pela negação da pluralidade que se manifestava na possibilidade da multiplicidade da verdade. Isto é, quando se sobrepôs a *ideia* ao *sensível* buscava-se responder ao problema metafísico do ser, porém, defendendo a hipótese de uma verdade transcendente, imutável, imóvel que pertencia ao “mundo” do filósofo e se opunha a visão contingencial do cidadão, homem comum.

Porém, o suposto filósofo da alegoria pretendeu impor a sua verdade sobre os seus concidadãos e por isso foi morto. Diante desse quadro, é como se Platão percebesse que a única maneira de garantir a adesão dos cidadãos à verdade fosse tornando rei o filósofo. Porém, isso não implicou um engajamento na política, mas, ao contrário, na tentativa de atribuir o sentido da política, isto é, o papel do rei-filósofo era desvendar a verdade em detrimento do livre debate de opiniões.

Reconhecer que a tradição de pensamento político ocidental foi caracterizada, de modo geral, pela hostilidade entre filosofia e política não significa que se deva rejeitar a contribuição e importância da mesma. A posição de Arendt em relação à tradição não é negativa. A originalidade do seu pensamento está em refletir a situação do ser humano no momento em que o fio da tradição foi partido. Por isso, para a autora, é preciso “mergulhar” na tradição por uma atitude de desconstrução, para entender a situação de descompromisso com o mundo

¹⁵⁹ ARENDT, Hannah. **A promessa da política**, p. 74.

contemporâneo. Não se trata, portanto, de salvar a tradição, de reclamar a sua perda, mas de reconhecer que se por um lado ela representou uma negação do valor da pluralidade e da vida pública, por outro, apenas a partir dela é possível compreender o presente e se responsabilizar pelo futuro.

Provavelmente foi o interesse em compreender a situação contemporânea de descompromisso com o mundo que motivou Arendt a aprofundar o seu estudo na tradição e não o interesse pela história em si mesma. Por isso, considerando a diferença apontada acima entre tradição e história, a discussão da autora sobre o conceito de história deve ser lida também à luz da sua concepção de tradição e não o contrário ou como equivalentes.

Se por um lado a ascensão do totalitarismo e as suas consequências nefastas foram o ímpeto para Arendt se dedicar à política e deixar de se dedicar a assuntos mais especulativos, como foi o seu interesse inicial pelo conceito de amor em Agostinho; por outro lado, ela não se dedicou a política sem pressupor uma abordagem conceitual que havia aprendido nos anos em que foi estudante.

Desse modo, observa-se que em *A condição humana*, um dos livros mais conhecidos da autora, há uma abordagem distinta daquela de *Origens do totalitarismo*. É inconfundível a diferença na escrita entre este e aquele. No primeiro, em vez de uma abordagem histórica, ela assume uma análise histórico-conceitual que busca entender os fenômenos através da compreensão dos termos que eles denotam. Observamos no livro de 1958, por exemplo, que a autora analisa cada atividade da vida ativa através da temporalidade que lhe constitui e, sobretudo, da espacialidade que ocupa ou deveria ocupar.

Nessa obra, ela estava preocupada com um diagnóstico da contemporaneidade, por isso, tratou sobre a situação humana atual de descaso com o mundo, mas reconhecendo a força que o passado e o futuro exerceram sobre ela. O acosmismo, certamente o seu tema principal, compreendido aqui como o processo de alienação moderno e contemporâneo, é o resultado, entre outras coisas, do corte no fio (a tradição) que ligava o ser humano ao passado.¹⁶⁰ Por isso, para ela a ruptura da tradição também tem consequências existenciais e, nesse sentido, encontra-se o aspecto em que a autora articula temporalidade e responsabilidade.

No texto *O que é autoridade* em *Entre o passado e o futuro*, ao discorrer sobre as consequências políticas do corte da continuidade com a tradição, Arendt chamou atenção para o fato de esse acontecimento não implicar necessariamente a perda do passado. Este, segundo ela, não deve ser confundido com a tradição. Apesar disso, como ela escreveu, “[c]om a perda

¹⁶⁰ Cf. ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo**: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 96.

da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado [...]”.¹⁶¹ Sem a ligação à tradição, a humanidade distanciou-se do seu fundamento, isto é, da experiência política fundamental, perdendo o seu sentido de responsabilidade pelo mundo.

A autora ao estudar a ruptura atual com a tradição, procurou no aprofundamento crítico – desconstrutivo - do passado entender o presente. Este que, no contexto dela, foi marcado pela negação da experiência política e, conseqüentemente, implicando a descaracterização da humanidade do animal humano sobre a Terra. É possível notar ainda no texto supracitado que, para ela, a ruptura da tradição tem graves implicações existenciais. Isso significa que a “[...] dimensão de profundidade na existência humana”¹⁶² passou a se encontrar em risco. Ainda que não tenha se detido em explicar o que compreendeu por isso, em nosso ponto de vista, pode-se afirmar que está relacionado à condição de *impropriedade* da condição humana.

Aludimos ao termo impropriedade não no sentido heideggeriano ou existencialista, ainda que deva ser compreendido existencialmente. Compreende-se aqui por *propriedade* é a situação existencial em que cada ser humano está apropriado da sua condição mais fundamental que, para Arendt, é a possibilidade de agir politicamente junto a outros em plena igualdade e liberdade em um espaço que se constitui como público, o mundo comum. Assim, a perda da profundidade significa não ter a possibilidade de vivenciar o que é mais próprio à condição humana na Terra.

Ainda do ponto de vista da articulação entre temporalidade e responsabilidade política, pode-se afirmar que o principal foco de Arendt ao tratar da tradição foi que esta desde o seu início por uma separação entre o espaço comum e filosofia, isto é, desde então pensamento e ação, teoria e prática passaram a ser compreendidas não apenas como distintas, mas, além disso, como contrárias. O problema maior não seria esse exatamente e sim o fato de uma concepção de filosofia ter passado a ser supervalorizada e o mundo comum desvalorizado. Por isso, pode-se afirmar que a autora buscava na sua abordagem temporal resgatar a dignidade própria da política que começa com a responsabilidade pelo mundo.

Ao submeter à relação entre filosofia e política a um tipo de apreciação que tem em uma abordagem temporal o seu sentido, Arendt tornou o seu pensamento original tanto em relação à teoria política da sua época, quanto à fenomenologia e a filosofia da existência. Tal originalidade pode ser percebida na abordagem realizada sobre a consequência do desenvolvimento filosófico e científico do Ocidente, com a sua separação do mundo comum; a condição recente do ser humano de decadência existencial; a defesa da negação de uma natureza

¹⁶¹ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, p. 130.

¹⁶² *Ibidem.*, p. 131.

humana e a centralidade do ser humano na constituição do mundo, através da recuperação da importância da singularidade, como aspecto originário da política. Porém, não se pode esquecer que essas posições da autora apenas se tornam possíveis no contexto da ascensão do totalitarismo.

A lacuna (*gap*), aberta nesse momento histórico, entre o passado e o futuro, é explicada no prefácio de *Entre o passado e o futuro* com uma citação do poeta francês René Char que afirmou: “*Notre héritage n’est précédé d’aucun testament* – ‘Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento.’”¹⁶³ Para Arendt, o escritor se referia ao fato de ele e outros intelectuais da época, diante da invasão da França pela Alemanha, entre 1940 e 1944, terem participado da resistência armada e de forma inusitada terem constituído um domínio público, isto é, um espaço de convivência verdadeiramente político, onde podiam exercer as suas liberdades agindo em defesa da sua pátria. Essa experiência, todavia, não durou muito. Char e os outros tiveram que retornar para os seus afazeres corriqueiros e se reacomodar com uma vida privada, então, nesse momento, eles perderam o seu tesouro.

Os resistentes da França e outras pessoas que em outras circunstâncias também experimentaram na era moderna a convivência pública nem mesmo sabiam que era esse o seu tesouro porque nada o haviam informado sobre isso. A história da modernidade, nesse sentido, para Arendt, pode ser comparada com uma lenda em que “[...] um antigo tesouro, que, sob as circunstâncias mais várias, surge de modo abrupto e inesperado, para de novo desaparecer qual fogo-fátuo, sob diferentes condições misteriosas”. A tradição metaforizada na imagem do testamento que o poeta diz não existir, chama ela atenção, é que transmite os bens do passado para o futuro; como podemos notar, sem ele se perde a ligação com o passado que nos projeta para o futuro:

Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem.¹⁶⁴

A abordagem temporal da autora pode ser percebida como indispensável para entender o que ela compreendia pela situação política da contemporaneidade, bem como, conseqüentemente, as suas implicações para a análise da condição do ser humano sobre a Terra.

¹⁶³ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, p. 28.

¹⁶⁴ *Ibidem.*, p. 31.

Como visto pouco antes, Arendt pensou a tradição de pensamento político do Ocidente com o nascimento no período clássico da filosofia grega, na postura assumida por Platão na *República*. Por outro lado, também situou o início do fim da tradição em alguns eventos específicos que contribuem para entender a situação contemporânea. Para ela, o esgarçamento máximo aconteceu no pensamento de Marx quando ele, invertendo a hierarquia tradicional entre teoria e práxis, passou a supervalorizar essa última em detrimento da primeira.

Marx foi, para Arendt, um marco importante do fim da tradição, contudo, de acordo com ela, ele permaneceu preso a esta. O que ele fez foi algo como inverter o sistema hegeliano. Permanecendo, de alguma forma, à sombra desse filósofo que foi, para ela, um dos maiores expoentes da grandiosidade da tradição. Marx passou a valorizar a práxis mais do que a teoria. É preciso destacar que foi por Marx ter confundido *trabalho* com *obra* que a sua inversão e rebeldia não foi suficiente para romper com o arcabouço teórico tradicional,¹⁶⁵ como afirmou Sales:

Ainda que Marx, pela inversão promovida, houvesse pretendido colocar o homem que age no lugar do homem que pensa, invertendo, assim, a ordem hierárquica entre pensamento e ação, acabou por colocar no topo da hierarquia o homem que trabalha.¹⁶⁶

A crítica arendtiana ao pensamento de Marx pode ser contextualizada nas teses que ela acreditou serem as mais relevantes da filosofia dele, a saber, que o trabalho é a característica mais fundamental da existência humana; que a violência é o motor da história, através da luta de classes; e, ainda, a percepção dele de que era preciso transformar o mundo, visto que a filosofia estava preocupada apenas em interpretá-lo.

Há ainda juntamente com Marx, Nietzsche e Kierkegaard que foram considerados por Arendt como os antecessores diretos da ruptura da tradição. De acordo com ela:

O que Kierkegaard queria era afirmar a dignidade da fé contra a razão e o raciocínio modernos, assim como Marx desejava reafirmar a dignidade da ação humana contra a contemplação e a relativização histórica modernas, e Nietzsche, a dignidade da vida humana contra a impotência do homem moderno.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Essa crítica é particular, tendo em vista que apenas partindo do método próprio de Arendt, da sua análise conceitual, ela é possível. Marx não estava preocupado em tais distinções, possivelmente consciente delas.

¹⁶⁶ WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx**, p. 32.

¹⁶⁷ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, p. 58.

O fato é que esses autores representaram o prognóstico da ruptura com o passado, ao questionar o arcabouço que sustentava todo o desenvolvimento tradicional da filosofia ocidental. Ela os ligou a Hegel, defendendo que todos os três, cada um ao seu modo, inverteu a ordem tradicional que foi explicitada com lucidez pelo autor da *Fenomenologia do espírito*, sobretudo na sua filosofia da história. É desse contexto que se pode inferir uma posição em relação a articulação entre temporalidade e responsabilidade política em Arendt nessa discussão. Ou seja, como contemporaneamente lidamos com o passado e o futuro, visto que nos encontramos em um momento em que o que nos ligava ao passado glorioso da política e nos permitia projetar a responsabilidade por um futuro imprevisível submergiu, perdeu o seu valor. O fenômeno totalitário que emergiu como uma forma de governo inédita e que foi capaz de ter como principal elemento regulador da relação entre o Estado e os indivíduos o terror, impôs essa realidade sob a qual Arendt não se sentia confortável e que por isso ansiava compreender como pôde ter sido possível. Por isso, acredita-se, se ela se dedicou ao presente foi para ensinar a responsabilidade pelo futuro, preocupando-se com a continuidade e preservação do mundo e da convivência humana livre e igualitária.

3.4 Temporalidade, responsabilidade pelo mundo e a crise da educação

Nos tópicos anteriores, acompanhamos como a articulação entre temporalidade e responsabilidade começou a ser “desenhada” nos trabalhos iniciais de Hannah Arendt. Ambas pulsam desde a sua tese de doutorado, sem que sejam apresentadas com clareza o que compreende. Apesar de serem concepções orientadoras das suas obras, de acordo com a maneira própria de organizar o seu pensamento, responsabilidade e temporalidade aparecem nuançadas. Por isso, antes do passo seguinte deste trabalho, quando vamos relacionar as duas concepções nos escritos da fase madura da sua teoria política, precisamos discutir como as entendemos.

O ponto de partida é o conceito de amor em Agostinho porque, ao mesmo tempo em que representou a entrada de Arendt na vida acadêmica, demonstra como ela se apropriou criticamente da fenomenologia e da filosofia da existência. A responsabilidade pelo mundo e a temporalidade aplicadas à teoria política da autora surgiu desse ponto, mas como uma ressignificação de como o próprio Agostinho pensava. De acordo com ela, havia no pensamento agostiniano um apelo ao *amor Dei* em contraposição ao *amor mundi*. O verdadeiro amor deveria ser dirigido a Deus, como abandono das preocupações mundanas. O vínculo que se poderia

estabelecer entre os homens era secundário diante da relação com o criador. Só haveria amor ao próximo se antes se amasse verdadeiramente a Deus e a tudo que não é terreno, corruptível.

A temporalidade do pensamento agostiniano é indissociável da eternidade porque é em função desta que o homem é temporal. Como discutido no primeiro tópico deste capítulo, na relação do homem com a sua origem – Deus – é que há no presente a perspectiva de um futuro possível na eternidade. A existência humana, no sentido dado por Agostinho, corresponde ao intervalo entre a vinda ao mundo e a saída dele. No entanto, o lugar de onde viemos e para onde vamos é a própria eternidade. Para isso, era necessária a decisão de optar pelo amor às coisas divinas, não mundanas, e desprezar tudo o que fosse passageiro.

Na tese, já é notável que Arendt não concordava com as posições de Agostinho, adotando uma noção de temporalidade diferente e enfrentando as incongruências em relação ao amor ao próximo. Posteriormente, quando se afastou da filosofia tradicional para se dedicar ao que era mais urgente, aos problemas políticos concretos da sua época, a distância se tornou ainda mais evidente.

A preocupação com a constituição, preservação e continuidade do mundo bem como uma abordagem temporal estavam presentes, ainda que de maneira preliminar antes da sua dedicação à política. Por isso, a concepção de mundo é considerada uma questão que acompanha a obra arendtiana do início ao fim. Fábio Abreu dos Passos, em sua tese de doutorado, publicada em 2014, realizou um estudo sobre o assunto defendendo que, ao mesmo tempo em que representa o meio através do qual se torna possível a superação do hiato entre filosofia e política, a concepção de mundo de Arendt foi influenciada pela distinção entre Terra e mundo da filosofia de Husserl e de Heidegger.

Passos ocupou-se de expor como através do conceito de mundo é possível perceber que Arendt pretendia constituir “uma nova filosofia política” que não era restrita às formulações dos filósofos profissionais, mas uma diferente em que todos os homens estão implicados nela pela pluralidade, como atores e espectadores. Desse modo, para ele,

[...] uma filosofia política autêntica deve-se caracterizar como uma significação da política a partir de dentro da própria política, quando o ego humano se deixar alimentar com as vicissitudes da cotidianidade da vida pública para que a matéria-prima a qual fará com que haja a ativação da faculdade de pensamento sejam as ações e palavras de homens que, juntos, apareçam uns aos outros nos espaços públicos.¹⁶⁸

¹⁶⁸ PASSOS, Fábio A. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**, p. 259.

O que esse intérprete chamou de “nova filosofia política” pressupõe a responsabilidade pelo mundo, pois, conforme argumentou, o ponto central da política é o cuidado com o mundo e não com os homens em particular. Os filósofos tradicionais que se dedicaram a política, com raras exceções, tenderam a negar o caráter plural do mundo através da valorização de uma concepção de pensamento que o aproximava da inativa e solitária contemplação.

O clímax do descompromisso tradicional com o mundo foi atingido com os regimes totalitários. Como discutido no tópico dois deste capítulo, esse evento representou uma ruptura que marca o desabamento de todo edifício político e filosófico do ocidente. Com o totalitarismo alcançamos o modelo supremo de descaso com o mundo na medida em que o terror e a consideração do ser humano como algo supérfluo aniquilava qualquer forma de espontaneidade e reduzia o ser humano à futilidade mais ignóbil.

A teoria política de Arendt é uma tentativa de responder a situação contemporânea de descompromisso com o mundo. Por isso, o que guiou todas as suas reflexões políticas foi a responsabilidade. Ou seja, o cuidado com a preservação e a continuidade do conjunto dos artefatos e instituições forjadas pelo ser humano para a sua própria manifestação e relação. É porque o homem não apenas está no mundo, mas pertence ao mundo, ainda que de passagem, que se deve cuidar da preservação dele. Se responsabilizar pelo mundo, para Arendt, é vigiar o presente, para que o mundo não seja destruído, mas isso em função do futuro, para podermos legar às novas gerações o que recebemos dos nossos antepassados.

O diagnóstico arendtiano da contemporaneidade, de acordo com o que pode ser notado em *A condição humana* e *Entre o passado e o futuro* é de que vivemos em uma era em que negamos assumir a responsabilidade pelo que nos é comum, fugindo para dentro de nós mesmos, através da introspecção, ou para fora dele, através de uma ciência que repousa seu estatuto no espaço, nas leis universais que explicam a origem do cosmos, mas pouco tem a contribuir com o cuidado com o que é exclusivamente uma construção humana e, portanto, terrena. Nesse contexto, a reconsideração da condição política do homem ganha uma importância indispensável e urgente para a continuidade do mundo.

A clareza de Arendt em relação à necessidade da responsabilização era tal que pretendeu chamar *A condição humana* de *Amor mundi*. Entretanto, em nosso ponto de vista, uma concepção de responsabilidade aparece nesse livro apenas negativamente. Isto é, nele ela discute o descaso generalizado com o mundo, não apresentando afirmativamente a responsabilidade como tal. Quando ela trata do amor, por exemplo, não parece se coadunar com o caráter público pelo qual o mundo deve ser pautado. O amor é um sentimento privado que ela afirma ser, inclusive, não mundano. Como poder ser notado:

O amor, por exemplo, em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público (“Nunca busques dizer teu amor/Amor que nunca se pode contar”). Dada a sua inerente não mundanidade [*wordlessness*], o amor só pode ser falsificado e pervertido quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou a salvação do mundo.¹⁶⁹

O amor para Arendt não é algo que diga respeito ao domínio público, por isso não tem sentido político. Acontece que, como afirmado pouco antes, a responsabilidade pelo mundo é uma ressignificação do que Agostinho compreendeu por *Amor mundie* não uma apropriação. Ao expressar que pretendia chamar aquela obra por esse título, ela pretendia, na verdade, se referir à responsabilidade que é devida às coisas que constituem o espaço comum das relações humanas.

O texto em que a autora expõe o que compreendia por esta responsabilidade e, ao mesmo tempo, indica como este é articulado com uma concepção de temporalidade, em nossa opinião, está em *Entre o passado e o futuro* e é pouco recorrido por aqueles que estudam a teoria política dela. Referimo-nos ao ensaio *A crise na educação*. Vanessa Sievers de Almeida, em sua tese de doutorado, publicada em 2011, tratou de mostrar a relação indissociável entre a crítica arendtiana da educação e a responsabilidade pelo mundo, defendendo que

[...] seus grandes temas, como a reflexão sobre ação e liberdade, pensamento e julgamento e as possíveis relações com o mundo do passado e suas tradições, são reflexões profícuas e ricas para nossa indagação sobre o sentido da educação – compreendida como uma formação comprometida com o mundo comum, no qual, assim esperamos, os alunos possam encontrar o seu lugar.¹⁷⁰

Inicialmente essa posição pode causar estranheza se lembrarmos que de acordo com Arendt a educação não é um fenômeno público, mas que originalmente ocupa um lugar intermediário entre o público e o privado. Ela tem o papel de preparar a introdução das crianças no lugar das discussões de interesse coletivo. Contudo, é preciso destacar que a crise na educação desencadeada nos Estados Unidos na década de 1950 não se restringe ao seu espaço geográfico nem se reduz ao problema “por que Joãozinho não sabe ler”. A crise é ampla e, apesar de não poder ser avaliada da mesma forma que as experiências políticas de outros países, ela assumiu, conforme Arendt, um lugar político de primeira grandeza.¹⁷¹

¹⁶⁹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 63.

¹⁷⁰ ALMEIDA, Vanessa Sievers. **Educação em Hannah Arendt**: entre o mundo deserto e o amor ao mundo. São Paulo: Cortez, 2011, p. 15.

¹⁷¹ Cf. ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, p. 222.

O problema é que os Estados Unidos por terem sido formado predominantemente de imigrantes faz com que a educação desempenhe “[...] um papel diferente e incomparavelmente mais importante politicamente do que em outros países”.¹⁷² Isso é devido ao fato de os filhos dos imigrantes geralmente precisarem aprender o idioma inglês na escola, fazendo com que esta assuma funções que em outros países é exclusividade da família. Mas, sobretudo, é devido ao papel que a imigração exerce na consciência política e na estrutura psíquica da nação, de que este é o país novo não apenas historicamente, mas que representa uma nova ordem política.

Não podemos negligenciar também que a essência da educação, para Arendt, é idêntica a categoria central da política. Isto é, tanto esta quanto aquela repousa o seu estatuto na natalidade que, como se verá no capítulo seguinte, corresponde à condição de que cada ser humano novo no mundo é o indicativo de que o inédito está em processo irreversível. Assim, mesmo que originalmente a educação se diferencie da política, estão ligadas por sua origem e por na era moderna os limites entre o público e o privado estarem borrados.

A crise na educação, de acordo com Arendt, tem três pressupostos básicos. O primeiro deles é a negação da autoridade do adulto e o conseqüente abandono da criança à tirania do grupo. Agora eles vão decidir por si o que é “melhor” para eles e ao adulto passa a caber o papel de “(...) poder dizer-lhe que faça aquilo que lhe agrada e depois evitar que o pior aconteça”.¹⁷³ O segundo é o problema da legitimidade, que corresponde, *grosso modo*, a uma ênfase pedagógica maior na metodologia que no conteúdo. Neste caso, não é mais exigida do professor a profundidade no conhecimento do que ensina, implicando também na negação da autoridade. Por último, a substituição do aprendizado pelo fazer e do esforço pela brincadeira em que, de acordo com a autora,

A intenção consciente não era a de ensinar conhecimentos, mas sim de inculcar uma habilidade, e o resultado foi uma espécie de transformação de instituições de ensino em instituições vocacionais que tiveram tanto êxito em ensinar a dirigir um automóvel ou a utilizar uma máquina de escrever, ou, que é mais importante para a “arte” de viver, como ter êxito com outras pessoas e ser popular, quanto foram incapazes de fazer com que a criança adquirisse os pré-requisitos normais de um currículo padrão.¹⁷⁴

Esse último pressuposto está relacionado com a perspectiva moderna de pensar nos termos do *homo faber*, isto é, reduzir a realidade humana a sua condição utilitarista em que fabricar seria a “lei da Terra”. Na educação tem a ver com a tendência utilitarista e pragmática

¹⁷² ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, p. 223.

¹⁷³ *Ibidem.*, p. 230.

¹⁷⁴ *Ibidem.*, p. 232.

comum nos Estados Unidos da época. Os dois primeiros estão relacionados com a autoridade que, como se verá adiante, é um conceito político e nos reporta a uma abordagem temporal.

Diante do quadro dos pressupostos básicos da crise na educação Arendt apresenta duas questões sobre as quais refletiu e que, particularmente, nos interessa a segunda por referendar a discussão sobre a responsabilidade pelo mundo, vejamos ambas:

Quais foram os aspectos do mundo moderno e de sua crise que efetivamente se revelaram na crise educacional, isto é, quais são os motivos reais que, durante décadas, se pudessem dizer e fazer coisas em contradição tão flagrante com o bom senso? Em segundo lugar, o que podemos aprender dessa crise acerca da essência da educação – não no sentido de que sempre se pode aprender, dos erros, o que não se deve fazer, mas sim, refletindo sobre o papel que a educação desempenha em toda a civilização, ou seja, sobre a sociedade humana?¹⁷⁵

Observemos que o que Arendt propõe com esta última pergunta refere-se a uma crise acerca da natalidade e é partir dessa que ela pretende refletir sobre o papel da educação na sociedade. A resposta tem aspecto duplo: por um lado corresponde ao fato da criança ser nova no mundo e, por outro, por se encontrar em processo educativo. A criança representa uma novidade em relação a um mundo que existia antes dela e que deve continuar a existir depois que partir. Desse modo, os pais e educadores assumem uma dupla responsabilidade: pela nova entidade que recentemente chegou ao mundo e é capaz de empreender o inédito e pela preservação e continuidade do mundo ao qual este ente chegou.

A responsabilidade pelo mundo é o caráter político da educação e é em relação a este que se fala de uma crise que ultrapassa os limites da alfabetização e do ensino. Apesar de longa, a citação abaixo explicita o seu sentido:

Na medida em que a criança não tem familiaridade com o mundo, deve-se introduzi-la aos poucos a ele; na medida em que ela é nova, deve-se cuidar para que essa coisa nova chegue à fruição em relação ao mundo como ele é. Em todo caso, todavia, o educador está aqui em relação ao jovem como representante de um mundo pelo qual deve assumir a responsabilidade, embora não tenha feito e ainda que secreta ou abertamente possa querer que ele fosse diferente do que é. Essa responsabilidade não é imposta arbitrariamente aos educadores; ela está implícita no fato de que os jovens são introduzidos por adultos em um mundo de contínua mudança. Qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte na educação.¹⁷⁶

¹⁷⁵ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, p. 232.

¹⁷⁶ *Ibidem.*, p. 239.

Educar é assumir que o mundo está sempre em risco diante das novas gerações e, por isso, o educador deve ser alguém comprometido com a sua preservação. Contudo, em um contexto em que a autoridade e a tradição são negadas se compromete, concomitantemente, a continuidade do mundo. Por isso que Arendt defende de maneira categórica que ou nos responsabilizamos pelo mundo ou não devemos ter filhos nem ser educadores.

Educar não é uma tarefa simples em um momento histórico em que se testemunha a negação da tradição e da autoridade. A perda da autoridade está relacionada com o descrédito moderno nos fundamentos sagrados e na tradição. A autoridade se funda na tradição e esta, por sua vez, no fundamento sagrado. Essa tríade romana foi apropriada pelo catolicismo romano e completamente descaracterizada do seu sentido político, ela implica, de acordo com o que discutimos no tópico sobre a tradição, na perda da dimensão de profundidade da condição humana, que a autora relaciona com a memória enquanto faculdade que nos liga ao passado. A crise na educação tem a ver, portanto, com o modelo civilizacional moderno que pretendeu negar, através de uma ruptura, o que foi elaborado no passado, minando toda forma de autoridade e fundamentando toda experiência do presente na dúvida.

Ao refletir sobre a crise na educação, Arendt, em nosso ponto de vista, esclareceu o sentido político da responsabilidade e ao mesmo tempo mostrou como esta se encontra articulada com a temporalidade. O cuidado com mundo contra a sua possível destruição deve ser assumido no presente, contudo, sem a referência da grandeza da experiência do que é o público ela perde o seu sentido. O passado, nesse caso, é representado pela tríade tradição, autoridade e fundamento sagrado que foi posto em xeque na era moderna. O futuro corresponde à continuidade do mundo que não será o mesmo, pois, ergue-se da tensão entre o que é a novidade trazida ao mundo pela natalidade e o que é o velho, preservado e legado pela humanidade. Com a quebra do fio de continuidade entre o passado e o futuro, a humanidade não lega para as novas gerações os “tesouros” do passado, colocando em risco o comprometimento com a preservação do mundo.

É a tensão entre o passado e o futuro que remete à responsabilidade e que perpassa todo o pensamento político de Arendt. Como foi discutida no primeiro tópico, a temporalidade também tem a sua origem insinuada desde o doutorado da autora e vai ganhando forma até passar por *Entre o passado e o futuro*, em um primeiro momento, e chegar *A vida do espírito*, em um segundo, quando ela apresentou mais detidamente o que compreendia como tal.

Nesses dois livros citados acima, como será discutido no tópico três do quinto capítulo, o tempo aparece como um fenômeno mental que é diferente do fluxo linear histórico que tem a sua procedência em um passado imemorial e segue em direção perene para o futuro. Arendt se

vale, entre outras metáforas, do desenho de um paralelogramo para explicar a temporalidade própria do pensamento. Neste, dois vetores, um horizontal (o passado) e outro vertical (o futuro) apontam para um vértice a partir do qual, como resultado da pressão das duas forças, surge uma reta que, para Arendt, representa o pensamento.

A partir desta metáfora Margarida Gomes Amaral desenvolveu a sua tese de doutorado, publicada em Portugal no ano de 2012, sob o título de *A geometria do tempo em Hannah Arendt* em que defendeu que:

A nossa interpretação relativamente a estas afirmações é, então, que a acção, acontecendo no vértice do ângulo recto, se efectiva plenamente no centro do próprio campo de batalha: entre um passado imediatamente anterior cuja ordem dos acontecimentos se pretende alterar no presente e que, por isso, nos empurra para a esperança do futuro, e um futuro que se aproxima de nós na sua densa verticalidade, na sua máxima abertura, causando-nos medo e levando-nos a recuar à imobilidade nostálgica do passado imediatamente anterior.¹⁷⁷

Apesar de Arendt considerar que existe um abismo aberto desde o nascimento da tradição, separando as atividades práticas das atividades espirituais, Amaral mostrou que na atualidade há uma coincidência entre a temporalidade da ação e a temporalidade do pensamento. Ambas acontecem em uma lacuna, a primeira a partir da ruptura histórica empreendida pelo totalitarismo, em que foi partido o fio da tradição colocando em risco o futuro da humanidade na Terra; a segunda a partir do espaço intemporal do pensamento para o qual o passado, como memória, e o futuro, como expectativa, pressionam e constituem um “não lugar”.

Esta posição se aproxima da que é defendida por Bethania Assy em *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt* ao descrever a temporalidade como um *topos* - isto é, um “tempo” desespacializado e suspenso do fluxo cotidiano entre passado, presente e futuro - onde se desenrolam as atividades da vida do espírito. De acordo com Assy, “[o] tempo do sujeito da ação – Achilles em *A condição humana* – que cria e age, e o tempo em que o *Ele*, de Kafka, se posiciona, estão imbricados no *in-between space* arendtiano”.¹⁷⁸

A “lacuna” como o aspecto convergente entre a temporalidade da vida ativa e a temporalidade da vida do espírito permite a Assy defender que é a partir dessa aproximação

¹⁷⁷ AMARAL, Margarida Gomes. *A geometria do tempo em Hannah Arendt*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, p. 27.

¹⁷⁸ ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. Texto e tradução Bethania Assy. São Paulo: Perspectiva, 2015, p. 55.

que o sujeito pode se reposicionar no mundo, assumindo a responsabilidade consubstanciada pela prática. Por isso, ela conclui que,

[...] ao contrário de alguns comentadores de Arendt, que afirmam que há um hiato intransponível entre a vida do espírito e as noções de ética, ação e responsabilidade, acredito que, ainda que não seja possível preencher a lacuna entre o mundo e o self, entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, a ética pode dar um passo adiante na reconciliação entre o self e o mundo [...]¹⁷⁹

O trabalho dessas estudiosas, apesar de ter o mérito de interpretar as nuançadas referências à temporalidade a partir das experiências do ator e do ego pensante e dar-lhes uma unidade, de acordo com seus interesses de pesquisa, não aprofundou um aspecto importante: a discussão sobre o legado da perspectiva crítica da fenomenologia e da filosofia da existência na abordagem temporal de Arendt.

Essa tarefa foi realizada na tese de doutorado de Marc Le Ny, publicada na França em 2013, sob o título *Hannah Arendt: Le temps politique des hommes*, que teve como objetivo defender o caráter fenomenológico e existencial da obra de Arendt através da abordagem da concepção de temporalidade que perpassa o pensamento político dela. Ele pretendeu “[...] restituir a lógica da reflexão de Arendt, fazendo aparecer para cada atividade como a dupla inspiração fenomenológica e existencial conduziu para alcançar a sua análise pela temporalidade”. (Tradução nossa).¹⁸⁰

A temporalidade em Arendt pode ser percebida também nas suas análises de cada atividade que constitui o ser humano. De acordo com Le Ny, “[s]e a realidade é de natureza fenomenal, resulta disso que ser consiste em se fenomenalizar, isto é, em se manifestar e em se individualizar. Toda atividade é assim um modo da fenomenalização da existência”.¹⁸¹ Isto é, para ele, cada atividade da condição humana descrita por Arendt tanto em *A condição humana* quanto em *A vida do espírito* se manifesta temporalmente.

A política se baseia fundamentalmente na experiência da condição humana. Esta, por sua vez, se mostra fenomenalmente. Cada atividade é um modo de fenomenalização da condição humana que remete a uma relação com o mundo, indicando um compromisso com ele. Por isso que, para Arendt, a alienação corresponde à moderna fuga do mundo e implica em

¹⁷⁹ ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**, p. 55.

¹⁸⁰ “Nous nous sommes ainsi proposé de restituer la logique de la réflexion d’Arendt, en faisant apparaître pour chaque activité comment la double inspiration phénoménologique et existentielle a conduit à achever son analyse par la temporalité.” LE NY, Marc. **Hannah Arendt**, p. 94.

¹⁸¹ Si la réalité est de nature phénoménale, il en résulte qu’être consiste à se phénoménaliser, c’est-à-dire à se manifester et à s’individualiser. Toute activité est ainsi un mode de la phénoménalisation de l’existence. LE NY, Marc. **Hannah Arendt**, p. 449.

descompromisso. Por isso, é nos textos em que ela trata diretamente sobre a condição humana que mais se percebe como a temporalidade e responsabilidade pelo mundo se articulam na proposta política da autora.

Procuramos demonstrar neste capítulo como nos primeiros textos e preocupações de Arendt pode ser percebida a articulação entre temporalidade e responsabilidade pelo mundo. Destacamos que a questão estava presente nos escritos dela desde o início da carreira, para somente depois no período posterior à publicação de *Origens do totalitarismo* passar a ocupar um lugar central. Nos capítulos seguintes iremos mostrar como essa articulação pode ser percebida em cada atividade da vida ativa e da vida do espírito.

4 TEMPORALIDADE E RESPONSABILIDADE NAS ATIVIDADES DA VIDA ATIVA

A análise arendtiana da situação contemporânea nos leva a perceber que a responsabilidade política é a maneira pela qual podemos garantir a preservação de um mundo comum, onde a liberdade e a igualdade encontram o seu lugar de manifestação. Porém, vivemos em uma época em que prevalece uma relação descomprometida com o mundo, em que lidamos com tudo em termos de consumo. Partindo da análise arendtiana das atividades prático-produtivas da existência, neste capítulo discutiremos como a temporalidade da condição humana está articulada com a responsabilidade pelo mundo.

4.1 Uma analítica da situação humana contemporânea

O primeiro livro publicado por Hannah Arendt depois de *Origens do totalitarismo* foi *A condição humana*. Nele é realizada uma analítica da situação humana na contemporaneidade que descreve a alienação como o aspecto que indica o descompromisso com o mundo e discute os conceitos mais importantes da teoria política da autora. Um desses conceitos é o de natalidade, apresentada como pré-condição da condição humana e, por consequência, como categoria central da política.

A natalidade é o que nos lança no mundo, fazendo-nos não apenas parte dele, como se apenas estivéssemos nele, mas, sobretudo, do mundo, isso na medida em que este só existe porque há consciência.¹⁸² A natalidade permite aos seres humanos, como afirma Schio, “mesmo condenados a morrer, podem deixar algo de diferente e de seu no mundo ao longo de suas vidas, algo que demonstre e represente sua existência, sua singularidade no espaço em que habitaram”.¹⁸³ Dessa forma, nos individualiza, tornando-nos entidades singulares, caracterizando-se, portanto, como a base da pluralidade humana.

Como indissociável da pluralidade, a natalidade é fundamental para a política, afinal, sem ela não se pode cogitar a liberdade e a igualdade. É ela que garante a renovação das ideias do convívio público ao proporcionar a chegada e a discussão de opiniões diferentes, cobrindo, com isso, a possibilidade da preservação, permanência e mudança do mundo.

A vida humana só tem sentido na convivência com outros, na construção e preservação de um mundo comum, que parte da necessidade para a transcendência, com isso, é o sentido da

¹⁸² Cf. MAGALHÃES, Theresa Calvet. Somos *do* mundo e não apenas no mundo. In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela. (Org.). **Hannah Arendt**: entre o passado e o futuro. Juiz de Fora: UFJF, 2008, p. 75.

¹⁸³ SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt**: história e liberdade. Caxias do Sul: EDSCS, 2006, p. 173.

humanidade sobre a Terra. Caracteriza-se, originariamente, como saber cuidar do mundo através dos assuntos de importância para a coletividade.

Se avaliarmos a compreensão de natalidade presente em *A condição humana* paralelamente à noção do *Dasein* em *Ser e Tempo*, observaremos que há algumas convergências. Como é sabido, para o autor, o ser humano é um ente, mas, distinto radicalmente das outras coisas. Não é como os outros com os quais também constitui um mundo. Esse ente privilegiado que somos tem a oportunidade de compreender o ser. Para Heidegger, ao tomar consciência de *ser-para-a-morte*, sem negar a co-presença dos outros, é que o homem tem a oportunidade de se individualizar e de se deparar com o seu modo de ser mais próprio.

A natalidade é o que caracteriza o ser humano necessariamente como *ser-lançado* e, portanto, *ser-no-mundo*, é o que permite pensá-lo como abertura, como o que traz a possibilidade do novo. Ser possibilidade é mais do que não ter uma natureza, é não poder determinar o que se pode ser, é esperar daí o inédito. Na noção arendtiana da natalidade o aparecimento do homem diz respeito ao surgimento do imprevisível e aproxima-se, com isso, da concepção do *Dasein* como *poder-ser*.

Como a natalidade diz respeito ao *ser-lançado* no mundo para a existência, ela não negligencia, mas pressupõe a finitude. Esta, como aquela, não se reduz a uma experiência biológica, mas a consciência do desaparecimento do homem como existência. As duas referem-se à fenomenalidade do humano, voltando-se, portanto, para o mesmo evento, o lapso da existência. Por isso, ao nosso entender, é equivocada a interpretação que considera que ao desenvolver uma noção de política centrada na natalidade, Arendt estava desenvolvendo uma teoria para refutar a filosofia heideggeriana.

A versão brasileira de *A condição humana*, feita por Roberto Raposo, traduziu a passagem em que Arendt afirmou que “since action is the political activity par excellence, natality, and not mortality, may be the central category of political, as distinguished from metaphysical, thought”, optou por traduzir *distinguished* por ‘contraposição’ o que não concordamos. Essa interpretação, a nosso ver, pode gerar mal-entendidos. Isso porque pode levar o leitor a interpretar que Arendt tenha concebido a natalidade como uma contestação da mortalidade, o que não é o caso. Textualmente, ele traduziu: “Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em *contraposição* ao pensamento metafísico.”¹⁸⁴ (Grifo nosso). O que

¹⁸⁴ Cf. “Moreover, since action is the political activity par excellence, natality, and not mortality, may be the central category of political, as distinguished from metaphysical, thought”. ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Introduction Margaret Canovan. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 9.

ela queria, na verdade, era afirmar que a natalidade é uma condição humana que fundamentava concepções diferentes daquelas da mortalidade.

A nossa posição não é a mesma de Passos, que levantou a questão se “[...] seria uma atitude prudente nos perguntarmos se a categoria de natalidade em Hannah Arendt não se oporia ao ser-para-a-morte heideggeriano de uma maneira proposital [...]”¹⁸⁵, baseado na defesa de um solipsismo existencial do filósofo em contraposição à pluralidade arendtiana. Defendemos que em Heidegger não há uma negação da natalidade, trata-se apenas de uma dimensão da existência que não explorou. A abordagem de Arendt, em nosso ponto de vista, não se opõe à perspectiva da finitude, antes a pressupõe, ainda que não lhe dê o lugar privilegiado que deu Heidegger.

A natalidade e a mortalidade são os dois extremos da existência e, portanto, uma pressupõe a outra. Ao nascer, cada indivíduo aparece para os outros com os quais constitui o mundo, mas também aparece com a sua finitude, isto é, a consciência de que a mortalidade é condição irrefutável da vida. Na filosofia heideggeriana há um lugar de destaque para a finitude e, por consequência, para a mortalidade, enquanto não são avaliadas as implicações da natalidade para essa mesma analítica existencial.

Por sua vez, ao considerar a natalidade como a categoria central do pensamento político, Arendt se dedicou a analisar os seus efeitos para a existência. Ela acreditou que, embora a morte seja a condição mais certa, o ser humano não nasceu para morrer, mas para iniciar coisas novas, abrindo um leque de possibilidades para a vida que não se restringia em encontrar o sentido da existência diante da finitude. Não era o fim último da existência, para Arendt, que definia a presença humana no mundo, mas o fato de poder ser um iniciador do inédito.

A filosofia de Arendt em relação à de Heidegger é mais “otimista” em sua avaliação da situação contemporânea. Ao partir da natalidade, ela encontrou o referencial para não fechar o seu diagnóstico em uma posição em que o mundo e a companhia dos outros se caracteriza na maior parte do tempo por uma decadência constitutiva. Para ela, a natalidade nos permite, como disse o poeta, “fazer o que será” cada manhã, isto é, cada vez que iniciamos algo novo.

Há em Arendt um deslocamento de ênfase para a natalidade, diferentemente da tendência heideggeriana de colocar no centro da filosofia a finitude. Mas não se pode deixar de considerar que o campo de investigação e as intenções dos dois eram diferentes e, por isso, a posição não tinha porquê coincidir. A posição da autora é de que a resignificação da política é

¹⁸⁵ PASSOS, Fábio Abreu dos. A pluralidade humana como contraposição ao ser-para-a-morte: uma análise confrontativa dos pensamentos de Hannah Arendt e Martin Heidegger. In: VII ENCONTRO E IV CICLO HANNAH ARENDT: POR AMOR AO MUNDO, 2013, Londrina. *Anais...* Londrina: UEL, 2013. p. 89.

possível, e não uma negação da importância da condição mortal do ser humano. Afinal, a natalidade, mesmo que em posição diferente, está para a mortalidade, como a mortalidade está para a natalidade. Se houvesse em Arendt uma negação da mortalidade, ela incorreria na mesma ênfase metafísica que tinha o seu antigo professor.

A natalidade e a mortalidade possuem relação com todas as atividades básicas que constituem a existência; porém, a primeira resguarda, de maneira especial, ligação com a política, como demonstra Arendt:

[...] das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade.¹⁸⁶

O ser humano ao surgir no mundo, diferentemente das demais coisas existentes, é a possibilidade radical de renovação. Ela se possibilita mediante atos e falas singulares que, na mesma medida em que manifesta o “quem” cada um é, integra uma teia de relações das quais não é possível manter o controle. A natalidade, portanto, tem a ver tanto com a pluralidade quanto com o caráter fenomenal da existência, devendo ser diferenciada do nascimento biológico.

A natalidade e o nascimento coincidem no ser humano, mas não significam a mesma coisa; afinal, “[...] essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original”.¹⁸⁷ Na natureza, ou seja, nos demais animais, o nascimento é apenas um acontecimento do perene ciclo natural. Os animais, na sua relação metabólica com a natureza, nascem, crescem, reproduzem-se e morrem sem que uma vida sequer se diferencie de todas as outras, muito menos que realize um feito que lhe permita ser lembrado por gerações seguintes da sua espécie. No caso do homem, a natalidade, diferentemente do parto, é o aparecimento de uma entidade que não apenas é única e irrepetível como tem a potencialidade de empreender o inédito. Por isso, Arendt defendeu, amparada em Agostinho, que, com o ser humano, surge no mundo o *initium*, algo diferente do começo, expresso na criação das coisas que lhe antecederam, como se pode notar: “Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra

¹⁸⁶ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 10.

¹⁸⁷ *Ibidem.*, p. 221.

maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes.”¹⁸⁸

A natalidade deve ser entendida como a aparição de uma entidade humana única que surge na e para a companhia dos outros e que tem a capacidade de atuar livremente através de feitos inéditos que, na mesma medida em que são realizados, escapam do controle do seu ator e passam a integrar irreversivelmente a complexidade do mundo comum. Ela tem a ver, portanto, mais profundamente com a ação política do que com as outras atividades, por ser caracterizada por representar a possibilidade de modificar o mundo.

O aparecimento do ser humano no mundo acontece como um modo de ser lançado para a companhia de outros com os quais compartilhará um mundo que recebeu dos seus antecessores, o modificará e o legará para a posteridade. A natalidade e a ação possuem o sentido da responsabilidade com a preservação e continuidade do que é comum. Elas nos lançam diante da perspectiva de que um futuro diferente é possível, em que a liberdade e a igualdade sejam respeitadas, porém desde que assumamos a responsabilidade por ele.

A ação é política por excelência, ela deve ser realizada em um lugar onde se possa vivenciar a liberdade que a natalidade pressupõe. Na Grécia antiga, era na *ágora*, a praça pública, o lugar de encontro e deliberação dos cidadãos em que ocorria. Isso não quer dizer que nem naquele tempo nem atualmente o lugar da ação seja um espaço geográfico, antes é um espaço de aparência, o mundo comum do qual devemos cuidar. Sem ele, não há a possibilidade da política, pois a sua realização depende do conjunto das instituições e dos artefatos comuns das mãos humanas.

Apesar disso, o espaço da política não pode se reduzir a limites institucionais e burocráticos. Ele tem um aspecto existencial. Pode ocorrer onde quer que seres humanos, em igualdade, possam agir livremente, diferenciando-se dos outros animais, atestando a sua humanidade e, sobretudo, manifestando a sua singularidade em relação aos outros seres humanos com os quais se encontram e junto aos quais constituem o mundo comum.

Assim, a analítica arendtiana da situação contemporânea é uma descrição espacial e temporal das atividades que constituem a condição humana. Ela constatou que o trabalho, a obra e a ação foram compreendidas de formas diversas ao longo da história. Na Grécia antiga foram hierarquicamente arranjados de um modo diferente de como o fizeram os cristãos medievais, por exemplo. A ação, a forma mais elevada de atividade entre os gregos, (mas não para Aristóteles que colocava no topo a contemplação ou *theoria*) era menos valorizada entre

¹⁸⁸ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 222.

os cristãos do que a obra, enquanto o trabalho permanecia na base da hierarquia em ambos os casos. Já na idade moderna, o trabalho teria se colocado acima tanto da obra quanto da ação, pois o *homo faber*, o homem que fabrica, deu lugar, em nossa época, ao *animal laborans*.

Arendt se referiu às concepções antigas de público e de privado, retomadas da sua leitura de Aristóteles, ao tratar sobre o espaço de realização das atividades prático-produtivas da condição humana. De acordo com a interpretação dela, a diferença entre espaço público e privado foi indispensável entre os gregos e entre os romanos. Depois veio enfraquecendo até dar lugar para o surgimento de uma esfera híbrida que a autora indica ser o que conhecemos como “sociedade”.

A “sociedade” para Arendt diz respeito a algo que era marginal no mundo antigo e que passou a ocupar um espaço cada vez maior ao longo da tradição. Equivale à ascensão de um tipo de relação de interdependência entre os indivíduos, ligada ao anseio de garantir o suficiente para a convivência social. Com a ascensão da esfera social, não seria mais possível a separação clara entre o privado e o público, dificultando a experiência do político.

Arendt dedicou um capítulo de *A condição humana* à discussão da localização das atividades humanas, diferenciando o público do privado e mostrando como se deu a submersão dessas esferas e a ascensão da sociedade. O termo ‘público’ foi apresentado pela autora em dois sentidos correlacionados. O primeiro se refere a tudo aquilo que vem a público, pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior visibilidade possível. Por outro lado, significa também o próprio mundo, porque é comum a todos e diferente da natureza. Refere-se à construção do artifício que contribui para uma vida estável.

O espaço privado, de acordo com a autora, corresponde ao fato de que, “[v]iver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana [...]”.¹⁸⁹ A esfera privada correspondia no mundo grego antigo à vida no lar, a um espaço despótico em que, sob a tirania do chefe da família, não havia liberdade nem igualdade, como afirmou: “[...] significava literalmente um estado de encontrar-se privado de alguma coisa, até das mais altas e mais humanas capacidades do homem. Quem quer que vivesse uma vida unicamente privada [...] não era inteiramente humano.”¹⁹⁰

Partindo da interpretação do que se constituiu na esfera privada do mundo grego antigo foi que Arendt concluiu que quem levasse uma vida resumida à condição privada não era propriamente humano. As observações de Arendt sobre as inversões ocorridas na hierarquia das atividades da condição humana, ao longo do período tradicional da história do Ocidente,

¹⁸⁹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 71.

¹⁹⁰ *Ibidem.*, p. 46.

pressupõem que a maneira de se relacionar com o mundo passou por modificações significativas. É através desse caráter existencial que se pode encontrar a articulação entre temporalidade e responsabilidade. Significa dizer que a situação contemporânea de ruptura entre o passado e o futuro teve implicações para a relação do ser humano com o mundo que o constitui, na medida em que se confundem as relações entre as atividades e suas localizações no mundo.

Devemos observar que foi na década 1950 que Arendt se empenhou em revisar e publicar uma versão inglesa da sua tese. Na tradução, Arendt modificou o texto à luz das suas reflexões mais recentes, incluindo expressões como *natalidade* e *pluralidade*, que não havia antes. O mais significativo para os nossos interesses é notar que ela tenha acrescentado aos títulos das duas primeiras partes, expressões que manifestaram o caráter temporal da abordagem, como, na primeira, antes chamada “O amor como desejo” que se tornou “O amor como desejo: o futuro antecipado” e a segunda, intitulada “Creatura”, agora “*Creator-creatura: a recordação do passado*”.¹⁹¹

A abordagem temporal de Arendt em *Love and Saint Augustine* estava ligada à sua visão sobre a relação do homem com o mundo e com os outros. Essa posição permaneceu ao escrever *A condição humana* e em outros textos em que uma abordagem que articula temporalidade e responsabilidade pode ser notada. Por isso, a sua revisão adicionou termos que realçavam o caráter temporal da análise da condição humana.

Arendt abordou essa discussão em *A condição humana* quando pretendeu refletir sobre a ausência da responsabilidade do ser humano com o mundo comum. Ela procurou mostrar como as inversões das atividades na vida ativa afetavam diretamente a nossa relação com o cuidado e a preservação do mundo. Por isso, foi importante para ela explicar como tudo isso implicou a submersão das esferas pública e privada e a ascensão do social. A sociedade, para ela, não é o lugar do político como tal, a experiência da vida pública permaneceu como um “tesouro perdido” que atualmente não se tem clareza do que representa. O desaparecimento da esfera pública e privada implicou a desconsideração da condição humana da pluralidade, visto que na cultura e sociedade de massas não há espaço para as diferenças; ao contrário, pretende-se homogeneizar tudo.

¹⁹¹ Cf. ARENDT, Hannah. **Love and Saint Augustine**, p. x.

4.2 Responsabilidade, efemeridade e durabilidade

A temporalidade da condição humana e a responsabilidade pelo mundo estão articuladas na compreensão arendtiana da existência. Na análise da vida ativa, por exemplo, cada atividade que caracteriza as formas mais básicas de pertencer ao mundo aparece temporalmente como modos de relacionamento com o mundo. Neste tópico, discutiremos como as atividades do trabalho (*labor*) e da obra (*work*) demonstram respectivamente essa articulação através da efemeridade e da durabilidade dos seus produtos, entendidas aqui como o tempo que permanecem no mundo.

Arendt trata do trabalho e da obra em *A condição humana* como as atividades que, mesmo não sendo aquelas mais características da humanidade do homem, ocupam um lugar indispensável para entender a situação contemporânea. O que está em questão é a maneira como elas se apresentavam ao longo da tradição que, mediante inversões, contribuíram para o velamento do sentido da política e, dessa forma, negar a responsabilidade como algo necessário para a vida política do ser humano.

O trabalho e a obra definiram, *grosso modo*, maneiras do ser humano se compreender no tempo e se responsabilizar pelo mundo. Cada uma dessas atividades, bem como a ação, caracteriza um modo de relação do homem com o mundo comum. Desse modo, para entender a articulação realizada por Arendt entre temporalidade e responsabilidade política, devemos compreender a analítica que ela desenvolveu dessas atividades.

A distinção que propõe entre trabalho e obra não é, segundo ela mesma, usual e comum. O trabalho é a dimensão mais vital da existência humana, localizada no processo natural do ciclo biológico. Refere-se, portanto, ao metabolismo, à relação imprescindível do ser humano com a natureza. Caracterizada pela circularidade produção-consumo, isto é, pela perene produção de bens para o consumo e pela sua reprodução. Essa atividade não tem início nem fim, é sempre solitária e diz respeito à imanência da existência. O trabalho é pré e antipolítico e a sua característica fundamental é propiciar a satisfação de estar vivo.

A análise dessa atividade mais basilar da condição humana se inicia anunciando e, de certa forma, “pedindo licença” para criticar a obra de Karl Marx. A posição de Arendt, nesse contexto, é em relação à concepção de trabalho e produção. Contudo, o autor de *O capital* parece ser o alvo por ser um dos maiores intelectuais que trataram sobre a questão. A investida arendtiana é mais contra a forma pela qual a concepção de trabalho ficou cristalizada na modernidade, da qual Marx é um representante, que especificamente contra ele. Nesse caso, como em outros, a crítica arendtiana é ao desenvolvimento da tradição teórica que a um autor

em particular. Portanto, se ela procurou mostrar que os equívocos de Marx se deveram mais à relevância dele na tradição do que por uma divergência intelectual.

Arendt parte do que considerava ser uma evidência fenomênica, isto é, uma análise etimológica da palavra “trabalho”. Ela reconheceu que a distinção que propôs tem pouco respaldo na “[...] tradição pré-moderna do pensamento político ou no vasto corpo das modernas teorias do trabalho”,¹⁹² e corresponde ao fato de haver duas palavras originalmente distintas em todas as línguas europeias para designar o que a modernidade nomeou como a mesma atividade. Como observamos,

[...] a língua grega distingue entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricare*, que têm a mesma raiz etimológica, o francês entre *travaillere* *ouvrier*, o alemão *arbeiten* e *werken*. Em todos esses casos, apenas os equivalentes de “trabalho” têm uma conotação inequívoca de dores e penas. O alemão *Arbeit* se aplicava originalmente apenas ao trabalho agrícola executado por servos, e não à obra do artesão, que era chamada *Werk*. O francês *travailler* substituiu o mais antigo *labourer* e deriva de *tripalium*, uma espécie de tortura.¹⁹³

Segundo a autora, apenas em um aspecto linguístico a confusão falhou, na sinonímia das palavras. É que trabalho não designa o resultado, o “produto final” da ação de trabalhar, mas este é geralmente chamado de “obra”. Que uma coisa é produzir e outra é a coisa produzida parece óbvio. O que Arendt quer diferenciar é a atividade de trabalhar, que encontra o seu fim em si mesma, isto é, na manutenção da própria atividade, designada como a própria vida, em uma circularidade perene; e, por outro lado a atividade de fabricar, que não tem o seu fim em si mesma, ou seja, encontra o sentido na produção de objetos que não desaparecerão por uma ligação ao ciclo vital, ao contrário, se colocarão entre os seres humanos como duráveis, mesmo que não infinitos.

Ela acredita que a investigação, uma espécie de lapidação do sentido das palavras que designam os fenômenos, é capaz de manifestar a “coisa mesma”, ou seja, o fenômeno despido dos preconceitos erigidos na tradição. Isso remete a uma recuperação de elementos históricos que foram negligenciados, apesar de a referência a fatos históricos não ser um recurso a algum tipo de encadeamento do qual fosse possível inferir uma história do trabalho, antes uma forma de compreensão de como essa atividade se caracterizou originalmente no Ocidente.

A investigação de Arendt a conduz ao reconhecimento de que havia um desprezo pelo trabalho na Antiguidade. A participação nos debates e nas decisões públicas era considerada

¹⁹² ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 98.

¹⁹³ *Ibidem.*, p. 98.

mais nobre que a preocupação com a vida. Aqueles que, como escravos, permanecessem limitados ao trabalho, consumo e reprodução em nada se diferenciavam dos demais animais. Arendt defendeu que isso não significava uma degradação do escravo, o que não era considerado digno era a condição a qual eles eram submetidos, isto é, dar conta da manutenção da vida dos seus senhores. Por isso, destacou que

[t]rabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade.¹⁹⁴

Arendt faz uma distinção importante entre a concepção antiga e a moderna de escravidão. Nesta última, prevaleceu uma degradação do escravo; na anterior não, o que estava em jogo era a liberação da necessidade de dar conta da continuidade e reprodução da vida. Havia escravidão naquela sociedade porque, através do trabalho deles, os cidadãos poderiam participar livremente das reuniões de interesse comum. Equivoca-se, segundo a autora, quem não reconhece que a escravidão antiga é substancialmente distinta da moderna. Consoante afirmou,

[a] instituição da escravidão na Antiguidade, embora não em épocas posteriores, não foi um artifício para obter mão-de-obra barata nem um instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem.¹⁹⁵

O reconhecimento da distinção entre a escravidão antiga e a moderna pode, a nosso ver, ser transposta para a atualidade na medida em que, apesar de legalmente abolida toda forma de escravidão, o modo de produção capitalista reduz a existência de milhares de trabalhadores e trabalhadoras do mundo todo a ter, do excedente de sua força de trabalho, apenas o indispensável para a sua subsistência. Todos estão limitados, na maioria das vezes, a condições que, *grosso modo*, não os permitem aspirar a uma dedicação aos assuntos de interesse comum, políticos, visto que necessitam “ganhar a vida”, reduzem-se a sobreviver.¹⁹⁶

É a partir desse aspecto que se deve entender a crítica anunciada de Arendt a Marx: as implicações da indistinção entre trabalho e obra. Por sua vez, a obra é a atividade da condição

¹⁹⁴ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 103.

¹⁹⁵ *Ibidem.*, p. 104.

¹⁹⁶ Cf. NASCIMENTO, Fernando José; FERRAZ, Adilson. A condição (des)humana: o trabalho no Agreste pernambucano a partir de Hannah Arendt. In: SÁ, Márcio et al. (Orgs.). **Trabalho**: questões no Brasil e no Agreste pernambucano. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2013, p. 119-133.

humana ligada à criatividade e à produtividade de bens culturais. Está ligada à capacidade do ser humano de transformar a natureza, construindo um mundo artificial de utensílios que se interpõe entre a natureza e o homem. A obra se diferencia do trabalho, levando-se em conta a natureza do seu produto; como explicou Arendt,

[a] distinção entre um pão, cuja “expectativa de vida” no mundo dificilmente ultrapassa um dia, e uma mesa, que pode facilmente sobreviver a gerações de homens, é sem dúvida muito mais óbvia e decisiva que a diferença entre um padeiro e um carpinteiro.¹⁹⁷

Apesar de a distinção entre essas duas atividades se encontrar na longevidade dos seus produtos e do fato de que o resultado da produção ou obra é a construção de objetos para durar, isso não quer dizer que a sua durabilidade seja absoluta. O uso desgasta os objetos construídos. O que a autora pretendeu destacar foi que tais objetos são feitos para durar um período maior que aqueles feitos na atividade do trabalho.

A obra permite a construção de um mundo humano, artificial mas próprio, diferente daquele dos demais animais. Como afirmou Schio, “[e]m seu lar, o ser humano encontra um lugar conhecido, não apenas fruto da natureza, independente dele, mas criação sua, fornecendo-lhe um entorno que o aconchega”.¹⁹⁸ A obra é uma atividade utilitarista e, por isso, orientada pelas categorias de meio e fim. Antes da fabricação, o produtor tem na mente a representação do que pretende fazer e se rege em função disso, não importando os meios para tal.

Assim, a distinção que Arendt fez entre trabalho e obra se torna mais clara, quando se considera a mundaneidade da coisa produzida. Refere-se nesse contexto, a localização, a função e a “duração” da sua permanência no mundo, isto é, a temporalidade própria dessa atividade.

Se foi através da linguagem que Arendt identificou a distinção entre essas atividades, estas que foram negligenciadas pela teorização do trabalho, sobretudo na era moderna, é, por outra via, através da análise da utilidade, espacialidade e temporalidade do produto delas que se torna clara. Desse modo, por exemplo, ela destaca que o que caracteriza e diferencia o produto da atividade da obra é que ele é produzido para ser usado e não consumido. Ele existe para compor com o ser humano um mundo que se interpõe à natureza.

O produto da obra tem esse caráter distinto do trabalho, percebemos que, ainda que não pertença ao mundo, visto o seu aspecto utilitário, também não se pode reduzi-la inteiramente à esfera privada. Arendt situa essa atividade em um espaço intermediário que se constitui como uma espécie de mercado de trocas. Ainda que para ela essa atividade seja solitária na sua

¹⁹⁷ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 116.

¹⁹⁸ SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt**, p. 166.

produção, que parte sempre de um modelo preestabelecido, o seu produto é feito para constituir o mundo comum e sobreviver a várias gerações. O *homo faber* precisa de outros para os quais os seus produtos integrarão a vida, bem como para vender ou trocar as suas mercadorias.

A obra é a atividade mais mundana, ainda que não seja política. Isso se deve ao caráter de produção que lhe caracteriza. Tudo que é produzido por essa atividade passa a compor a condição humana. Ela delimita e condiciona a vida propriamente humana com outros na Terra, diferenciando a natureza animal do mundo humano. Por isso, a multiplicação que lhe é intrínseca, é diferente da repetição típica da atividade do trabalho, como podemos notar:

A multiplicação, diferentemente da mera repetição, multiplica algo que já possui uma existência relativamente estável e permanente no mundo. Essa qualidade da permanência do modelo ou imagem, o fato de existir antes que a fabricação comece e de permanecer depois que esta termina, sobrevivendo a todos os possíveis objetos de uso que continua ajudando fazer existir, exerceu uma forte influência na doutrina das ideias eternas de Platão.¹⁹⁹

A atividade da obra também se caracteriza por ter um começo e um fim previsível, enquanto o trabalho, na sua atividade cíclica, é perene. De acordo com a autora, a concepção marxiana do trabalho confunde essa atividade com a obra e, por isso, acaba pretendendo emancipar o humano de algo que lhe é intrínseco, e, como salientou,

[a] era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela atual produtividade sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a considerar todo trabalho como obra e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequado ao *homo faber*, como a esperar que faltasse apenas um passo para eliminar totalmente o trabalho e a necessidade.²⁰⁰

Isso se deve ao fato de no centro do pensamento de Marx estar a descoberta de que é o trabalho que gera riqueza. O trabalho, apesar de ser uma atividade “autofágica”, também tem o seu produto, que é a própria vida. Incidentalmente apenas, de acordo com Arendt, é que produzem objetos e estes tendo em vista os meios de sua própria manutenção. Apesar disso, como a sua força não se esgota na satisfação do momento, o que excede pode ser expropriado, vendido, ou ainda, para utilizar um clichê caro aos marxistas alienada e servir para a manutenção de outras vidas; como Arendt chamou a atenção:

¹⁹⁹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 177.

²⁰⁰ *Ibidem.*, p. 108.

Mediante violenta opressão em uma sociedade de escravos, ou mediante a exploração na sociedade capitalista da época de Marx, essa produtividade pode ser canalizada de tal forma que o trabalho de alguns é bastante para a vida de todos.²⁰¹

Como afirmamos antes, o problema é que, para Arendt, Marx, como modelo de toda modernidade que tratou do assunto, concebeu todas as coisas produzidas como reduzidas à força de trabalho, isto é, à atividade de produzir tudo em vista da própria manutenção do metabolismo do homem com a natureza, como função do processo vital.

De acordo com ela, a dificuldade de Marx foi que apesar de todo o seu esforço em partir da teoria em direção à ação, não se libertou das amarras da tradição, invertendo o quadro conceitual dela, conforme desenvolvido por Hegel. Mesmo que tenha sido um rebelde, não percebeu uma distinção que Arendt considerou indispensável entre ação e produção e, por isso, reproduzindo, em muitos aspectos, as posturas iniciadas desde Platão, como acreditar que a história tem um sentido e que é produzida por mãos humanas, dando margem para que desdobrassem a sua filosofia em uma ideologia totalitária. Ela indicou que

[a] confusão entre ação política e fazer história remonta a Marx. Depois que Hegel interpretou a história da humanidade, Marx tinha esperanças de poder “mudar o mundo”, isto é, *fazer* o futuro da humanidade. O marxismo pôde se transformar numa ideologia totalitária devido a essa distorção, ou incompreensão, da ação política como fazer a história.²⁰²

Marx não pode ser avaliado como o “responsável” pelos desdobramentos da interpretação da sua filosofia com o stalinismo e o totalitarismo soviético. A autora o analisa como um autor que, juntamente com Kierkegaard e Nietzsche, possuiu a grandeza de se rebelar, apesar dos seus limites históricos, contra a tradição. Eles foram os primeiros a tentar pensar, sem reconhecer a autoridade da tradição, como explicou Amiel:

Eles souberam afrontar, conscientemente, a tradição, e muito particularmente a definição do homem como *animal rationale*, souberam discernir tendências, correntes, inerentes à época moderna, antes mesmo que a nossa época as pusesse inteiramente a claro, e compreender a incompatibilidade entre essas tendências e a tradição de pensamento.²⁰³

Nesse contexto, o que passou a caracterizar o homem principalmente não era mais o fato de ser um animal dotado da capacidade da fala e, portanto, equipado para o diálogo, mas antes

²⁰¹ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 109.

²⁰² *Ibidem.*, p. 412.

²⁰³ AMIEL, Anne. **A não-filosofia de Hannah Arendt**, p. 123-124.

um animal racional, Aristóteles não faz distinção entre animal que possui o logos (*anthropos logos echon*) e animal racional capaz de pensar logicamente e acessar o conhecimento válido. Assim, como concebido por Platão, o mundo comum não era o lugar adequado para os filósofos, o lar deles era o mundo inteligível, permanecendo na “praça pública” de maneira desconfortável e estranha.

A inversão promovida pelo nascimento da tradição não foi apenas em relação à importância da sobreposição da visão de mundo do cidadão pela do filósofo, mas também em relação à própria condição do ser humano. Destarte, na atualidade a atividade do trabalho tomou um lugar de destaque nunca antes ocupado no conjunto das atividades que caracterizam o ser humano. Conforme Arendt, atualmente se vive em uma sociedade consumista, em que tudo o que entra em relação com o ser humano é rapidamente absorvido, como se fizesse parte do processo vital de manutenção da vida.

O produto do trabalho está indissociavelmente ligado à manutenção e à reprodução da vida. Essa é a sua utilidade e, vale salientar, não é nada desprezível, mesmo que ocupe originalmente a base da hierarquia das atividades da condição humana. O trabalho é o que garante que as demais sejam possíveis. Por isso, o homem precisava se liberar dela, e não anulá-la, o que seria impossível sem o desmoronamento da hierarquia. Fica claro que não existe, em Arendt, uma desvalorização do trabalho; mas o interesse era pensá-lo em sua fenomenalidade específica, ou seja, como ela se manifesta nas experiências originárias da civilização ocidental e assim entender a situação humana contemporânea ou, como ela mesma afirmou, o que estamos fazendo com o mundo.

Como ligada ao metabolismo do homem com a natureza (Marx), a atividade do trabalho corresponde à dimensão mais íntima da existência, portanto, devendo ser originalmente localizada na esfera privada, espaço próprio em que devemos cuidar de tudo que corresponda a essas atividades básicas. Como já afirmado pouco antes, o trabalho é o que revela a condição animal do ser humano, aquilo que partilhamos com as demais espécies da Terra: a necessidade de satisfazer as condições da própria subsistência.

O *animal laborans* possui uma temporalidade própria que se caracteriza pelo seu produto, isto é, o trabalho é uma atividade que consome o que produz quase instantaneamente, em um ciclo infundável de produção e consumo. Essa dimensão cíclica do trabalho parece não convergir com a linearidade da vida que tem um sentido retilíneo, isto é, que vai do aparecimento ao desaparecimento, como em um movimento linear. Mas não, a vida como atividade metabólica genericamente não tem fim. Se olharmos para o homem como *animal*

laborans será percebido, como afirmou Arendt que este é apenas mais uma dentre tantas espécies que ocupam a Terra e, nesse sentido, é reduzida ao ciclo vital.

Essa atividade, como demonstrado por Arendt, é antipolítica, porque é a menos mundana de todas as atividades e a sua característica temporal é a efemeridade. Ou seja, é a rapidez com que ela se retroalimenta perenemente, isto é o que lhe caracteriza temporalmente e a diferencia da produção e de outras atividades, bem como, manifesta uma maneira de relacionamento com o mundo. Utilizamos a palavra ‘efemeridade’ para indicar que o produto do trabalho dura muito pouco, que é produzido para ser consumido quase que instantaneamente, e pode ser assumida como antônimo de durabilidade. Devemos salientar que não se pode confundir o que aqui chamamos de a efemeridade do *animal laborans* com a futilidade sob a qual o ser humano é submetido nos regimes totalitários. A primeira, do grego *ephmeros*, se refere a algo breve, que surge para desaparecer em pouco tempo; a segunda, do latim *futilis*, carrega o sentido de algo vão, sem importância e que, por isso, poder ser, sem encargo, descartada.

Essa característica temporal a partir da qual Arendt analisa o trabalho tem implicações importantes para a compreensão da responsabilidade pelo mundo, visto que ela defende que se vive sob a predominância dessa atividade. Toda atividade de produzir objetos corresponde à necessidade de manutenção da vida. Ela chamou a atenção para, na sociedade atual, o que não está ligado à manutenção da vida se transformou em Hobby, ou seja, ou é trabalho ou é lazer. Como podemos observar,

[a] emancipação do trabalho não resultou em uma equiparação dessa atividade a outras atividades da *vita activa*, mas em seu predomínio quase incontestável. Do ponto de vista de “prover o próprio sustento”, toda atividade não relacionada ao trabalho torna-se um “passatempo”.²⁰⁴

O caráter não mundano do trabalho é o que o torna antipolítico, visto que a política pressupõe o mundo. Ao mesmo tempo que a atividade do trabalho se torna o modelo da autocompreensão humana, reduzindo tudo ao ciclo de manutenção da vida, o mundo se torna também algo que não tem duração e que deve ser consumido. A postura do *animal laborans* com o mundo é enxergá-lo com as mesmas características dos objetos que sustentam a própria vida.

Vivemos em uma sociedade de consumidores, visto que, para o *animal laborans*, produzir e consumir são momentos diferentes do mesmo processo. Contudo, por essa lógica, a

²⁰⁴ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 158-159.

efemeridade característica do trabalho é generalizada para tudo o que é produzido pelo homem, até mesmo o produto da obra se torna um bem de consumo. A sociedade atual confunde bens de consumo com objetos de uso. Segundo Arendt,

[e]m nossa necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos permitir usá-las, respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos de consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as “coisas boas” da natureza que se deteriorariam inaproveitadas se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza.²⁰⁵

Essa busca pela satisfação imediata da vida, bem como o ritmo acelerado do consumo, caracteriza a sociedade atual. Em relação ao mundo, essa análise de Arendt leva a perceber o porquê de a responsabilidade ser algo cada vez mais escasso na sociedade. Acontece que o caráter antipolítico do *animal laborans* se sobressai, ou seja, a preocupação com a satisfação, embebida pela efemeridade, geram um descompromisso com o mundo, que o vê como algo destinado ao desaparecimento.

Essa tendência substituiu o modo anterior do ser humano se compreender no mundo, caracterizada pela atividade do *homo faber*. Diferentemente do trabalho, o que atividade da obra produz é para permanecer por vários anos, quando usados adequadamente. Arendt exemplifica:

O que distingue o mais frágil par de sapatos dos meros bens de consumo é que ele não se estragará se não for usado, o fato de tem certa independência própria, ainda que modesta, que lhes permite sobreviver, até por um tempo considerável, aos estados de ânimo cambiantes de seu proprietário.²⁰⁶

É o caráter durável da obra que lhe confere objetividade, isto é, a sua estabilidade e permanência diante dos produtos do trabalho. Arendt não pensa essas duas atividades como opostas, porém, percebemos que há uma diferença em relação ao cuidado com o mundo entre uma e outra. Em nossa leitura, podemos afirmar que esta é em relação à efemeridade da primeira e à durabilidade da segunda. Para o pensamento político de Arendt, importa que essas tendências, em determinados períodos civilizacionais, acabam por caracterizar um descompromisso com o mundo, visto que nem um nem outro manifesta o seu caráter próprio, isto é, político.

²⁰⁵ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 155-156.

²⁰⁶ *Ibidem.*, p. 171.

O trabalho e a obra são apresentados pela autora ocupando um lugar menos importante no que diz respeito à vida política. Isso não quer dizer que sejam menos importantes para a existência do ser humano. Todas as três atividades a que a autora se dedica a tratar mais extensivamente em *A condição humana* correspondem às condições mais fundamentais e inalienáveis da vida humana sobre a Terra. No tópico seguinte nos dedicaremos à atividade da ação, que ocupa um lugar especial na análise da condição humana. Ela é a atividade menos natural e, portanto, a mais humana. Não sendo comum aos outros animais e é a única que tem como pressuposto insubstituível à presença de outros seres humanos, diferentemente da produção, por exemplo, que, apesar de não natural e de propiciar a construção de um mundo comum, não pressupõe o encontro humano desinteressado como a sua condição necessária.

4.3 Responsabilidade, política e temporalidade

A compreensão da ação em Hannah Arendt encontra o seu sentido na experiência grega antiga porque, naquele contexto, a ação e a liberdade coincidem. A liberdade era indispensável para se poder participar das atividades políticas da cidade-Estado. As condições apontadas por Arendt para o homem ser livre e, portanto, ator, isto é, homem de ação, eram: a liberação da vida no lar, ou seja, da atividade do trabalho; outros seres humanos igualmente liberados e em par de igualdade; e um espaço onde se pudesse realizar o encontro.

Ela chama a atenção em *Entre o passado e o futuro* para o fato de a liberdade ser um fenômeno mundano, e não um problema teórico, como concebido pela tradição, que a reduziu a um atributo da vontade.²⁰⁷ A liberdade é o motivo pelo qual os homens convivem politicamente organizados. Por isso, afirma Arendt, que “[a] *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”.²⁰⁸

A ação corresponde, afirma a autora, ao termo grego *arkhein* e ao latino *agere*, que significam ‘começar’, ‘conduzir’, ‘guiar’ e ‘pôr alguma coisa em movimento’. Isso, ao mesmo tempo em que se aproxima dos correspondentes *práthein* e *gerere*, mas em sentido secundário, tendo em vista que esses dois últimos termos significam levar a cabo alguma coisa, permanência e sustentação de atos passados. Dessa forma, como atesta Amiel, para Arendt, a ação é uma iniciativa singular (*arkhein*), manifestando, portanto, a individualidade do seu agente, e ainda,

²⁰⁷ Cf. ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, p. 195.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 192.

a ação é conduzida por vários participantes (*práttēin*), o que demonstra que ela só tem sentido entre outros seres humanos.²⁰⁹

O fato de a ação, apesar da sua singularidade, ser direcionada para a presença de outros que dela tomarão parte lhe dará a característica de ser imprevisível. O agente não tem como prever as consequências da sua ação, uma vez que, iniciada, ele perde o seu controle, pois ela deixa de ser sua e passa a fazer parte do conjunto dos assuntos humanos. Para essa insegurança e instabilidade em relação à ação, há, segundo Arendt, a possibilidade da promessa. A possibilidade da promessa e do seu cumprimento, nesse sentido, permite certa estabilidade, na medida em que permite mais confiabilidade nas relações humanas.

Não é possível repetir a ação, anulá-la ou dissolvê-la, portanto, ela é irreversível. Uma vez que o seu início é singular e imprevisível, tendo agido, o agente, além de não ter o controle sobre o que pode acontecer, não tem também como voltar atrás. Isso poderia lançar o homem, por medo e insegurança, ao desejo da inatividade. Daí a autora propõe como solução para “desmanchar” o que foi realizado o perdão. Como afirma Schio, o perdão “[...] consiste na capacidade que o ser humano possui de, sabendo que algo não pode ser modificado, desculpar o agente do ato, sem punição ou vingança”.²¹⁰ Ou seja, é reconhecer que, para o agente, seria melhor que o ato empreendido não tivesse ocorrido. Não é apagar o erro, mas sim impedir que ele continue.

A imprevisibilidade e a irreversibilidade indicam que a ação tem o sentido temporal voltado para o futuro. Atuar politicamente é “fazer o que será”, não no sentido utilitarista do *homo faber*, mas sim como “iniciar” algo que nem mesmo o ator tem clareza do que seja e, muito menos, dos seus resultados. Apesar disso, Arendt não concebe a ação como uma atividade descomprometida com o mundo. Ao contrário, na mesma medida que ela só é possível na companhia dos outros, ela encontra o seu sentido na preservação do seu espaço de manifestação. Contra a instabilidade que essas características da ação representam, o perdão e a promessa são apresentados como antídotos. Ela se apropria desses termos do cristianismo e retira deles o sentido religioso, atribuindo significado político, isto é, mundano. Devemos observar que, ambos “tranquilizam” o agente, realçam a responsabilidade inerente à condição humana. De acordo com a visão de política de Arendt, a convivência entre pares em um espaço propício é algo indispensável. Por isso, a pluralidade juntamente com a natalidade são as principais

²⁰⁹ Cf. AMIEL, Anne. **Hannah Arendt**: política e acontecimento. Tradução Sofia Mota; revisão António Caeiro. Lisboa: Piaget, 1997, p. 69.

²¹⁰ SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt**, p 171.

concepções da sua teoria. A pluralidade pode ser encontrada em vários momentos da obra da autora e com o modo aparição implica a responsabilidade pelo mundo.

Em *A promessa da política*, diz:

A política se baseia no fato da pluralidade humana. Deus criou *o homem*, mas *os homens* são um produto humano, terreno, um produto da natureza humana. A filosofia e a teologia, visto que se ocupam sempre *do homem* e que suas afirmações só estariam corretas se existissem um ou dois homens ou apenas homens idênticos, não encontraram nenhuma resposta filosófica válida para a pergunta: O que é política?²¹¹ (Grifos da autora).

O fato de se destacar que a filosofia e a teologia não são capazes de responder ao questionamento é porque estudam o ser humano pressupondo, *grosso modo*, um modelo que pudesse ser universalizado. Isso não é propriamente um limite, mas uma característica da tradição. Assim, não são apenas essas duas que podem ser figuradas nessa lógica; ao contrário, para a autora, todas as ciências, mais ou menos enfaticamente, resguardam o mesmo princípio. Essa posição da tradição nega a condição humana mais fundamental, que é o fato de que somos plurais. Não apenas distintos uns dos outros, até internamente somos duplos.

É através da articulação entre natalidade, ação e pluralidade que percebemos o lugar da responsabilidade pelo mundo na teoria política de Arendt. Ao agir realizamos algo inédito que só é possível porque somos propriamente iniciadores, isso ocorre apenas na companhia de outros em um mundo comum, construído por nossas mãos. Por isso, a responsabilidade pelo mundo é uma condição para a ação.

Contrariamente a Aristóteles, por exemplo, Arendt defende que a política é um “produto” humano, não é algo intrínseco, como se ser político pertencesse a uma suposta natureza. Essa referência não deve, portanto, ser compreendida como se ela defendesse algum tipo de essencialismo. Para ela, a política surge *entre (in-between)* os homens e, por isso, só é possível onde se conceba o mundo comum, porém, os seres humanos não estão aí não como réplicas, antes como entidades únicas e irrepetíveis.

Em *A condição humana*, a autora diferenciou entre o que entendeu por diferença e alteridade. Para ela, a primeira é mais abrangente que a segunda. Esta última é um aspecto daquela, e não ela mesma. Isso porque está presente em toda a realidade orgânica e inorgânica. Tudo o que existe a manifesta e é por ela que todas as nossas definições são distinções. Mas, por o ser humano ser capaz de expressar a sua diferença de tudo o que existe e se distinguir, manifestando a sua singularidade, é que a alteridade e a pluralidade não são a mesma coisa.

²¹¹ ARENDT, Hannah. *A promessa da política*, p. 144.

Como ela mesma afirma, “[n]o homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres humanos únicos”.²¹² Mesmo na atividade de pensar que na confluência com o pensamento de Sócrates, ela considera ser o diálogo de si consigo mesmo, por pressupor uma dualidade na conversa silenciosa da mente, lá está presente essa condição.

Como característica da pluralidade, a diferença é um aspecto constituinte, indispensável da sua concepção, “[p]olítica diz respeito à coexistência e associação de homens *diferentes*. Os homens se organizam politicamente segundo certos atributos comuns essenciais existentes em, ou abstraídos de, um absoluto caos de diferenças”.²¹³ Esse é o aspecto que salienta a originalidade do pensamento de Arendt em relação à fenomenologia, como defendeu Catherine Vallée:

A pluralidade significa ainda, e isto talvez seja mais novo, que nós não somos unicamente dois: não existe outrem no singular em Arendt, há outros. Aqui se marca a sua distância face à corrente fenomenológica saída de Husserl. A intersubjetividade não é instituída imediatamente por uma relação dual entre o “eu” e o “tu”.²¹⁴

Arendt não identifica a política com a burocracia do Estado em que, ao contrário, dependendo de como seja gerido, pode inclusive não ser propício para a sua legítima experiência. Segundo ela, a política diz respeito ao ser humano como ser capaz de viver entre iguais sob a égide da ação e do discurso persuasivo em um mundo comum, não se limitando a qualquer forma de governo, antes o transcendendo.

Apesar de Aristóteles ter uma concepção organicista de política, a autora reconhece a importância dele, salientando, porém, que ele foi geralmente mal interpretado na tradição. O *zoon politikon* foi traduzido por *animal socialis*, descaracterizando o pensamento do autor. A palavra ‘social’ é de origem romana e indicava uma aliança entre pessoas para um fim específico e “[...] o que chamamos de ‘sociedade’ é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada ‘nação’”.²¹⁵ Aristóteles, de acordo com ela, não compreendia a experiência política dessa forma.

²¹² ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 220.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo**. Tradução Armando Pereira da Silva. Lisboa: Piaget, p. 26.

²¹⁵ ARENDT, Hannah. *op. cit.*, p. 34.

No mundo grego não se despreza as associações humanas, porém elas eram consideradas naturais, dizendo respeito, portanto, ao ser humano de modo geral, ou seja: a companhia natural, meramente social, era vista como limitação, uma necessidade comum ao animal humano e às outras formas de vida. A política significava justamente a possibilidade de estar livre da necessidade, configurando-se como liberdade pública.

Hannah Arendt chama a atenção para o fato de que a tradução latina de *zoon logon ekhon* (ser vivo dotado de linguagem) por *animal rationale* não é menos equivocada do que a precedente. O que Aristóteles queria ressaltar com essa denominação era que, fora da pólis, escravos e bárbaros eram privados de um modo de vida superior em que a principal preocupação dos cidadãos era falar entre si.²¹⁶ Enfim, o que constitui o *bios politikos* – a ação e a fala na esfera dos negócios humanos – exclui tudo o que seja necessário e útil, como a associação natural. Dessa forma, a substituição, por mais que inconsciente, do político pelo social no desenvolvimento da tradição revela que a concepção grega de política foi esquecida.

O regime totalitário é um exemplo extremo de negação violenta da política, na medida em que partia do terror e da radical impossibilidade de manifestação da liberdade. E, para a autora, como afirmamos pouco antes, “[...] é difícil tocar em um problema político particularsem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana”.²¹⁷ Sem esta, não há política, por isso, onde quer que desapareça o significado da política, é sistematicamente sufocada.

A liberdade deve ser compreendida como a possibilidade de agir em sentido político, assim sendo, sempre na presença de outros que lhe são iguais e diferentes, isto é, significa a capacidade inerente a todo ser humano de iniciar algo novo, de realizar o inédito. Historicamente, segundo Arendt, o problema da liberdade foi uma das últimas das grandes questões metafísicas tradicionais a se tornar tema de investigação filosófica:

Não há preocupação com a liberdade em toda a história da grande Filosofia, desde os Pré-socráticos até Plotino, o último filósofo da Antiguidade. E quando a liberdade fez sua primeira aparição em nossa tradição filosófica, o que deu origem a ela foi a experiência da conversão religiosa – primeiramente de Paulo, e depois de Agostinho.²¹⁸

Quando se tornou um problema filosófico, as manifestações originárias da liberdade se ocultaram, pois, esta foi reduzida a um problema do pensamento, sendo identificada com a

²¹⁶ Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 33.

²¹⁷ *Idem.* **Entre o passado e o futuro**, p. 192.

²¹⁸ *Ibidem.*, p. 191.

vontade. Como afirma Duarte, “[...] as experiências de uma liberdade estritamente interna são derivativas e marcam o início de um distanciamento em relação ao mundo, refletindo a própria impossibilidade de a liberdade aparecer e ser experimentada publicamente”.²¹⁹

Hannah Arendt chama a atenção na sua obra para o fato de que a liberdade é um fenômeno mundano; não é apenas um problema como concebido pela tradição, que a reduziu a um atributo da vontade. A liberdade só pode se manifestar de maneira concreta onde existe o mundo comum para a interação humana.

A liberdade como fenômeno político surgiu e se enraizou na *polis* grega, caracterizando-se pelo fato de que no espaço público inexistiam governantes e governados ou quaisquer relações fundadas no binômio mando-obediência, e pela existência de uma pluralidade de participantes que desfrutam da condição da igualdade, visto que a “liberdade só é possível entre iguais”.²²⁰

As condições apontadas por Arendt para a existência da liberdade, tal como concebida originariamente no período pré-clássico, são: a liberação do trabalho no lar; outros indivíduos igualmente livres e liberados para presenciar a liberdade do outro; e um espaço de aparência onde se possa realizar esse encontro humano. A liberdade é o motivo pelo qual os homens convivem politicamente organizados, como afirmou: “A melhor ilustração, talvez, dentro da arena da política grega, de que a liberdade de ação é a mesma coisa que começar de novo e iniciar algo é a palavra *archein*, que significa tanto começar quanto conduzir.”²²¹

Essa atitude não deve ser considerada como se Arendt tivesse uma predileção pelo modelo político grego e, por isso, pretendia atualizá-lo. Deve ser entendido considerando-se a sólida formação clássica que recebeu, bem como, levando em conta o seu “método” fenomenológico que mesmo de forma original, pretendia desvelar o sentido da política, como um retorno às “próprias coisas”.

Arendt buscava através dos fenômenos políticos originários da civilização ocidental compreender os atuais, através de uma abordagem, ainda que crítica, fenomenológica. Esse é o caso de *A condição humana*, em que ela pretendia analisar a fenomenalidade das atividades mais básicas da vida humana, partindo da compreensão de que na Grécia antiga a vida ativa se apresentava disposta, tendo a ação e o discurso como as mais significativas atividades humanas, adequadas aos cidadãos, seguidas da produção e manutenção da vida, próprios dos artesãos e dos escravos respectivamente. Atualmente, é bem diferente a situação do homem

²¹⁹ DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**, p. 205.

²²⁰ *Ibidem.*, p. 211.

²²¹ ARENDT, Hannah. **A promessa da política**, p. 182.

contemporâneo, pois vivemos, segundo ela, sob uma “ditadura” da necessidade e do consumo, característicos da condição humana da atividade do trabalho.

É diante da constatação de que a sociedade contemporânea vive sob a sombra de um desequilíbrio da condição humana que ela se dedica a pensar como resgatar a dignidade da política. Para isso, seria preciso partir da responsabilidade pelo mundo, através da retomada do sentido da política. Pois, a política só existe verdadeiramente onde há um espaço em que seja possível aos seres humanos manifestarem a sua diferença que os tornam iguais e livres.

O fato de Arendt procurar resgatar o valor da ação não significa afirmar que ela defendesse valores diferentes para cada uma das dimensões da condição humana. Ao contrário, o seu interesse era justamente desmistificar o desequilíbrio latente na tradição de pensamento ocidental. Como afirma Wagner, “[...] Arendt não supõe uma idéia central capaz de justificar a superioridade de uma atividade em relação às demais [...]”.²²² Isso quer dizer que em momento algum ela desprezou a importância de alguma das atividades humanas fundamentais, mas o seu interesse era resgatar a dignidade da política no mundo.

Três dos principais textos da autora podem oferecer uma ideia da articulação entre política e responsabilidade pelo mundo e, dessa forma, esclarecer como a sua teoria política está associada criticamente a uma concepção de fenomenologia, ainda que particular. O ponto de partida é *As origens do totalitarismo* que discute, entre outras coisas, como os regimes totalitários contribuem para a negação da política. A segunda, *A condição humana*, em que ela esclarece o que entende como pluralidade e situa a importância dela para a sua teoria e, por último, a já citada *A vida do Espírito*, onde ela a articula com a aparência.

Em *Origens do totalitarismo*, “[...] o mal que Arendt primeiramente chamou de radical [...] foi uma tentativa de *erradicar* a pluralidade da face da terra: para despojar os seres humanos de suas qualidades humanas, para torná-los intercambiáveis e, acima de tudo, para torná-los *superfluos*”.²²³ Os regimes totalitários, como discutido no capítulo anterior, negaram essa condição humana fundamental, que manifesta a humanidade do homem, tornando-o desnecessário; ou seja, a sua existência deixou de ter qualquer importância, também e, em consequência disso, passível de ser eliminada sem qualquer encargo moral. Isso aconteceu mediante a mais extremada tentativa moderna de anular a responsabilidade pelo mundo. Essa posição da autora se faz notar em um texto em que acrescentou na segunda edição da obra, em 1958, intitulado *Ideologia e terror*, mas que foi resultado de uma palestra ministrada em

²²² WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx**, p. 60.

²²³ KOHN, Jerome. O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção *À vida do espírito*. Tradução Odílio Alves Aguiar. In: AGUIAR, Odílio Alves et al. (Orgs.). **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001, p. 18.

Heidelberg, em 1952. Adriano Correia, na apresentação da nova edição brasileira de *A condição humana*, chamou a atenção para o fato de esse ensaio manter uma relação direta com este último livro, no que diz respeito à negação da condição humana da política.²²⁴

O resultado desse estado de coisas é a condução do ser humano ao *isolamento*, que representa a anulação da pluralidade humana. Para explicar o que significa o termo, a autora o diferenciou de ‘solidão’, explicando que

[i]solamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado – isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário; e posso estar solitário – isto é, em uma situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado.²²⁵

Assim, o isolamento a que se refere corresponde à destruição do “mundo”, o único lugar em que o ser humano experimenta a companhia autêntica dos outros e que pode manifestar a sua singularidade. Ela chama a atenção que a intenção do regime totalitário vai além, pretendendo levar o ser humano ao desarraigamento e à superfluidade; isto é, primeiro, a perder as suas raízes, “[...] não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros [...]” e, segundo, “[...] não pertencer ao mundo de forma alguma”,²²⁶ tornando-se descartável.

De acordo com Suárez, essa abordagem da autora sobre o evento totalitário é fenomenológica na medida em que, “[p]ara ela, o totalitarismo não se explica nem se compreende *só* pelas suas causas; é um fenômeno cujo *significado* as transcende”.²²⁷ (Tradução nossa). Arendt, por essa interpretação, elaborou uma “metapolítica do totalitarismo” que articula o fenômeno em questão, a responsabilidade pelo mundo e a crítica da metafísica. A sua abordagem, desse modo, segundo a estudiosa, estaria inscrita entre as abordagens de cunho pós-metafísico.

A vida ativa deve ser compreendida no projeto da autora em relação à vida do espírito, caracterizada respectivamente pelas faculdades de *pensar*, *querer* e *julgar*. O que se pretende, na verdade, é chamar a atenção para a desvalorização tradicional da primeira em detrimento da glorificação da segunda. Dessa forma, resgatar a dignidade da política não significava, para a

²²⁴ Cf. CORREIA, Adriano. Apresentação à nova edição brasileira. In: ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. xxii.

²²⁵ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**, p. 527.

²²⁶ *Ibidem*, p. 528.

²²⁷ “Para ella el totalitarismo no se explica ni se comprende *sólo* por sus causas; es un fenómeno cuyo *significado* las transcende.” RODRÍGUEZ SUÁREZ, Luisa-Paz. Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt. **Investigaciones Fenomenológicas** (Fenomenología y política), Espanha, v. 3, 2011, p. 424. Disponível em: <http://www2.uned.es/dpto_fim/invfen/Inv_Fen_Extra_3/27_RODRIGUEZsuarez.pdf>. Acesso em: 4 out. 2017.

autora, um desprezo pela contemplação, senão o alcance do reconhecimento da necessidade de se assumir a responsabilidade pelo mundo.

Para ela, a vida ativa é o sentido da humanidade sobre a terra, isto é, a vida humana só tem significado na convivência com outros, na construção de um mundo comum, que parte da necessidade para a transcendência. Na sua disposição originária tem a característica de ser um saber cuidar dos assuntos de importância comum para a coletividade, através da liberdade. É ela que nos permite construir a nossa história e a nos revelar propriamente, ser singulares pelo discurso e pela ação no instante em que aparecemos entre iguais.

Quando se refere à vida ativa, a autora não a equipara à condição humana. Esta é mais que a vida ativa, porque “[o] que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana”.²²⁸ Ou seja, ao passo que vivemos em um mundo de coisas construídas por nós mesmos, essas coisas nos limitam e, em certo sentido, condicionam nossa existência, tornando-se, assim, parte da nossa condição humana. Vale lembrar que essa compreensão da condição humana também não é o mesmo que uma aceitação de que isso corresponda a uma natureza humana, pois, mesmo as somas de todas as atividades humanas, não correspondem a características essenciais da existência, sem as quais deixaríamos de ser humanos.

O arranjo que a vida ativa apresenta desde a Grécia antiga indica uma interdependência e complementariedade que não encontramos com o mesmo rigor, nas atividades da vida contemplativa. As inversões que essas atividades sofrem são capazes de caracterizar modos de relação do ser humano com o mundo, como, para citar apenas um exemplo, o caráter consumista do homem na contemporaneidade, ligado à valorização do trabalho.

A pluralidade deve ser compreendida a partir do duplo aspecto de igualdade e diferença que caracterizam o agir e falar, manifestando o *quem* – a identidade única e intransferível – em contraposição ao *quê* – nossos dons, qualidades, defeitos – que se é. O ato e a fala assumem um papel todo importante, pois é através deles que os homens se manifestam em sua singularidade. A pluralidade se caracteriza por singularizar a existência humana sem condenar a companhia dos outros como algo decadente; mas, ao contrário, colocando aí, na vida pública, o lugar autêntico do ser humano. Arendt a caracterizou como “[...] a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda política”.²²⁹ Isso se deve ao fato de a política não poder ser uma atividade solitária, porque necessita fundamentalmente de outros seres humanos e do mundo.

²²⁸ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 11.

²²⁹ *Ibidem*, p. 9.

A pluralidade possui uma relação íntima com a concepção de aparência, que foi desenvolvida apenas em *A vida do espírito*. Não é possível falar da primeira sem pressupor a segunda, ou seja, é através dela que aparecemos para os outros como entidades distintas, preservando a singularidade e a igualdade de direitos. Apesar de apenas estes poderem se caracterizar dessa forma, o restante das coisas que compõem conosco o mundo existe porque, do mesmo modo, aparecem para nós.

Em *A vida do espírito*, é célebre a frase “a pluralidade é a lei da terra”, observando que a realidade mesma só pode existir onde há homens, e não apenas o homem. Isso significa que não é “o homem” que habita a Terra, mas “os homens”. O existir das coisas, até mesmo o existir humano, depende da presença de outros para quem se aparece. O que prova isso é o fato de que não estamos no mundo como que adaptados artificialmente; ao contrário, chegamos ao mundo dotados naturalmente do necessário para perceber e sermos percebidos, sem mundo, portanto, não há ser humano, nem pluralidade.

4.4 Revolução e temporalidade

No quadro da teoria política de Hannah Arendt, o livro *Sobre a revolução* ocupa um lugar não menos importante que *A condição humana* e *Entre o passado e o futuro*. Representa o esforço de aprofundar a sua concepção de ação a partir de um fenômeno tipicamente moderno. Apesar de tratar de eventos históricos precisos, observamos no livro como a maneira arendtiana de compreender as atividades básicas da condição humana, em sua localização e temporalidade, repercutem na práxis política, ou seja, como é possível identificar na experiência revolucionária a “materialização” dos conceitos desenvolvidos no livro de 1958.

A despeito da importância dessa obra para o conjunto da teoria política arendtiana, não foi inicialmente recepcionada pelo público com o mesmo impacto de *A condição humana*. Talvez por conta de ter sido publicado no mesmo ano de *Eichmann em Jerusalém* e este, como sabido, ter sido o texto mais polêmico que a autora publicou. Contudo, não apenas *Sobre a revolução* sofreu, de saída, da mesma incompreensão que outros trabalhos da autora, pois a sua abordagem nada convencional chocava os historiadores, os cientistas políticos e os sociólogos pouco afeitos com um modo tão destoante deles e original de pensar.²³⁰

Mesmo tratando de um tema como o da revolução, a abordagem de Arendt se distanciou tanto de uma perspectiva histórica convencional quanto daquela aderida pela ciência política da

²³⁰ Cf. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**, p. 354.

época. A sua intenção era compreender o sentido da revolução e, dessa forma, perscrutar a sua importância para a política autêntica em uma época em que permanecia em grande medida eclipsada. Dito de outra forma, enquanto a maioria dos historiadores da época se preocupava em descrever sobre como a revolução podia ser compreendida no desenvolvimento histórico do Ocidente e os cientistas políticos, por outro lado, se dedicavam às “engrenagens” políticas, Arendt se dedicou ao significado desse evento entre o passado e o futuro. O que estava em jogo, para ela, era a responsabilidade pelo mundo, isto é, como as revoluções que pretendem instaurar o novo, legam o mundo do passado para o futuro. Interessava a ela como se processaram e as suas consequências em cada contexto, a autora escolheu duas revoluções e se dedicou a abstrair fenomenicamente dessas experiências o seu significado que considerava o mais fundamental.

Apesar disso, não devemos entender que tenha se dedicado a procurar uma essência da experiência revolucionária. O que pretendeu, a nosso entender, foi compreender esse fenômeno, valendo-se do seu original referencial. A sua intenção era descrever fenomenalmente o evento, isto é, analisar a revolução de acordo com o princípio que defendia que as coisas são como se mostram ser, valorizando a sua fenomenalidade.

Arendt se depara no seu estudo com o caráter evanescente da política na modernidade. Toda a análise dela leva a concluir que a experiência política, além de ser fundada na condição humana da natalidade e, por isso, ser uma possibilidade sempre presente quando há seres humanos capazes de iniciar algo inédito, surge para logo depois, sob circunstâncias diversas, desaparecer. Como pode ser observado, por exemplo, nas tentativas revolucionárias de instaurar novos governos em que os cidadãos pudessem agir livremente. Assim, a temporalidade da revolução é a mesma que a da política, isto é, encontra-se na pluralidade de feitos e falas singulares que se caracterizam tanto por sua imprevisibilidade e irreversibilidade quanto pela sua fugacidade.

A leitura arendtiana, na medida em que não enfatizou uma história das revoluções, mas partiu de duas experiências particulares, pretendeu analisar o fenômeno diferentemente da temporalidade histórica. Ainda que faça referência ao fato de a revolução só ser possível na lógica temporal linear; visto o seu caráter de iniciar algo novo, imprevisível e irreversível, não se pode negar que também acontece como uma ruptura entre o passado e o futuro.

A revolução americana e a francesa foram não apenas dois exemplos desse fenômeno político, mas as experiências de rupturas temporais que podem permitir, para Arendt, uma compreensão do seu significado para o Ocidente. Ela assumiu esses dois casos como modelos ideais e, a partir deles, aprofundando cada um e os comparando, levou adiante a sua teorização

sobre a ação, dando nesse caso, a nosso ver, um acabamento mais preciso para a sua teoria política.

O livro *Sobre a revolução* deve ser contextualizado como fruto do interesse e dedicação a questões colocadas, desde as *Origens do totalitarismo*, sobre a tradição de pensamento político e filosófico ocidental, a sua ruptura e as suas consequências na contemporaneidade, como o crescente descompromisso com o “mundo”. Depois de defender a espontaneidade radical que deve caracterizar o atuar na política, ela precisava, de fato, mostrar como isso era possível, visto ter explicado que boa parte da tradição consistiu, em grande medida, em negar esse caráter.

Não obstante, o tema da política poder ser reportado aos primeiros textos de filosofia política do Ocidente; a maneira de Arendt organizar e apresentar a sua argumentação era estranha aos especialistas da área. Young-Bruehl defende que a incompreensão, bem como as críticas que foram dirigidas a *Sobre a revolução*, se devem, em grande parte, ao seu método:

Em termos teóricos – enquanto opostos aos termos dos organizadores políticos –, *Sobre a revolução* era problemático por seu método. Hannah Arendt praticava uma espécie de fenomenologia, embora raramente usasse o termo e sentisse que quanto menos se dissesse sobre o método, melhor.²³¹

Certamente por isso, diferentemente de uma parte dos especialistas em política e em história, desde o início, o livro tenha causado excelente impressão no seu antigo mestre Karl Jaspers que, além do profícuo diálogo com as ideias de Arendt, era não apenas um profundo conhecedor da fenomenologia, mas um dos autores a partir dos quais, com a crítica que se lhe dirigiu, ela encontrou a sua própria originalidade. Ele escreveu para ela sobre o livro que, inclusive, foi dedicado a ele e à sua esposa:

Este livro é do mesmo nível, senão superior ao teu livro sobre o totalitarismo, no que respeita à profundidade da visão política [...], a tua apresentação de uma ideia única é uma poderosa corrente que me arrasta. A tua penetração da liberdade política e a coragem do teu amor pela dignidade do homem nesse campo são magníficas.²³²

Sobre a revolução é uma obra que, a nosso entender, não seria bem compreendida se lida isoladamente, ela deve ser analisada em relação àquelas outras já citadas e publicadas no mesmo período. Não se pode entendê-la também sem considerar a perspectiva fenomenológica

²³¹ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**, p. 356.

²³² JASPERS apud COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**, p. 347.

crítica que perpassa os seus escritos. Desse modo, para os interesses deste trabalho, será discutido, em linhas gerais, o caráter fenomenológico do livro que contribui para identificar a articulação entre temporalidade e responsabilidade.

O primeiro aspecto relevante para esse fim é que Arendt utiliza o procedimento de análise conceitual para compreender o fenômeno da revolução. Esse aspecto metodológico é o que mais aproxima a autora do método fenomenológico. Se no caso, por exemplo, da diferenciação entre trabalho e obra, em *A condição humana*, tal caminho a conduziu a um resultado que considerou surpreendente, no caso da revolução a conclusão a que chegou não é menos interessante. Certamente por isso, ainda no início do livro, ela se preocupa em se justificar:

Uma maneira de datar o verdadeiro nascimento de tais fenômenos gerais históricos como as revoluções [...] é, certamente, descobrir quando é que a palavra que desde então permanece ligada a este fenômeno aparece pela primeira vez.²³³

Como já discutimos anteriormente, Arendt acreditava que a linguagem era um caminho privilegiado para o estudo dos fenômenos. A sua análise da história e da etimologia das palavras, desse modo, não tinha um caráter puramente linguístico. Revelava, na verdade, uma forma particular de acessar o fenômeno identificando e podendo depurá-lo dos preconceitos que porventura se tenha associado a ele.

No caso particular do estudo das revoluções, Arendt foi buscar a origem do sentido desse fenômeno na experiência de Maquiavel – considerado o pai da ciência política – e afirmou ter se surpreendido por não haver nele nenhuma alusão à palavra, mesmo sendo ele alguém que se dedicou à ação política em si mesma, como afirmou:

É sobretudo impressionante que Maquiavel adote ainda a *mutatia rerum* de Cícero, o seu *mutazioni del stato*, nas suas descrições de deposição violenta dos governantes e substituições de uma forma de governo por outra, na qual ele está tão apaixonadamente e, por assim dizer, prematuramente interessado.²³⁴

A autora não desmereceu a importância do florentino para a sua reflexão no livro. Para ela, ele foi o primeiro a se dedicar a pensar como refundar, de maneira radical, a situação política no período renascentista, isto é, no limiar da modernidade, ainda que, ao espírito da

²³³ ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução I. Morais; revisão Manuel Alberto. Lisboa: Antropos, 2001, p. 40.

²³⁴ *Ibidem*, p. 42.

época, a transformação proposta por ele carregasse o sentido de retorno às fontes originárias romanas. Ainda assim, considerou-o mais que um precursor, afirmou ter sido ele “[...] o chefe espiritual da revolução”.²³⁵

A palavra ‘revolução’ aparece na cena política inicialmente, segundo Arendt, com um sentido próximo ao de mudança e transformação que se encontra na obra de Maquiavel, ainda que ao mesmo tempo como restauração. Na verdade, ela observa que ele deriva originalmente da astronomia, mas especificamente de Copérnico, no *De revolutionibus orbium coelestium*, que o usava para tratar do movimento regular dos astros girando em uma órbita. Expressava, portanto, a ideia de repetição e não possuía o sentido de violência e novidade, características das revoluções como fenômenos políticos modernos. Por isso, de acordo com Arendt,

[s]e era aplicado aos problemas dos homens no mundo, era apenas para significar que as poucas formas conhecidas de governo se sucedem entre os mortais num eterno retorno e com a mesma força irresistível que faz as estrelas seguirem os seus trajectos predeterminados nos céus.²³⁶

De acordo com Arendt, a primeira vez em que se encontra na história política referência à palavra ‘revolução’ foi no estouro da Revolução Francesa. Nessa ocasião, que ela pontua em uma cena específica, o sentido que se sobressai na expressão e que foi indispensável para a ressignificação da compreensão da palavra foi ‘irresistibilidade’. Apesar de longa, vale acompanhar a narração da autora na íntegra:

Essa data foi a noite de 14 de julho de 1789, em Paris, quando Luís XVI soube, pelo duque de La Rochefoucauld-Liancourt, da tomada da Bastilha, da fuga de alguns prisioneiros e da derrota das tropas reais frente a um ataque popular. O famoso diálogo que se travou entre o rei e o seu mensageiro foi muito breve e revelador. O rei, segundo se conta, exclamou: “C’est une révolte” e Liancourt corrigiu-o, dizendo: “Non, Sire, c’est une révolution”.²³⁷

Arendt acentua que nesse mesmo momento a palavra ‘revolução’ foi usada politicamente pela última vez no sentido de movimento rotativo e cíclico e passa a ser usada como referência a um movimento que não é possível conter, isto é, irresistível. Foi assim, de acordo com ela, que a imagem da metáfora foi mudada e um sentido inteiramente novo foi introduzido no vocabulário político.

²³⁵ ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**, p. 43.

²³⁶ *Ibidem.*, p. 49.

²³⁷ *Ibidem.*, p. 55-56.

A palavra ‘revolução’ enquanto significado indissociável desse fenômeno entrou para a história da política apenas no século XX foi que ganhou envergadura. O que mais caracterizou, segundo Arendt, o século passado foi a ocorrência de guerras e revoluções. Essas duas são questões de primeira ordem tanto para a práxis política quanto para a teoria; contudo, enquanto a primeira está presente na história da humanidade desde os seus primórdios, para a autora, a segunda é um fenômeno particularmente restrito à modernidade. Não obstante Arendt considerar a importância de ambas para a política, podemos afirmar que há pelo menos uma diferença que torna a revolução mais significativamente política que a guerra: é que enquanto esta pode ter finalidades diversas, a revolução tem sempre como causa a liberdade contra a tirania.

O que a autora entendeu por isso pode ser mais bem entendido por sua preocupação em diferenciar liberdade de libertação. Para ela, a libertação é condição para a liberdade, mas estar liberado não significa ser livre. Por exemplo, em uma tirania, podemos viver liberados das necessidades mais básicas da existência e, ainda assim, não sermos livres. Mesmo considerando que não era estranha tal acepção, explicou que

[p]oderá ser um truísmo dizer que libertação e liberdade não são a mesma coisa; que a libertação pode ser a condição da liberdade, mas que de modo nenhum conduz automaticamente a ela; que a noção de liberdade implicada na libertação só pode ser negativa e, portanto, que até a intenção de libertar não é idêntica ao desejo de liberdade.²³⁸

Arendt se preocupa com essa distinção pelo fato de nas revoluções geralmente elas aparecerem juntas e poderem, por isso, ser confundidas. Como visto anteriormente, foi recorrendo aos gregos que ela explicou que a liberdade consistia em estar liberado das necessidades para participar da vida política, sendo assim, encontrava a sua segurança no princípio da isonomia, isto é, o fato de para os gregos antigos todos serem iguais perante a lei e, dessa forma, poder exercer a sua espontaneidade no agir.

Essa isonomia não era irrestrita. Ela dizia respeito ao espaço exclusivo de encontro público onde os cidadãos decidiam o que consideravam melhor para a pólis, isto é, o mundo comum. Para isso, no entanto, precisavam estar liberados dos afazeres domésticos, dito de outra forma, do campo da necessidade. Libertação, nesse caso, tem a ver com a oportunidade de poucos na Antiguidade de ter as condições necessárias para a vida pública. Condições essas que

²³⁸ ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**, p. 33.

implicava ter uma extensão de terra e ser do lugar e ainda possuir escravos. Enfim, trata-se da liberação da esfera privada, em que naturalmente impera a tirania do pai de família.

Arendt salientou que devemos distinguir a ideia moderna de que todos nascem iguais e a grega de que cada ser humano é radicalmente distinto do outro e encontra a igualdade na participação da vida pública. Por isso, a igualdade precisava da instituição humana e ocorria *entre* os homens, não era considerada algo natural. No caso grego, era a ágora que garantia a condição de igualdade para se poder alcançar a liberdade. Ora, esse é o espaço político referido anteriormente em *A condição humana*, onde através da fala e da ação cada um manifesta, ainda que nunca de forma acabada, o *quem* que de fato é. A revolução é o evento moderno pelo qual se torna possível o acontecimento da novidade, em que se torna possível “surgir” a liberdade. Nas palavras de Arendt,

[...] só podemos falar de revolução quando ocorre mudança no sentido de um novo começo, onde a violência é empregada para constituir uma forma de governo completamente diferente, para conseguir a formação de um novo corpo político onde a libertação da opressão visa, pelo menos, a constituição da liberdade.²³⁹

É por esse caminho que devemos interpretar a posição de Arendt em relação à questão social, que ocupa um dos maiores capítulos do livro. A autora defende que, para uma revolução ter êxito, não deve se restringir a ter como objetivo a liberação, ou seja, resolver problemas sociais como, por exemplo, a miséria. Ao contrário, para ela, tal aspecto é um sinal do provável insucesso de um empreendimento revolucionário, como ocorrido, de acordo com ela, com a França e também com a Rússia.

Contudo, não devemos entender como se Arendt não atribuísse importância ao problema da pobreza, como se pensasse que a política não colocaria nada a esse respeito. O que a autora pretende expressar com essa posição, como pode ser notado em *A condição humana*, é que os problemas sociais antecedem a política. É como se tais já devessem estar resolvidos, antes que o ser humano se voltasse para os assuntos originalmente públicos.

Arendt partiu do modelo grego de política que, de fato, era oligárquico; em que a participação nos assuntos públicos era restrita a poucos, apenas aos chefes de família privilegiados que possuíam as condições de permanecerem liberados das atividades mais básicas da vida. Foi por isso que ela preservou o ponto de vista de que a política deve ultrapassar o aprisionamento natural das condições de manutenção da vida. Não se trata, porém, de

²³⁹ ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**, p. 40.

acreditar que a política deve se restringir a poucos, mas que sem a superação daquelas questões o espaço público correrá sempre o risco de ser “contaminado” pelos interesses privados e não manifestar a glória que deve caracterizá-la.

Em uma realidade como a brasileira, essa argumentação da autora parece, ao menos inicialmente, pouco fiável, visto que não parece importar a condição social para muitos agirem (em um espaço que deveria ser público) de maneira corrupta e privilegiando os seus interesses privados. O que estava em jogo, para ela, era salientar a dignidade da política, mostrando que o seu campo ultrapassa tanto as atividades laborais, referentes à condição humana do trabalho, como as produtivas, que dizem respeito à condição da obra.

Por isso, defendeu que a participação do povo que padecia com a miséria não contribuiu para o sucesso da Revolução Francesa; ao contrário, levou-a à ruína:

Era sob a lei desta necessidade que a multidão se precipitava para auxiliar a Revolução Francesa, que a inspirou, a empurrou para a frente e eventualmente a conduziu à ruína, porque esta era a multidão dos pobres. Quando eles apareceram na cena política, a necessidade apareceu com eles, e o resultado foi que a força do antigo regime se tornou impotente e a nova república nasceu morta; a liberdade teve de se render à necessidade, à urgência do processo da própria vida.²⁴⁰

A posição de Arendt em relação à Revolução Americana não foi idêntica. Para ela, esta última não foi completamente “contaminada” com os problemas sociais, não pelo menos do mesmo modo que a francesa; no entanto, ainda que faça uma avaliação positiva, não é isenta de críticas. Ela salienta que a história mundial não deu a devida importância à Revolução Americana, em detrimento do reconhecimento da grandiosidade da francesa.

A Revolução Americana, ainda que não tenha partido do contexto social de miséria, como no caso da França, foi motivada pela opressão política, imposta pela Inglaterra, com o frequente aumento de impostos e a exigência, por exemplo, de relação comercial exclusiva, que causava danos comerciais aos colonos; também não obteve tanto êxito. Arendt defende que a ereção da constituição acabou por, em vez de enfatizar a consolidação de um lugar onde a liberdade pudesse ser exercida, pretender assegurar a garantia das necessidades mais básicas da vida humana, isto é, por garantir bem-estar social, que ela chamou de felicidade. Nenhuma das duas experiências de revolução analisadas foi suficiente para garantir a preservação da liberdade. Na verdade, cada uma ao seu modo tendeu a sufocar tal experiência por meios diversos.

²⁴⁰ ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**, p. 72-73.

Essa conclusão está em consonância com a análise da situação política contemporânea, feita por Arendt em *A condição humana* e *Entre o passado e o futuro*, mostrando as raízes da situação política atual. Contudo, diferentemente desses últimos, ela não se satisfaz com o diagnóstico de que a experiência autêntica da política seja cada vez mais escassa. Por isso, no último capítulo de *Sobre a revolução*, a autora se dedicou a uma crítica propositiva das revoluções modernas.

Retomando o aforismo de René Char, que dizia “*notre héritage n’est précédé d’aucun testament*”, Arendt compara as experiências revolucionárias como um tesouro perdido, na medida em que proporcionaram o surgimento de um espaço de aparição para a liberdade que logo em seguida desapareceram.²⁴¹ Essa perda se deveu, em parte, ao caráter das revoluções que, ao mesmo tempo que pretendiam instaurar um novo início, precisavam dar estabilidade à sua novidade, como afirmou:

Na medida em que o maior acontecimento em toda a revolução é o acto da fundação, o espírito da revolução contém dois elementos que, para nós, parecem irreconciliáveis e mesmo contraditórios. O acto de fundar o novo corpo político, de planear a nova forma de governo, envolve a difícil preocupação da estabilidade e durabilidade da nova estrutura [...].²⁴²

A experiência dos conselhos revela a maneira evanescente por que a modernidade teve acesso à experiência política. Essa posição é criticada por Richard Wolin, que enxerga nesse ponto uma herança da clareira (*Lichtung*) heideggeriana e, por consequência, interpreta que a teoria política da autora incorre em uma perspectiva “decisionista”, parecida com aquela da ontologia fundamental do primeiro Heidegger.

De acordo com Wolin, a teoria da ação arendtiana como exposta em *Sobre a revolução* – mas também nas outras obras em que ela tratou do assunto – era elitista, porque o povo que constituía a massa da sociedade permaneceria fora dos conselhos. Eles continuariam ocupados com as atividades básicas de manutenção da vida. Era os revolucionários, uma espécie de “elite gloriosa”, que constituiriam a democracia nos termos arendtianos. Porém, não conseguiram manter o poder, superados por uma “elite administrativa” que se constituía através da representação.

Por essa avaliação, afirmou o crítico sobre o pensamento de Arendt:

²⁴¹ No capítulo seguinte, discutiremos o que Arendt entendeu por “tesouro perdido”.

²⁴² ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**, p. 274.

[O] principal mérito do comunismo de conselho não era o facto de ser democrático, participativo ou verdadeiramente igualitário. A sua autêntica virtude reside no facto de ter provado ser um mecanismo eficaz para a selecção de elites políticas – de homens e mulheres capazes de agir com distinção. Os conselhos eram um espaço – uma “Lichtung” heideggeriana – no qual esses dirigentes podiam emergir.²⁴³

O que ele deixou de considerar foi que em parte alguma se pode encontrar a defesa de que a questão social não devesse ser superada, como se houvesse em Arendt um conformismo social com a miséria. É preciso ressaltar que a condição humana do trabalho não é equivalente à pobreza. O fato de ver nos problemas sociais um obstáculo ao êxito das revoluções não nos permite interpretar que na visão dela a maioria devesse permanecer circunscrita a esse campo. Ao contrário, para ela, a política deve ser acessada através da resolução dos problemas sociais, que são mais urgentes.

Contudo, para os interesses desse trabalho, interessa que indiretamente Wolin reconhece o carácter evanescente da política arendtiana, ao relacionar a experiência política com o que ele chamou de *clareira*, tomando de empréstimo o termo heideggeriano. Esse espaço de aparência, para usar o termo arendtiano, na era moderna surgiu através da novidade republicana instaurada pelas revoluções.

Essa nova estrutura a que Arendt se refere eram as repúblicas que, para ela, representavam a maneira menos estranguladora da possibilidade da política. Entretanto, não como Platão pensou, em que o filósofo deveria se tornar rei ou o rei, filósofo. Pois na experiência da *Republica* se iniciou o distanciamento entre filosofia e política. Não há em Arendt a defesa de privilégios para um pequeno grupo, uma associação ou uma classe, nem uma presunção da verdade, como podemos observar na maioria dos filósofos tradicionais que se dedicaram à política.

Ela viu no que se sucedeu após as revoluções, isto é, na assunção dos sistemas partidários a decomposição da possibilidade da permanência de um espaço para a política. Pois estes reproduzem, ainda que de modo moderno, a restrição da política a poucos, como legado pela tradição. Para Arendt, os conselhos (soviets) são a maneira mais viável de promover uma forma de governo em que haja participação direta e em que seja possível forjar um espaço para uma legítima práxis política. Com essa posição observamos que, para a autora, importava a preservação do mundo comum, por ser esse o lugar privilegiado da manifestação da humanidade do ser humano.

²⁴³ WOLIN, Richard. *Labirintos*, p. 268.

Ela descreve os conselhos, inspirada em casos históricos pós-revolucionários na França e na América de séculos anteriores, mas também em experiências mais recentes, como as de São Petersburgo(1905), de Munique (1918-1919) e de Budapeste (1956). A experiência dos conselhos foi para ela legitimamente democrática, mas sufocadas pelo sistema partidário. Este último, de acordo com a autora, em vez de contribuir para a consolidação da democracia, acaba por, através da representação, reduzir o “poder” do povo, como ela afirmou:

Se, pelo contrário, se pensa que os representantes se devem tornar por um certo tempo os dirigentes designados daqueles – com alternância nesse cargo, não há por certo, estritamente falando, nenhum governo representativo – a representação significa que os votantes abdicam do seu próprio poder, se bem que voluntariamente, e que o velho adágio “todo o poder reside no povo” apenas é verdadeiro no dia da eleição.²⁴⁴

A questão de Arendt era defender um espaço onde a política, tal qual concebeu, pudesse se realizar, isto é, o mundo comum. E para ela o sistema representativo não contribuía nesse intuito. Por isso, certamente, o seu esforço de pensar a ação política nos conselhos populares. Contudo, ela reconheceu a escassez desse tipo de experiência e chegou a fazer a seguinte comparação: “Se equiparmos estes espaços de liberdade [...] com o próprio domínio político, seremos inclinados a pensar neles como ilhas num mar ou como oásis num deserto.”²⁴⁵

Essas duas metáforas colocadas pela autora manifestam, no primeiro caso, uma comparação espacial e, no segundo, temporal. Dessa forma, depreendemos que ela avalia o fenômeno com o mesmo procedimento utilizado com as demais atividades da vida ativa em *A condição humana*. Ou seja, ela pensa a ocorrência da política enquanto capacidade de agir livremente em um local propício, submetendo-a a uma articulação entre temporalidade e responsabilidade.

Enquanto a metáfora da ilha pode ser interpretada como se referindo a um contexto em que a política se realiza pontualmente, a do oásis leva a compreender o aspecto evanescente dela, por que apontamos pouco acima. A experiência da ação política é um acontecimento único e irrepetível que é fugaz, ainda que não fútil, e acontece como algo que se busca, mas que se parece, ao mesmo tempo, com um tesouro perdido.

Sobre a revolução é o livro em que Arendt, a nosso ver, mostra-se mais vigorosamente como uma pensadora política, ainda que não no sentido tradicional, em que uma distância abismal separava filosofia e política. Ao mesmo tempo que ela aparece inconformada com os

²⁴⁴ ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**, p. 292.

²⁴⁵ *Ibidem.*, p. 339.

rumos das revoluções, também revela o potencial da sua teoria política, que não parou em um diagnóstico perplexo da contemporaneidade, mas que enxerga no potencial humano de iniciar o radicalmente novo, a possibilidade sempre presente, apesar dos pesares, da autêntica experiência política, de manifestação da condição humana no mundo comum.

5 TEMPORALIDADE E RESPONSABILIDADE NAS ATIVIDADES DA VIDA DO ESPÍRITO

Na década de 1970, Arendt se preocupava em considerar como a vida mental pode repercutir no mundo. Ela mostrou que as atividades do espírito, mesmo que não pertençam ao mesmo espaço em que agimos politicamente, estão comprometidas com a preservação e continuidade do mundo comum, assumindo um papel político. Por isso, o objetivo desse capítulo é analisar como as atividades de pensar, querer e julgar estão inseridas na articulação arendtiana entre temporalidade da condição humana e responsabilidade pelo mundo.

5.1 Responsabilidade pelo mundo (*amor mundi*) e responsabilidade coletiva

Na década de 1960, Hannah Arendt havia consolidado o seu nome como uma das mais importantes pensadoras políticas da contemporaneidade. Se o livro *Origens do totalitarismo* tinha dado visibilidade internacional às suas ideias, não foi diferente com *A condição humana* que precisou de uma segunda edição em tempo recorde. Ela vinha se dedicando ao sentido da política, investigando como a tradição de pensamento político e filosófico do Ocidente tratou do assunto. Foi no aprofundamento crítico do que foi desenvolvido de Platão até a ruptura totalitária sobre a política que encontrou a justificativa para defender que havia uma negação da condição humana da pluralidade na maioria das teorias políticas clássicas e modernas.

A tendência tradicional de “esquecer” a pluralidade implicava a negação da política como a condição humana fundamental. Somente através do reconhecimento da pluralidade é possível garantir a experiência de agir e falar livremente, manifestando a singularidade que se constitui na diferença radical que nos torna iguais. A realização dessa experiência pressupunha um espaço adequado onde não houvesse o peso da necessidade nem da violência para coagir a ação política. Arendt constatou que a ascensão do social, por um lado, e da hegemonia da autocompreensão humana em termos de *homo faber* e, depois, de *animal laborans*, de outro, não contribuíam na preservação desse espaço comum necessário para a realização da humanidade.

A teoria de Hannah Arendt considerou que na mesma medida em que a política depende de um mundo comum para acontecer, considerou também que não se pode concebê-la sem a preocupação com a preservação e a continuidade desse mundo. Por isso, a responsabilidade perpassa todos os escritos sobre o resgate da dignidade do espaço público e se mostra como o

sentido ético da obra da autora. Não se trata de propor critérios para a “boa” política, como fizeram os filósofos tradicionais. Consiste em reconhecer que vivemos em um momento civilizacional em que um passado glorioso não é mais transmitido para o futuro. Anteriormente, ainda que de forma indireta, a experiência da liberdade era legada; agora, depois da crise e ruptura com a tradição, a humanidade perdeu o fio que a ligava ao passado. Sem o reconhecimento da grandeza desse passado para a constituição do ser humano como tal, não há garantia de um futuro propriamente humano. Trata-se, portanto, de se responsabilizar com a preservação e a continuidade do mundo onde pode se desvelar, mesmo que de forma evanescente, uma convivência que não é submetida nem a um modelo valorativo nem à violência, mas considerada como a mais pura expressão da espontaneidade.

A responsabilidade pelo mundo assumida como o cuidado com a preservação e continuidade do conjunto de artefatos e instituições que garantem uma forma de convivência que transcende a condição animal, tem a sua raiz no presente e o seu sentido é o futuro, como afirmou Vallée:

A responsabilidade arendtiana é “responsabilidade pelo mundo”, é uma responsabilidade política que reclama um combate por direitos iguais para todos. Há, pois, um cuidar dos outros no plural, próximos e afastados, que encontramos ou que ficarão para sempre sem rosto, responsabilidade para com aqueles que vivem, mas também para com aqueles que hão-de viver.²⁴⁶

Esta foi a maneira como Arendt ressignificou o amor pelo mundo (*amor mundi*) da filosofia de Agostinho, como discutimos no tópico quatro do segundo capítulo. Ao extrair a ênfase escatológica da filosofia dele, valorizou o que ele desprezou; não estamos no mundo de passagem e, por isso, devendo visar à eternidade, de acordo com ela, nós somos fundamentalmente do mundo e existir deve consistir em cuidar dele e não de algo fora.

Reafirmar a condição necessariamente mundana da vida do ser humano é o motivo da denúncia arendtiana a desmundialização (*worldlessness*), isto é, da alienação moderna. Ao se dedicar ao diagnóstico da situação contemporânea, Arendt pretendeu chamar a atenção para a urgência de a humanidade se responsabilizar pelo mundo. Ela não trata essa questão como uma opção que o ser humano pode ou não tomar, da mesma maneira, por exemplo, que escolho por este ou aquele partido político. A responsabilidade a que se refere independe de ideologia, é uma característica da própria condição humana e a sua negação implica em uma descaracterização do sentido de ser humano.

²⁴⁶ VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt**, p. 26.

Esta responsabilidade pelo mundo, que é relacionada ao sentido da política e que a autora também chamou de *amor mundi*, deve ser diferenciada da discussão sobre responsabilidade ocasionada por conta das polêmicas da publicação do livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. A partir do julgamento do carrasco nazista Otto Adolf Eichmann o que observamos é um interesse pela moralidade na política que, apesar de relacionado com a liberdade de ação no espaço público, não é a mesma concepção de responsabilidade.

Arendt solicitou ao *New Yorker* acompanhar como correspondente o julgamento desse carrasco, chamado de “executor chefe do Terceiro Reich”. Eichmann foi capturado em Buenos Aires e levado ao tribunal em Israel em 15 de abril de 1961. Concorriam contra ele, entre outras acusações, os crimes contra o povo judeu, a humanidade e de guerra. Durante o julgamento, a defesa alegou que seus crimes eram “atos do Estado” e que era seu dever obedecer às ordens de Hitler, pois elas possuíam “força de lei” no Terceiro Reich. Ele se declarava “inocente, no sentido da acusação” e que no máximo poderia ser acusado de “ajudar e assistir” ao genocídio dos judeus.

Além de cinco reportagens encaminhadas ao jornal, o julgamento rendeu o livro mais polêmico da carreira da pensadora, rompendo laços de amizade e fazendo ela se distanciar politicamente da comunidade judaica, a qual esteve ligada desde a sua fuga da Alemanha para a França, na década de 1930.²⁴⁷ O que saltou aos olhos de Arendt no caso Eichmann, foi a sua “normalidade” e sua quase obstinação em cumprir regras. De acordo com ela, alguns psiquiatras atestaram, por mais questionado que isso fosse posteriormente, o perfil psicológico dele como “não apenas normal, mas inteiramente desejável”. Arendt mesma sentiu-se desconcertada com o fato de que ele não era “nem ao menos amedrontador”, seu atos eram monstruosos, mas ele era um homem comum, além de bom marido e bom pai.

O que chamou a atenção de Arendt na ocasião do julgamento foi não ter se deparado com um tipo monstruoso. Não era alguém sem escrúpulos que contribuía para o extermínio dos judeus por convicções ideológicas perversas. O réu era um homem comum, um cidadão e pai de família aparentemente preocupado em cumprir com seus deveres de funcionário público do Estado nazista. Este estereótipo foi ratificado na execução de Eichmann, que teve como últimas palavras: “após um curto intervalo, senhores, iremos nos encontrar novamente. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Eu não os esquecerei.” Arendt se impressiona como nem diante de sua execução àquele homem foi capaz de falar algo

²⁴⁷ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**, p. 295-334.

original, mas ao contrário, repetiu uma expressão comumente usada em funerais e o pior, que não se adequava ao seu caso, pois ele não acreditava em vida após a morte, crença explícita na frase. As características que ela evidenciou em Eichmann foram: ausência de convicções, individualidade atenuada, incapacidade de assumir responsabilidade pessoal, incapacidade de elaborar juízo próprio, cumprimento cego de regras e incapacidade de considerar o ponto de vista dos outros.²⁴⁸ Por isso, ela se colocou a questão sobre o que levaria uma pessoa comum a praticar atos de terror como os que ele cometeu.

Ao acompanhar e analisar o julgamento e o perfil da pessoa de Eichmann, Arendt se deparou com um conceito que considerou romper com toda a tradição de pensamento político e filosófico, o da banalidade do mal. Apesar da relevância e originalidade que a problemática assumiu a partir do julgamento, essa não foi a primeira vez que ela abordou esse tema. Anteriormente, em *As Origens do Totalitarismo* tratou de um mal radical. Esse termo, que nada tinha a ver com a idéia de um mal enraizado na natureza humana, dizia respeito a uma estrutura de dominação que fez do ser humano uma entidade supérflua, diluindo a sua identidade. Ao tratar do mal radical, a nosso ver, não estava preocupada com uma categoria filosófica, mas apenas em compreender o totalitarismo.

Para entender melhor a concepção arendtiana de banalidade do mal, precisamos nos voltar um pouco para o motivo diretriz que guiou grande parte da construção do pensamento da autora após a Segunda Guerra. O que Arendt pretendeu desde o início de suas reflexões sobre a situação do ser humano na era moderna foi compreender o totalitarismo e se reconciliar com o mundo, em que se sentia estrangeira. Compreensão, para ela, nesse contexto, é o resultado de uma disposição vital de perceber as mensagens da experiência, é, dessa forma, um se deixar impactar e comover pela vida. A preocupação da autora ao pensar na banalidade do mal era evitar que o totalitarismo fosse alvo de uma espécie de mitificação que caracterizaria toda a tragédia como monstruosa.

Esse assunto foi explorado por Nádía Souki que defendeu haver uma continuidade entre o que a autora chamou de mal radical em *Origens do totalitarismo* e a banalidade do mal em *Eichmann em Jerusalém*, ambos os conceitos amparados no pensamento de Kant, como podemos observar:

Quando ela aponta a “superfluidade dos homens enquanto homens” como o núcleo do significado do mal radical, está reconhecendo, primeiramente, que a referência kantiana para se pensar o problema do mal é a dignidade humana.

²⁴⁸ Cf. ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 32-47.

Em segundo lugar, está se identificando com o conceito kantiano, na formulação do seu conceito de banalidade do mal, na medida em que esse último tem, como núcleo, exatamente, a experiência contemporânea da destruição da dignidade humana através da transformação do homem em ser supérfluo.²⁴⁹

O que interessa para os fins da nossa pesquisa é que Eichmann pode ser considerado como protótipo do afastamento das atividades do espírito em relação ao mundo prático-produtivo. Incapaz de pensar e julgar, ele agia sem se responsabilizar pelos seus atos e, por isso, foi possível praticar o mal que cometeu. Com o caso Eichmann, Arendt passou a refletir sobre o que permite ou torna possível que alguém pratique o mal, visto que este não pode ser determinado a partir de uma natureza humana. Ou seja, partindo do fato que o mal não tem raízes. Essa abordagem representa um novo interesse da autora, o de explorar as implicações morais do seu estudo do totalitarismo. Acreditamos que em *A vida do espírito*, sobretudo na parte que seria dedicada à faculdade do julgar, ela pretendia mostrar como o pensar, o julgar e a ação política estavam implicados, dando uma resposta sobre a responsabilidade das atividades mentais sobre o mundo comum.

A distinção entre o que Arendt compreendeu por responsabilidade pelo mundo (*amor mundi*) e responsabilidade coletiva pode ser notada em *Responsabilidade e julgamento*. Nesse livro, o editor Jerome Kohn selecionou textos que esclarecem que a partir do julgamento de Eichmann a autora se dedicou aos problemas da moralidade na política, dando assim um passo adiante no seu projeto de se reconciliar com um mundo em que se sentia estranha, em que o Estado alemão se tornou sinônimo de terror e que atos monstruosos foram cometidos por pessoas comuns e muitos outros foram coniventes, inclusive amigos e pessoas que ela admirava intelectualmente.

Em *Responsabilidade coletiva* contido nesse livro e que foi apresentado por Arendt em um simpósio da *American Philosophical Society* que ocorreu em 27 de dezembro de 1968, em resposta a um texto apresentado anteriormente por outra pessoa, encontramos a melhor formulação do que pretendemos realçar. Arendt debate com a distinção feita pelo senhor Feinberg entre culpa e responsabilidade. Ela inicia afirmando que concorda com o que parece ser as principais ideias do texto, mas destaca que parece que o autor não tem muita clareza e acaba por borrar em alguns momentos a linha divisória entre uma concepção e outra.

²⁴⁹ Cf. SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998, p. 129.

De acordo com Arendt, “[a] culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal”.²⁵⁰ Ninguém pode ser culpado por um ato que não tenha participado direta ou indiretamente. Não existe uma culpabilidade coletiva no sentido de que alguém pode ser implicado por algo que não fez. É como se alguém associado a uma torcida organizada, não estando no estádio no dia em que alguém do time adversário foi espancado até a morte, tivesse legalmente que pegar uma pena pelo crime. O que Feinberg parece ter chamado de culpa vicária e confundido com responsabilidade. A culpa se configura na participação, mesmo que essa possa ser pensada em níveis diferentes. De acordo com Arendt, Afirmar que somos culpados por algo que não participamos é um ato de solidariedade com os malfeitores. Não existe, portanto, culpa coletiva no sentido de se sentir acusado por um ato cometido por outro, mesmo que eu pertença ao mesmo grupo, associação etc..

A responsabilidade coletiva é outra coisa e tem a ver antes com política do que com atos morais particulares. Não se trata de esquecer que a moral é sempre um fenômeno social, que diz respeito, *grosso modo*, às práticas e costumes pertencentes a um grupo situado histórica e politicamente. Trata-se, do nosso ponto de vista, de reconhecer que os problemas políticos devem ser considerados como mais abrangentes e importantes que a moralidade e também a legalidade, como afirmou Arendt,

[n]ão sei quando o termo “responsabilidade coletiva” apareceu pela primeira vez, mas estou razoavelmente segura de que não só o termo, mas também os problemas que implica, devem a sua relevância e interesse aos dilemas políticos, distintos dos legais ou morais.²⁵¹

Arendt ressalta que o problema do texto com o qual debate é que o seu autor parece submeter à questão política da discussão a um caso especial que deve ser avaliado a partir de procedimentos legais ou julgamentos morais. A política, de acordo com ela, extrapola as fronteiras da legalidade e da moralidade e deve ser pensada a partir de si mesma e não instrumentalizada pela lei ou moral vigente. O que está em jogo é a dignidade própria da política que na discussão de Feinberg foi, como na tradição, submetida a valores e princípios que lhe são exteriores.

A responsabilidade coletiva diz respeito a que na mesma medida em que pertencemos a um coletivo devemos ser politicamente responsáveis por seus atos e posições. Arendt diferencia essa participação política da parceria que assumimos em um empreendimento, como uma

²⁵⁰ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenberg. Edição de Jerome Kohn; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 214.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 214-215.

sociedade para abrir uma empresa, que pode ser cancelada a qualquer momento. Refere-se à pertença inalienável do ser humano a uma comunidade, da qual ele não tem como escapar, como afirmou:

Só podemos escapar dessa responsabilidade política e estritamente coletiva abandonando a comunidade, e como nenhum homem pode viver sem pertencer a alguma comunidade, isso significaria simplesmente trocar uma comunidade por outra, e assim um tipo de responsabilidade por outro.²⁵²

Apesar disso, o mundo moderno, de acordo com Arendt, permitiu o aparecimento de pessoas que não pertenciam a nenhuma comunidade internacionalmente reconhecida, que são os refugiados. Estes são os únicos que politicamente não podem ser implicados em alguma responsabilidade coletiva porque não têm pátria. No entanto, destaca na sequência do texto, que isso não era privilégio, que o preço pago foi consideravelmente mais elevado que assumir alguma responsabilidade.

Em alusão a Maquiavel, Arendt explica a distinção que pretende fazer entre a responsabilidade coletiva e a culpa moral ou legal, destacando que no centro das discussões políticas está o mundo, enquanto nas considerações sobre a conduta humana está o eu. O exemplo que ela se valeu nesse contexto foi o elogio que o florentino fez aos seus compatriotas que desafiaram o papa, colocando a pátria acima da salvação da alma. Atestando que ele reconhecia a diferença entre a moralidade dos costumes da época e a preocupação com a política.

Arendt não desconsidera a possibilidade de conflito entre as opções políticas de uma comunidade e um indivíduo que pertence a ela. Ao contrário, destaca que há várias maneiras desse tipo de conflito, das quais destacamos uma:

[...] o caso em países livres em que a não-participação é realmente uma forma de resistência – como no caso daqueles que se recusam a ser recrutados para a guerra no Vietnã. Essa resistência é frequentemente discutida em termos morais; mas desde que haja liberdade de associação e com ela a esperança de que a resistência na forma de recusa a participar venha a provocar uma mudança de política, ela é essencialmente política. O que está no centro da consideração não é o eu – não vou porque não quero sujar as minhas mãos, o que, claro, também pode ser um argumento válido –, mas o destino da nação e sua conduta com outras nações do mundo.²⁵³

²⁵² ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p. 217.

²⁵³ *Ibidem.*, p. 222.

Mais uma vez Arendt se preocupa em traçar uma linha entre o que seja uma posição moral e a preocupação política com o mundo. Ela conclui destacando que recentemente essa forma de resistência a governos, como no caso do nazismo, tornou-se uma posição heroica. O problema, segundo ela, é que esses casos, baseados em qualquer proposição moral, seja a da não-contradição socrática ou do imperativo categórico kantiano, é sempre subjetiva. A resistência aparece como uma decisão que é tomada internamente e que somente ao desenvolver a atividade de pensar é possível, como destacou:

[a] única atividade que parece corresponder a essas proposições morais seculares e validá-las é a atividade do pensamento, que na sua forma mais geral, inteiramente não especializada, pode ser definida com Platão como o diálogo silencioso entre mim e mim mesma.²⁵⁴

Ela não conclui afirmando que a faculdade do pensamento se estende até a esfera política, mas levanta a questão, sem resolvê-la, indicando que estava presente em suas reflexões a relação das atividades espirituais com o mundo comum. Independentemente dessa questão, para ela o ser humano não escapa da responsabilidade coletiva por conta do seu já citado caráter comunitário.

A responsabilidade coletiva tem o seu sentido voltado para o passado porque significa ser implicado pelos atos cometidos e pelas posições do grupo a que se pertence. Ninguém é responsável por algo que ainda não aconteceu. É posteriormente que se reconhecem as implicações. Mesmo que seja política, tem a ver com a responsabilização individual frente à comunidade, no sentido de uma solidariedade pela qual estou comprometido a partir do momento que integro uma coletividade. Arendt deu o exemplo de Napoleão Bonaparte que quando assumiu o governo da França afirmou “[...] assumo a responsabilidade por tudo o que a França fez desde os tempos de Carlos Magno até o terror de Robespierre [...], tudo isso foi feito em meu nome, na medida em que sou membro desta nação e o representante do corpo político.”²⁵⁵

A responsabilidade, compreendida no sentido de *amor mundi* é uma discussão mais ampla que a referente às implicações morais de pertencer a este ou aquele grupo; diz respeito ao fato que pertencemos ao mundo e, por isso, devermos cuidar da sua preservação e continuidade. Não nos relacionamos com o mundo de forma acidental, o que estamos sendo, a nossa identidade, ela só é possível por conta desse espaço onde nos encontramos com os outros. Ele é, portanto, constitutivo da condição humana. Cuidar dele é preservar a própria

²⁵⁴ ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**, p. 224.

²⁵⁵ *Ibidem.*, p. 217.

possibilidade da humanidade do ser humano. A responsabilidade coletiva, apesar de ser política, corresponde a uma discussão moral, a responsabilidade pelo mundo, a uma proposta ética.

Motivada por estas discussões que tomaram fôlego depois de acompanhar o julgamento e escrever o livro *Eichmann em Jerusalém*: Arendt se dedicou ao seu último projeto intelectual. Refletir sobre a relação das atividades mentais da condição humana com o mundo comum. Em *A vida do espírito* o tema da responsabilidade pelo mundo e da temporalidade permanecem presentes tanto quando refletiu sobre a faculdade do pensar, quanto quando se dedicou a faculdade da vontade. A parte que seria dedicada ao juízo não foi escrita.

5.2 Uma analítica das atividades da vida mental

Hannah Arendt começou a conceber o que seria o livro *A vida do espírito* aproximadamente na segunda metade da década de 1960. O título indica a relação com *A condição humana* em que se dedicou à analítica da vida ativa. O seu objetivo era refletir sobre a responsabilidade que as atividades mais básicas da experiência não mundana exercem no mundo. Para esse fim tomou como referencial as faculdades do pensar (*thinking*), do querer (*willing*) e do julgar (*judge*). Na Alemanha, *A condição humana*, diferentemente do que aconteceu em língua inglesa, foi intitulada *Vita activa oder Von Tätiger Leben*, o que, a nosso ver, é mais coerente com a proposta da obra e mostra a ligação entre elas.

Arendt indica motivação dupla para a escrita do livro: ter acompanhado o julgamento de Eichmann, deparando-se na ocasião com um conceito que era contrário à tradição de pensamento político e filosófico, o da banalidade do mal, que lhe colocava algumas questões:

Será o fazer-o-mal (pecados por ação e omissão) possível não apenas na ausência de “motivos torpes” (como a lei os denomina), mas de quaisquer outros motivos, na ausência de qualquer estímulo particular ao interesse ou à volição? Será que a maldade – como quer que se defina esse “estar determinado a ser vilão” – não é uma condição necessária para o fazer-o-mal? Será possível que o problema do bem e do mal, o problema de nossa faculdade de distinguir o que é certo do errado, esteja conectado com nossa faculdade de pensar?²⁵⁶

A indagação da autora é sobre se a articulação das faculdades de pensar e de julgar pode repercutir no mundo. Ainda que ela reconhecesse que um abismo se constituiu entre a realidade contingencial e a vida espiritual, isso não significava que uma articulação fosse impossível. Do

²⁵⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 19.

ponto de vista da concepção de responsabilidade, o problema contemporâneo seria uma separação radical entre esses dois campos, possibilitando ao ser humano um descompromisso com o mundo.

A segunda motivação para a dedicação ao projeto de *A vida do espírito* foi a constatação a que chegou durante a concepção de *A condição humana*, de que a ação sempre é considerada a partir do ponto de vista da contemplação. Acreditava que seria possível tratar da ação de uma forma não tradicional, isto é, pensar a política a partir dela mesma e não com princípios e valores que lhe são externos. A esse respeito afirmou que o maior defeito de *A condição humana* foi ela ter feito o mesmo que a tradição sem discutir o que compreendia por vida contemplativa.

Com *A vida do espírito* Arendt procedeu a uma análise das atividades mentais que completaria a sua reflexão política sobre a responsabilidade pelo mundo. Em nosso ponto de vista, ela pretendia mostrar que o cuidado com a preservação e a continuidade do mundo se articula com a condição humana. Assim, a reconsideração das atividades básicas que se realizam no mundo e daquelas que se realizam na mente unem-se no seu projeto político.

A vida do espírito não pode ser considerada como uma mudança temática, antes como uma complementação do empreendimento teórico da autora. As perguntas que foram apresentadas como diretoras da primeira parte realçam essa argumentação: “O que estamos ‘fazendo’ quando nada fazemos a não ser pensar?” e “onde estamos quando, sempre rodeados por outros homens, não estamos com ninguém, mas apenas em nossa própria companhia?”²⁵⁷

Enquanto as atividades da vida ativa possuem originariamente uma hierarquia em que uma pressupõe a outra, bem como, uma localização específica para a sua adequada realização, na vida mental não há uma predisposição de conjunto a partir da qual possamos avaliá-las. As atividades do espírito se caracterizam pela autonomia que têm uma em relação às outras. As atividades do trabalho e da produção, por exemplo, possuem uma posição clara no conjunto da condição humana, a recordar: a manutenção da vida e a construção de um mundo artificial com o qual o homem pode se identificar. E a ação, ainda que não possamos dizer que tenha uma utilidade, para não instrumentalizá-la, podemos afirmar que propicia ao indivíduo a condição propriamente humana, a possibilidade de manifestar a sua singularidade mediante a pluralidade que lhe é intrínseca.

Ao escrever sobre as atividades do pensar e do querer, Arendt tornou clara a sua aproximação das discussões fenomenológicas e se manifestou como uma autora que engrossava as fileiras daqueles autores que se dedicaram a uma desconstrução da metafísica. Por isso,

²⁵⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 22.

acreditamos que *A vida do espírito* esclarece em muitos aspectos várias posições indispensáveis para entender a sua teoria política, como o que compreendeu por natalidade e pluralidade, discutidas no capítulo anterior.

Arendt se dedicou à teoria política a partir de um exercício filosófico específico que deve ser entendido pela maneira que abordou os fenômenos. Ela acreditava que pensar é se entregar à experiência do presente, aos eventos que de alguma forma afetam o pensador, motivando a compreensão dos acontecimentos. A filosofia só faz sentido se pensar as urgências do presente, mas, isso acontece através de um processo em que o passado e o futuro convergem na mesma direção.

Ao não adotar uma perspectiva que pensa o futuro como uma consequência histórica do presente e do passado, mas reconhecendo a imprevisibilidade radical contida na capacidade humana de empreender o inédito, Arendt forja uma concepção de política que tem como característica fundamental a responsabilidade pelo mundo. Essa posição não seria possível sem o aporte fenomenológico a partir do qual concebeu a condição humana. A forma própria de pensar que move toda a concepção de política da autora tem os seus alicerces na perspectiva que pretendia desconstruir fenomenologicamente o significado dos acontecimentos para reconsiderá-los desprovidos dos preconceitos e do descaso com o mundo, consagrados na tradição. Enfim, foi a partir da experiência do totalitarismo e no embate teórico com Husserl, Heidegger, Jaspers que Arendt elaborou uma filosofia política atenta as dimensões temporais que constituem a condição humana e preocupada com o mundo comum.

Em relação a Heidegger, nas correspondências entre eles do ano de 1967, depois de um encontro, Arendt se refere a uma discussão que tratou sobre a liberdade relacionada ao espaço e ao tempo em *A tese kantiana sobre o ser* de Heidegger e diz ter lembrado, depois da conversa, do aforismo de Kafka que mandou em anexo na carta, como segue:

Ele tem dois oponentes: o primeiro o acossa por trás, desde a origem. O segundo lhe obstrui o caminho para a frente. Em verdade o primeiro o apóia na luta com o segundo, pois este quer impeli-lo para a frente. Do mesmo modo, o segundo o apóia na luta com o primeiro, pois este o lança de volta. Mas as coisas só são assim teoricamente. Pois não estão apenas os dois oponentes presentes, mas também ele mesmo, e quem conhece propriamente seus intuítos? De qualquer maneira ele sonha com a possibilidade de uma dia se apartar do campo de batalha em um instante de desatenção – a isso corresponde certamente uma noite tão sombria quanto nenhuma o foi até hoje – e ser elevado por causa de sua experiência de luta à instância de juiz sobre seus oponentes que lutam um com o outro.²⁵⁸

²⁵⁸ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, p. 33.

Em relação a esse texto de Kafka ela ressaltou a compreensão de futuro que, segundo ela, em Kant, como no estrato kafkiano se mostrava como o que “está por vir” e que “nos alcança” da concepção heideggeriana. A resposta do filósofo foi escrita cerca de um mês depois, nos seguintes termos:

O texto de Kafka é muito elucidativo. Concordo com sua interpretação. O único problema é que o que me mobiliza sob o título de “iluminação” não diz respeito apenas à liberdade em relação ao espaço e ao tempo, mas sim ao que são espaço e tempo. O que é concedido ao espaço-tempo enquanto tais e justamente aí é o supratemporal e o supra-espacial. A via de escape inerente à diferenciação entre tempo e eternidade é muito simplória. Ela talvez seja suficiente para a teologia, mas permanece uma coisa muito tosca para o pensamento.²⁵⁹

Heidegger se referiu, provavelmente, ao fato de no texto de Kafka haver um desejo da personagem de se colocar como árbitro entre as duas forças antagônicas. Contra essa tendência, comparada com a eternidade, ele se posicionou em textos publicados anos antes da correspondência, afirmando que o tempo é o próprio ser humano e, dessa forma, não haveria como o “Ele” saltar fora. Sobre isso, Arendt respondeu que concordava com ele, e que a sua intenção era apenas exemplificar o futuro; por isso, destacou:

Só enviei o texto kafkiano por causa do conceito de futuro: o futuro vem até nós. A última sentença – como o salto para fora – remonta naturalmente por inteiro à tradição. Temos aí o salto de Parmênides e do mito da caverna. A única diferença está no tom do desespero dramático moderno. Digno de nota é de qualquer modo o fato de as alegorias se manterem as mesmas; pois tomo como completamente impossível que Kafka conhecesse Parmênides e Platão.²⁶⁰

Arendt estava de acordo com o ponto de vista de Heidegger. O que chamava a atenção dela era justamente Kafka manter a mesma postura da tradição, mesmo que a posição dele fosse elucidativa do fenômeno do tempo em vários aspectos. A inserção dessa parábola no volume dedicado ao pensar em *A vida do espírito* mostra que o que a autora concebeu como temporalidade do pensamento tem uma aproximação com o seu debate com Heidegger.

²⁵⁹ ARENDT, Hannah. **Hannah Arendt-Martin Heidegger**: correspondência 1925 / 1975. Organização Ursula Ludz; tradução Marco Antonio Casa Nova. Rios de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 117.

²⁶⁰ *Ibidem.*, p. 119.

Duarte discute a aproximação entre as compreensões de temporalidade dos autores partindo da perspectiva desconstrucionista da tradição, que é encontrada paralelamente nos dois. Ressalta que, apesar da afinidade formal,

[o]s motivos e procedimentos teóricos que presidem à destruição da história da ontologia, em Heidegger, e aqueles que orientam o dismantelamento dos conceitos e categorias da metafísica ocidental, em Arendt, são semelhantes, mas seus resultados diferem bastante entre si.²⁶¹

O que interessava a Arendt eram a compreensão e o resgate das experiências originárias da política, portanto, de agir e falar livre e igualmente no espaço público. Por sua vez, de acordo com Heidegger, o público era o lugar de decadência e não havia como ser reabilitado; o assunto era como a questão mais fundamental da filosofia tinha sido confundida na tradição, ou seja, a questão do esquecimento do ser. Apesar disso, não podemos esquecer que o que Arendt compreendeu como espaço público não é o mesmo que Heidegger analisou como o domínio da publicidade. Ele se referia a uma experiência ontológico-existencial, ela a uma experiência ôntica, delimitada no campo da política.

Ela vislumbrou a possibilidade de resgatar o espaço público como lugar onde o ser humano encontra o seu legítimo lugar. Heidegger não teve a pretensão em seu projeto de uma ontologia fundamental de propor nenhum tipo possível “redenção”. Ele avaliou o ser humano em sua situação “nua e crua”, para seus interesses teóricos, e apenas isso. A análise da existência tinha como único objetivo uma preparação para se chegar à questão do sentido do ser. Deste modo, ainda que se possa inferir uma ética ou uma política de *Ser e tempo*, o projeto de desvelar o sentido do ser não tinha qualquer obrigação de propor, explicitamente, nada do tipo. Precisamente isso, para Arendt, foi o limite do pensamento dele, é nesse sentido que ele não foi “longe o bastante”.

Arendt não afirma que o ser humano, nas condições contemporâneas, os *tempos sombrios*, em sua cotidianidade, exista plenamente em sua autenticidade. Ao contrário, o ponto de partida dela na análise da era moderna é exatamente a alienação e a negação da pluralidade, por uma cultura e sociedade de massa. Isso, ao nosso entender, a aproxima de Heidegger nas abordagens dele sobre o “a gente” (*das man*), na mesma medida em que afasta, pois, o autor de *Ser e tempo* negligencia o potencial do público ao centrar-se apenas na sua crítica como o lugar onde se estará sempre na decadência.

²⁶¹ DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**, p. 133.

Heidegger compreende a publicidade como um existencial porque sabe que o ser humano não pode existir sem a presença dos outros. No entanto, a sua resistência em relação ao público transparece certo “pessimismo” em relação a ele. Por outro lado, a decisão que pode caracterizar um modo de ser responsável no mundo, não pode acontecer fora do espaço público, mas apenas por uma modificação da forma de compreender o público. Portanto, não é possível ser propriamente fora do espaço público, por isso, Arendt aponta para a possibilidade de resgatar o sentido da política.²⁶²

O que permitiu aos autores a aproximação em relação à tradição é como conceberam a temporalidade. Para ambos, o passado não deve ser pensado como “o peso morto” do que não é mais, o presente como a sucessão efêmera de agoras e o futuro como o indeterminado por vir. Por isso, Duarte defendeu a proximidade, como pode ser notado:

Em sua consideração da temporalidade própria à atividade do pensamento, Arendt reteve o movimento circular subjacente à análise heideggeriana da temporalidade originária, em que é a abertura do futuro que remete a um passado passível de “repetição” (*Wiederholung*) no presente.²⁶³

É por essa concepção de temporalidade que a filosofia dela se permite “transitar” entre um passado e um futuro ativos. O passado e o futuro se chocam como duas forças e possibilitam a pura atividade de pensar. São as experiências do passado, resgatadas pela memória que podem nos permitir a perspectiva da responsabilidade por um futuro possível. Por isso, de acordo com Duarte, “[a]prender a pensar significa aprender a se situar na brecha entre o passado e o futuro, buscando encontrar o próprio lugar no tempo no instante do pensamento”.²⁶⁴ A analítica arendtiana das atividades da vida mental não representa especulações desarticuladas da realidade. Ao contrário, funda-se na experiência do mundo, buscando compreendê-lo temporalmente e assumindo a responsabilidade por ele.

A analítica arendtiana da situação humana na contemporaneidade deve ser entendida como uma abordagem fenomenológica que assume a temporalidade como a condição através da qual o ser humano aparece. Isso significa que a existência se mostra na experiência do conjunto das atividades que realizamos no mundo comum. Como mostrou Young-Bruehl em *Por amor ao mundo*, isso se deve ao legado fenomenológico e existencial heideggeriano:

²⁶² Cf. VILLA, Danna R. **Arendt and Heidegger**, p. 385.

²⁶³ DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**, p. 134.

²⁶⁴ *Ibidem.*, p. 139.

O débito de Arendt é para com o nível mais profundo do pensamento de Heidegger, para com o nível a partir do qual ele erigiu suas questões fundamentais sobre a relação entre ser e temporalidade e sobre a existência do homem enquanto temporal.²⁶⁵

A afirmação de Young-Bruehl não deve ser interpretada como se tivesse entendido que Arendt se apropriou e deslocou a concepção de temporalidade heideggeriana para o campo da teoria política. Uma diferença notável entre as perspectivas pode ser observada no fato que na perspectiva heideggeriana a finitude ocupa um lugar de destaque. O *Dasein* é sempre abertura e possibilidade ao indeterminado e imprevisível; porém, na consciência da finitude, encontramos a proeminência da morte.

A aproximação da concepção de *Dasein* com a de condição humana pode ser percebida no caráter temporal da existência. Essa posição implica na teoria política de Arendt, em assumir a responsabilidade pelo mundo. Na analítica existencial, por outro caminho, em admitir que o cuidado é a estrutura fundamental da existência, como Heidegger defendeu nos § 41 de *Ser e tempo*, como podemos observar:

A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da presença deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da presença diz anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(o mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cura*, aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial.²⁶⁶ (grifo do autor).

Não se trata de defender que a responsabilidade pelo mundo seja uma apropriação do pensamento de Heidegger. Ele próprio afirma que a sua posição exclui toda tendência de compreensão ôntica do cuidado. Apesar disso, a concepção arendtiana pode ser interpretada, do nosso ponto de vista, como uma “resposta” ao caráter não mundano da filosofia dele. Há um paralelo nas concepções de ser humano que implica, em ambos os casos, em uma posição diferente sobre a pertença ao mundo.

Para Heidegger, o que caracteriza o *Dasein* como tal é o cuidado (*Sorge*), como ele afirmou: “a totalidade desse todo estrutural desvelou-se como *cura*”.²⁶⁷ Essa conclusão foi possível a partir da análise do *ser-no-mundo*. Apesar disso, não era suficiente para caracterizar o *Dasein* em sua “originariedade”, isso porque permaneceu circunscrita ao campo da “medianidade” em que o *Dasein* nunca é “completamente”.

²⁶⁵ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**, p. 83.

²⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**, p. 261.

²⁶⁷ *Ibidem.*, p. 303.

O distanciamento da filosofia de Heidegger porque o *Dasein* só poderá encontrar a análise da sua totalidade no seu *ser-para-a-morte*, pois, como a medianidade se caracteriza pelo ser entre o nascimento e a morte, como tal, ele, como poder-ser, está sempre incompleto. É na morte que, para Heidegger, se pode alcançar o “poder-ser-todo” em sentido próprio. Indicando a temporalidade como o “fundamento ontológico originário da existencialidade” do *Dasein*. Essa análise tornará mais clara a própria temporalidade e permitirá compreender em que sentido o *Dasein* carrega o sentido do cuidado, como podemos notar:

Se a temporalidade constitui o sentido ontológico originário da presença, onde está em jogo o seu próprio ser, então a cura deve precisar de “tempo” e, assim, contar com “o tempo”. O tempo nela experimentado é o aspecto fenomenal mais imediato da temporalidade. Dela brota a compreensão cotidiana e vulgar do tempo. E essa se desdobra, formando o conceito tradicional de tempo.²⁶⁸

A discussão sobre a finitude passa a ocupar, nesse contexto, um lugar de destaque porque o *Dasein* em sua constituição fundamental é caracterizado por uma “insistente inconclusão” que chega a termo na morte. Todavia, isso não deve ser compreendido no sentido que tenha alcançado a sua completude, mas de que chegou até onde poderia ter chegado ao seu percurso.

Arendt não concordava com as implicações que essa dedicação à finitude produzia em relação ao *Dasein*. Mais radical nesse aspecto que o filósofo, sem o presente intemporal do pensamento, não haveria nem passado nem futuro. Não há a possibilidade em Arendt de uma determinação da finitude sobre a condição humana. Nesse aspecto, ainda que resguardada a devida distância, ela converge com a posição de Husserl, para quem era em função do presente que o passado e o futuro recebem o seu significado.

Mesmo que do ponto de vista dela o ser humano seja sempre lançado para o futuro, através da natalidade, e que tal seja fundamentado no passado e demarcado pela finitude adiante, é o presente que permite a clarificação disso através do pensamento. A atividade do pensar, ainda que carregue a marca da intemporalidade, tem a sua origem no presente. A consciência do presente é o próprio ser humano, como ego pensante, que tem a possibilidade de se confrontar livremente com o passado e o futuro.

É preciso recordar também que a autora não concebeu o ego pensante como consciência ou existência pura, isto é, uma entidade desprovida de corporeidade. Para ela – nesse aspecto, mais próxima da interpretação de Merleau-Ponty –, o ser humano deve ser pensado na sua integralidade, ou seja, como corpo e mente juntos, isto é, indissociáveis. Contudo, isso não

²⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**, p. 307.

está explicitado na maioria dos seus textos, é preciso recorrer à *Vida do espírito* para o percebermos com mais clareza.

A discussão da analítica das atividades mentais de *A vida do espírito* encontra o seu amparo mais fundamental na centralidade da faculdade de pensar, ainda que não se possam desmerecer as perspectivas da faculdade da vontade e do juízo que serão analisadas nos tópicos três e quatro desse capítulo. O certo é que o lugar central da temporalidade na analítica arendtiana serve para entender a estruturação de como abordou as suas questões políticas voltada para a responsabilidade pelo mundo.

5.3 O pensar e a responsabilidade pelo mundo

O pensamento surge da força que a experiência do passado e da expectativa do futuro exerce sobre nós. Essa temporalidade assume um importante papel na teoria política de Hannah Arendt porque mesmo que só tenha sido explicitada tardiamente, foi à maneira pela qual ela avaliou os acontecimentos desde o início da sua carreira. Em Arendt não há uma filosofia do passado, sobre o que foi ou qual sentido teve a política na Grécia antiga, muito menos uma filosofia da história em que por uma lógica ahistórica se possa compreender o futuro. Pensar para a autora é se voltar para o presente, para o acontecimento, ainda que sem perder de vista a profundidade do passado e a perspectiva de um futuro possível. Por isso, a ascensão do totalitarismo é o ponto que unifica toda a reflexão da autora. Como o fenômeno político contemporâneo mais importante do século passado, não apenas ela, mas, de um jeito ou de outro, a maioria dos pensadores políticos contemporâneos se dedicaram a ele.

Compreender o que Arendt entendeu por faculdade de pensar e como se articula com a responsabilidade pelo mundo, necessita que não percamos de vista que o pensamento está sempre referido a uma experiência singular expressa na pluralidade humana no seu duplo sentido. Em primeiro lugar, como multiplicidade de pontos de vista de indivíduos que compartilham um mundo e, em segundo lugar, como a dualidade interna que caracteriza a atividade de pensar.

O pensar conforme concebeu Arendt é um diálogo interno e sem fim que não busca resultados nem verdades definitivas; ao contrário, ele tem um caráter depurativo de todos os valores e concepções que se pretendem universais. A concepção arendtiana de ego pensante, portanto, não corresponde à ideia de uma consciência que tenha a ver com a aquisição de conhecimento. Constitui-se, como podemos notar na afirmação dela, pelo

[...] diálogo silencioso [que] indica pluralidade, porém o modelo é o diálogo com o outro. Só porque posso falar com outros, posso também falar comigo mesmo, quer dizer, pensar. Por tanto, Aristóteles não tem razão, pois: não é que o amigo seja “outro si mesmo”, senão que o si mesmo é outro amigo.²⁶⁹ (Tradução nossa).

A pluralidade constitutiva do ego é o que garante a possibilidade da atividade de pensar. Arendt a chama, tomando como modelo a figura de Sócrates, de *dois-em-um*. Esse filósofo representou, para ela, alguém que experienciou o puro movimento do pensamento, porque ele não pretendia alcançar definições sobre o objeto que investigava, apenas buscava uma coerência momentânea que se caracterizava pela não “autocontradição”. A pluralidade do eu seria o que garante a possibilidade do pensamento. Como é o diálogo consigo mesmo, ele evitaria o mal, segundo Arendt, pelo receio da má-consciência. Esta seria para a autora como alguém que está na companhia de si mesmo e se vê ao mesmo tempo, por exemplo, com um assassino. Entrar em desacordo consigo mesmo levaria a quebra do diálogo, pois não é agradável dialogar com um assassino.

A concordância interna que garante um permanente diálogo de si consigo mesmo, seria então para Arendt o que garantiria a possibilidade de não fazer o mal. Vemos aqui, com Bethânia Assy, a inspiração de uma moralidade negativa do agir ético-político que pode evitar o mal, pois, a autora em todo o percurso do seu pensamento posterior ao julgamento de Eichmann não se preocupa com o fazer o bem, senão em como as atividades mentais podem contribuir para possibilitar que se evite o mal.²⁷⁰

O fato de podermos entrar em desacordo com nós mesmos mostra que não estamos solitários quando estamos sós. Estar só seria estar na companhia de si mesmo, enquanto a solidão seria a ausência de outros e inclusive de si mesmo. Nesse ponto, instala-se a possibilidade do mal. Ela utilizou duas afirmativas socráticas para se posicionar sobre a relação entre a irreflexão e a prática do mal. A primeira foi a seguinte: “é melhor sofrer o mal do que o cometer”; a segunda foi: “eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e preferiria que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e contradizer-me”.

²⁶⁹ “[...] diálogo silencioso indica pluralidad, pero el modelo [es] el diálogo con otro. Sólo porque puedo hablar con otros, puedo también hablar conmigo mismo, es decir, pensar. Por tanto, Aristóteles no tiene razón, pues: no ES que el amigo sea ‘otro sí mismo’, sino que el si mismo ES otro amigo.” ARENDT, Hannah. **Diário filosófico**, p. 670.

²⁷⁰ Cf. ASSY, Bethânia. “Fases privadas em espaços públicos”: por uma ética da responsabilidade. In: ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenberg. Edição de Jerome Kohn; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 37.

A responsabilidade pelo mundo própria da faculdade de pensar pode ser percebida quando consideramos que a irreflexão, que é uma negação da nossa pluralidade interior, pode ser danosa para o julgamento dos acontecimentos. O maior desafio de Arendt em *A vida do espírito* nos parece ter sido identificar como as atividades mentais podem repercutir no mundo, onde nos encontramos na companhia dos outros e experienciamos diretamente os acontecimentos. Esse projeto, no entanto, não foi levado a termo pelo motivo de ela ter falecido antes de escrever a parte dedicada à faculdade do juízo, que muito provavelmente seria o seu arremate.

É possível que, através da atividade do juízo, ela se posicionasse dando pistas sobre como a vida ativa e a vida do espírito poderiam se relacionar politicamente, mesmo pertencendo a dimensões irreconciliáveis da existência. Relata Young-Bruehl que

Hannah Arendt nunca considerou fácil dizer como o pensar nos prepara para o julgar, mas trabalhava nessa direção com a idéia clara de que “O julgar”, a projetada terceira parte de *A vida do espírito*, iria ligar suas reflexões filosóficas com o reino político.²⁷¹

Para Sócrates, o ser humano não era caracterizado como um “animal racional”, um ser dotado da capacidade de calcular, mas um ser pensante cujo pensamento se manifestava na forma do discurso, expondo e ouvindo pontos de vista. A identidade entre o discurso e o pensamento se manifestava em Sócrates como *diálogo*. Este conceito, conforme defendeu Arendt, já existia entre os pré-socráticos; entretanto, a inovação de Sócrates foi ter sido o primeiro a defender que o diálogo consigo mesmo era uma condição para o próprio pensamento.

O ego pensante não é solitário nem uma substância independente ou alguma espécie de mônada que se entende junto ou paralelo ao corpo. O pensamento, pela perspectiva da autora, é entranhado na realidade, ainda que mantenha o seu caráter próprio de invisibilidade. Em *A vida do espírito*, referindo-se ao lugar do pensamento, afirmou que, “[e]mbora seja conhecido por nós somente em união indissociável com um corpo que se sente em casa no mundo das aparências [...], o ego pensante invisível não está, a rigor, em Lugar Nenhum”.²⁷²

Além de invisível, o pensar também se caracteriza por um distanciamento momentâneo do mundo. Mas, não de maneira definitiva. Ele se retira para ponderar sobre a realidade através daquele processo em que passado e futuro entram em choque com a consciência. A responsabilidade pelo mundo faz parte da dinâmica própria do pensamento porque o presente e

²⁷¹ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**, p. 394.

²⁷² ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, p. 271.

o futuro estão implicados no seu processo de maneira consequente, na mesma medida que o passado.

Por estar relacionado à experiência dos acontecimentos e por ser um diálogo interno, o pensamento não deve ser confundido com um estado de inatividade. Arendt o concebe como a mais pura atividade humana, destacando que,

[...] se as várias atividades no interior da *vita activa* não podem ser submetidas a nenhum outro teste senão a experiência de estar ativo, a nenhuma outra medida senão o alcance da pura atividade, a atividade de pensar como tal bem que poderia superar a todas elas. Quem quer que tenha alguma experiência nessa matéria saberá quão correto estava Catão quando disse: “*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solusset*” – “Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo”.²⁷³

A atividade de pensar é o movimento reflexivo próprio do ego pensante e não diz respeito a nenhum tipo de atividade mundana, ela é a atividade mental mais fundamental que a humanidade é capaz de realizar. Por isso, Arendt defendeu que o pensar não é uma prerrogativa de um pequeno número privilegiado de pessoas, é algo pertinente a todos.

No prefácio de *Entre o passado e o futuro* em que, preocupada com a situação de ruptura ocasionada pela perda da tradição e o fenômeno totalitário, Arendt abordou a relação entre temporalidade e responsabilidade. Ela iniciou o texto com o já referido aforismo de René Char, pretendendo discutir que o momento presente era de crise e que, por falta de referência do passado, o futuro estava comprometido. Contudo, como discutido no último tópico do capítulo anterior, em situações específicas, como nos casos das revoluções modernas, o futuro despontava como uma possibilidade de ressignificação da coisa pública.

As revoluções modernas se mostraram tão significativas no contexto de crescente escassez da política que Arendt as comparou com um tesouro que nos foi deixado sem nenhum testamento. Essa herança a humanidade sequer tem clareza suficiente do que seja. Arendt destaca, invocando a América e a França, que essa herança tem a ver com a experiência legítima da vida pública, quando diz que,

[s]em testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-

²⁷³ ARENDT, Hannah. **A condição humana**, p. 406.

somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem.²⁷⁴

O que está em jogo é o fio partido da tradição e as suas consequências, isto é, como a filosofia moderna se constituiu na negação do arcabouço teórico tradicional. A autora afirma que a ruptura em questão faz parecer não haver continuidade consciente, apenas a perene mudança do mundo que pode ser relacionada com a temporalidade da natureza, isto é, ao ciclo biológico.

Arendt apresentou parábola de Franz Kafka nesse contexto, a mesma que enviou para Heidegger, como discutimos no tópico um desse capítulo. No contexto de *Entre o passado e o futuro*, Arendt inicia a sua interpretação da parábola destacando que “[a] estória registra, em sua extrema simplicidade e concisão, um fenômeno mental, algo que se poderia denominar um evento-pensamento”.²⁷⁵ Ou seja, o “Ele” da história e seus dois adversários que se encontram em combate, na verdade representam uma metáfora para algo que acontece internamente, na vida do espírito.

O “Ele” da parábola de Kafka é uma “presença” que se manifesta como ponto de interseção entre aquele que o acossa por trás e o outro que pressiona pela frente. Porém, vale ressaltar, isso não acontece de maneira pacífica, o “Ele” não está satisfeito com essa situação. De acordo com Arendt, existem três combates em processo, a luta entre o passado e o futuro, a luta do presente com o passado e a luta do presente com o futuro. Ela indicou “[e]sse passado, além do mais, estirando-se por todo seu trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para a frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado”.²⁷⁶

O ego pensante se constitui nessa batalha constante do “Ele” contra o passado e o futuro. Na continuação da reflexão, Arendt procurou definir a temporalidade do ego pensante, afirmando que não deve ser confundida com um fluxo contínuo; mas, diferentemente do tempo do calendário, é partida ao meio. Como podemos notar,

[...] o tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão; é partido ao meio, no ponto onde “ele” está; e a posição “dele” não é o presente, na sua acepção usual, mas, antes, uma lacuna no tempo, cuja existência é conservada graças à “sua” luta constante, à “sua” tomada de posição contra o passado e o futuro.²⁷⁷

²⁷⁴ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**, p. 31.

²⁷⁵ *Idem.* **Entre o passado e o futuro**, p. 36.

²⁷⁶ *Ibidem.*, p. 37.

²⁷⁷ *Ibidem.*

No entanto, apesar de Franz Kafka ter escrito esse texto, pareceu que continuou com uma imagem tradicional do tempo, por indicar o desejo de “Ele” sair da linha de combate e se tornar juiz dos adversários. Essa fuga foi a mesma intenção da tradição metafísica que pretendeu um espaço “atemporal” como o lugar mais adequado ao pensamento e é justamente o que não é possível inteiramente ao ser humano, sem prejuízo para a responsabilidade com mundo comum. Por isso a crítica de Arendt àqueles autores, como Heidegger, que fizeram do pensamento uma morada completamente afastada dos assuntos que dizem respeito à responsabilidade pelo mundo.

A segunda metáfora que Arendt utilizou para explicar a temporalidade do pensamento foi uma passagem de *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche, em que ele comenta a chegada de Zaratustra em um pórtico que, como qualquer outro, tem uma chegada e uma saída. Escreve Nietzsche:

Dois caminhos aqui encontram-se; ninguém ainda os seguiu até o fim. Esse longo caminho estende-se uma eternidade para trás. E o outro longo caminho adiante – é outra eternidade. Eles se contradizem, estes caminhos; e se afrontam – e é aqui, ao pé desse pórtico, que eles se encontram. O nome do pórtico está escrito lá em cima: “Agora” [*Augenblick*] (...) Observem esse Agora! Para trás desse pórtico Agora estende-se um caminho longo e eterno; atrás de nós jaz uma eternidade [e o outro caminho conduz, adiante, para um eterno futuro].²⁷⁸

A história começa com a chegada de Zaratustra no pórtico que, como qualquer outro, representa a interseção de dois caminhos que vem do infinito. Arendt afirmou que, a partir dessa passagem era mais fácil compreender a temporalidade do pensamento porque contava uma “visão” ou um “enigma”. Mais uma vez destaca-se a compreensão arendtiana de que a temporalidade repousa o seu sentido no presente, pois também nessa história, o passado e o futuro confluem em direção ao presente.

Referindo-se ao livro *Nietzsche*, de Heidegger, Arendt interpreta essa passagem afirmando que para o espectador, aquele que observa de fora, o tempo passa como uma sucessão de “agoras”, em um fluxo contínuo. Porém, para aquele que está no pórtico, no ponto de colisão dos dois caminhos, ele mesmo é o “Agora” para quem passado e futuro “correm um contra o outro”. Interessante é notar que o recurso ao pensamento heideggeriano é explícito nesse caso, o que indica o debate com a concepção dele de temporalidade.

²⁷⁸ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, p. 226.

A terceira metáfora utilizada é a do desenho de um paralelogramo. O tempo, mais uma vez, é composto por duas forças que vêm do infinito e por um ponto de colisão. Contudo, agora, simbolizados por retas que se encontram em um vértice. Deste se origina uma diagonal que segue também em direção infinita, ainda que não indefinidamente, ela tem a sua localização e direção determinada pela relação de forças entre as duas outras tangentes. Como podemos notar,

[e]ssa força diagonal, cuja origem é conhecida e cuja direção é determinada pelo passado e pelo futuro, mas que se exerce na direção de um fim indeterminado, como se pudesse estender-se ao infinito, parece-me uma metáfora perfeita para a atividade do pensamento.²⁷⁹

Destaca-se na metáfora a intenção da autora de defender a importância da temporalidade para o exercício do pensar; pois, em todos os casos, o pensamento surge nesse ambiente em que o passado e o futuro se encontram conflituosamente. É nesse lugar onde estamos quando pensamos, isto é, no espaço-entre (*in-between*) que é um lugar nenhum, uma brecha, que se abre no presente.

O pensamento, para Arendt, é atemporal, pois se caracteriza como uma negação da temporalidade histórica que sempre está localizada espacialmente, mas não é atemporal, não nega a força do passado e do futuro; ao contrário, pressupõem-nos, por ser produto da colisão das suas duas dimensões.

É avaliando a concepção de temporalidade que podemos perceber como o pensamento permanece relacionado ao mundo. Ainda que o pensar não seja uma faculdade mundana, possuindo uma localização e utilidade completamente diferentes das atividades práticas da condição humana, ela se realiza a partir de acontecimentos do mundo. É em relação ao passado que a memória nos revela, bem como a preocupação com um futuro possível, isto é, com a responsabilidade pelo mundo, que se ergue essa atividade.

A política está implicada na temporalidade do pensamento porque oportuniza ao indivíduo que pensa a possibilidade de não ceder a diretrizes que comprometam o futuro. Isso acontece a partir da pressão que a experiência do passado exerce nas nossas consciências. O passado e o futuro, nesse caso, se revelam como a condição para que possamos assumir a responsabilidade pelo mundo, cuidando dele e o preservando para as gerações vindouras. Contudo, não deve reduzir a experiência da vida do espírito ao pensamento; há outras atividades que foram analisadas por Arendt, como veremos nos dois tópicos seguintes, que também indicam a articulação entre temporalidade e responsabilidade.

²⁷⁹ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, p. 231-232.

5.4 O sentido temporal da vontade: o futuro

A segunda parte de *A vida do espírito* foi dedicada à faculdade da vontade. De acordo com Courtine-Dénamy, Arendt começou a escrever sobre o assunto no outono de 1971, provavelmente para um curso que ministrou na New School for Social Research. A intenção da autora era “[...] refutar a prioridade do *Pensamento* sobre o *Querer*, propor a sua reconciliação, embora conservando a sua distinção”²⁸⁰. Para isso, o caminho escolhido foi o de revisitar a história da filosofia e perceber a partir dela, como a questão em discussão foi tratada na tradição. Entretanto, o recurso não segue a lógica de uma rigorosa revisão historiográfica, até porque Arendt indica ter dúvidas quanto à possibilidade de uma história das ideias (*Geistesgeschichte*)²⁸¹, no sentido de um encadeamento necessário.

A autora elegeu os autores que, de acordo com os seus interesses no livro, eram os mais significativos e se dedicou a discutir a partir deles. Assim, a “história da vontade”, aventada por Arendt, indica Aristóteles como o seu legítimo precursor, o apóstolo Paulo como o seu descobridor e Agostinho como sendo o seu primeiro filósofo e parte, em seguida, para discutir como a temática foi tratada por Tomás de Aquino e Duns Escotos, na escolástica. Nesse ínterim, aparecem breves referências a Kant e a Hegel e a outros filósofos, mas sem uma discussão mais aprofundada, como fez com os demais. Por fim, conclui com a abordagem crítica de como a vontade foi pensada por Nietzsche e Heidegger.

Para a autora, a experiência espiritual da vontade foi recoberta na tradição por uma camada de “raciocínios argumentativos” nada desprezíveis que se afastaram das experiências reais do ego volitivo, em favor de teorias e doutrinas desinteressadas em manifestar esse fenômeno como tal. O interesse dela com a discussão, portanto, foi “desvelar” a faculdade da vontade na sua dignidade própria, isto é, reconciliá-la com o mundo comum. Partindo da consideração de que esta é uma atividade espiritual mais afeita aos homens de ação, sendo caracterizada por ela como o “motor da ação”, quis demonstrar fenomenologicamente como se relaciona com o mundo das aparências.

Tendo em vista que, para a autora, a vontade foi negligenciada na sua dignidade própria na tradição, propõe-se partir apenas da evidência interna dessa faculdade para assegurar a sua realidade. O problema da filosofia com a vontade, diz respeito, segundo Arendt, a como conciliá-la com a causalidade, desde o contexto da filosofia grega antiga até o contexto das leis

²⁸⁰ COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**, p. 386.

²⁸¹ Cf. ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, p. 415.

que regem a história na filosofia moderna. Por isso, Arendt afirmou que a desconfiança dos filósofos com a vontade tem a ver com o seu caráter de incerteza.

De acordo com Arendt, na Grécia antiga essa faculdade foi praticamente desconhecida, e depois da ascensão do cristianismo, quando ela foi descoberta, foi submetida ao problema de como conciliar a fé em um deus todo-poderoso com a ideia de uma vontade livre. Posteriormente, esse conflito se daria entre a vontade livre e a causalidade e ainda entre a vontade livre e a concepção de um progresso histórico inexorável. Daí para ela não era possível compreender a vontade dissociada da liberdade, pois a vontade era a faculdade da livre espontaneidade.

Para Aristóteles, a *phronesis*, ou *nouspracticós*, de acordo com *Sobre a alma*, aparece como um tipo de inteligência indispensável aos assuntos políticos, que não seria nem sabedoria nem inteligência. A *phronesis* era analisada como uma necessidade em qualquer atividade que envolvesse coisas cujo alcance estivesse em poder do homem. Agir bem, no sentido da excelência da ação, acontece quando houve *eupraxia*, uma ação bem feita. Havia ainda a *proairesis*, que estava ligada a um plano anterior, indicando uma preferência entre as alternativas possíveis que se apresentam ao sujeito, agindo segundo o seu *liberum arbitrium*. O *pathos*, paixão ou emoção, seria o contrário da *proairesis*, justamente por ser uma escolha deliberada, racional.²⁸²

Na perspectiva de Aristóteles, o fim dos atos decorrentes dessa escolha era o que é desejado por todos, isto é, a felicidade no sentido de *eudamonia*. Um dos problemas para se alcançar esse estado estava nas situações em que há um conflito entre o desejo e a razão como fundamento da ação. A saída era o uso da razão na forma da *proairesis*, e não o *nous*, que diz respeito às coisas que são para sempre e não alteram a faculdade da escolha. Se antes o homem estava entregue a duas forças – de um lado a autoevidência da razão e do outro a pulsão dos apetites e das paixões –, passou agora a recorrer a um árbitro que lhe possibilitava uma seleção racional segundo a sua livre escolha. Mesmo que a vontade não tenha sido descoberta nesse contexto como uma faculdade autônoma, Arendt acreditou que, por causa da novidade ensejada pelo conceito aristotélico de *proairesis*, é possível concluir que esta é a precursora da vontade.

Apenas na era cristã é que o apóstolo Paulo descobriria a faculdade da vontade, como consta na epístola aos romanos. Em conflito perante uma lei e a submissão ao pecado, o indivíduo perceberia que o mal é uma realidade e que, se existe a lei, é porque há concupiscência. Esse conflito foi resolvido por Paulo recorrendo a concepção de graça. A

²⁸² Cf. ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, p. 322.

descoberta de Paulo, diferentemente da antiga obrigação sobre o cumprimento da lei, foi afirmar que à ação humana, conforme ou não à lei exigia uma submissão voluntária em que a lei deve ser compreendida como a voz de Deus ordenando obediência.²⁸³

A Antiguidade grega não reconheceu no homem uma faculdade da vontade que lhe dá liberdade para dizer “sim” ou “não” perante o que é dado factualmente e que pode determinar o que fará. Entretanto, segundo Arendt, Agostinho foi o primeiro filósofo da vontade porque reconheceu a existência de um conflito entre um eu-queiro e um eu-não-queiro. Agostinho discutia o que chamava de o “livre-arbítrio da vontade” (*liberum arbitrium voluntatis*) já nos seus primeiros escritos, e, depois trinta anos retomou a discussão do “propósito da vontade” em *Cidade de Deus*. Na obra, defende que Deus criou o mundo para que houvesse novidade, e o ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, manifestou a sua individualidade através da vontade e da capacidade de iniciar por ele mesmo algo novo (*initium ut esset homo creatus est*).

Arendt analisou a vontade nos pensamentos de Tomás de Aquino e Duns Scotus que, diferentemente de Agostinho, se interessavam menos pela estrutura problemática da vontade do que com as suas relações com a razão e o intelecto. O que eles, procuravam era determinar qual das duas faculdades teria precedência sobre a outra. Para Tomás, haveria a primazia do intelecto, enquanto que para Duns Scotus a primazia seria da vontade.

Em *A vida do espírito*, Arendt analisa também o idealismo alemão, afirma que o único grande pensador que seria verdadeiramente irrelevante abordar no contexto é Kant. Arendt também prefere se abster de analisar mais profundamente a vontade no pensamento de Fichte, Schelling e Hegel, preferindo não atravessar o que chamou de “ponte arco-íris de conceitos”. Preferiu, pois, se deter aos casos de Nietzsche e Heidegger que, segundo ela, teriam se confrontado com a vontade como uma faculdade humana, e não como uma categoria ontológica, o que os teria instigado inicialmente a repudiar essa faculdade, mas posteriormente depositar nela toda a sua confiança.

Arendt considera Nietzsche e Heidegger os dois últimos pensadores ainda próximos o bastante da herança filosófica do Ocidente para reconhecer a vontade como umas das faculdades importantes do espírito. Ela indica que Nietzsche nunca escreveu um livro com o título *Vontade de potência*, e que a publicação póstuma da coleção de fragmentos, notas e aforismos teve como resultado um caos de dizeres desconexos e muitas vezes contraditórios. A vontade seria distinta do desejo devido ao elemento de ordem que se produz na mente do sujeito, que deveria

²⁸³ Cf. ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, p. 327.

administrar a luta interna entre a parte que lhe ordena e a que resiste a obedecer. O comando é algo inerente à atividade do querer. O sucesso do “eu” que ordena produz prazer e sensação de superioridade, devido a uma antecipação do poder-fazer que suplanta o que o “eu” se recusa a obedecer. Essa operação da vontade que se dá na consciência é ilusória segundo Nietzsche, um truque para se escapar do conflito e da dualidade entre o “eu” que comanda e o que obedece. Nietzsche saiu do “eu-queiro-e-não-posso” de Paulo e introduziu um “eu-posso”, que se traduziria no eterno retorno e na vontade de potência, para um niilismo ativo no qual é melhor querer o nada a nada querer.

Arendt nota que o nome de Nietzsche não aparece em *Ser e tempo*, e que o conceito de vontade de não-querer de Heidegger decorre diretamente dos dois volumes consagrados a ele, sendo o primeiro volume nitidamente mais polêmico que o segundo. A reviravolta no pensamento heideggeriano (*Kehre*) ocorreu precisamente entre a redação dos dois tomos de *Nietzsche*. A vontade seria interpretada por Nietzsche como vontade de dominar, e a alternativa a essa dominação, segundo Heidegger, consistiria em um deixar-ser (*sein lassen*) que ele chamou de serenidade (*Gelassenheit*), quando o homem não se deixasse monopolizar pelo emprego inevitável da técnica.

De acordo com a autora, a tradição em grande medida ocultou a importância dessa faculdade que tem equivalentes na faculdade de agir da vida ativa. As duas atividades, a ação e a vontade, são convergentes em pelo menos dois sentidos: primeiro, tanto uma quanto a outra diz respeito ao fenômeno da liberdade. A vontade é a faculdade interna da liberdade; pois, segundo Arendt, uma vontade que não seja livre é uma contradição em termos. Por isso que o seu problema foi o de como conciliá-la com o princípio filosófico da causalidade.

A liberdade para a autora é o fundamento da política; ao aproximá-la da vontade, indica a sua relação com a mesma condição que possui a ação de singularizar a existência humana. Como afirmou na introdução, “[o] que estará em jogo aqui é a Vontade como fonte da ação, isto é, como um ‘poder começar *espontaneamente* uma série de coisas ou estados sucessivos’ (Kant)”.²⁸⁴ Essa faculdade, portanto, é prospectada como fonte da ação, anunciadora de novidade. Assy defende que ela carrega implicações éticas positivas em relação à constituição da nossa “identidade específica” (o *quem somos nós* arendtiano) e em relação à capacidade de prometer e à responsabilidade. A ação e a vontade estão atreladas uma à outra e implicam o cuidado na preservação e continuidade do mundo.²⁸⁵

²⁸⁴ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, p. 267.

²⁸⁵ Cf. ASSY, Bethânia. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um *ethos* da singularidade (*haecceitas*) e da ação. In: CORREIA, Adriano et al. **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Coordenação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 48.

O outro ponto convergente da vontade com a ação é que tanto uma quanto a outra têm o seu sentido temporal voltado para o futuro. A análise que a autora faz dessa faculdade parte do princípio básico de que a vontade é o órgão espiritual para o futuro. Ela lida com coisas visíveis e invisíveis que ainda não se concretizaram para o ego volitivo e, portanto, se encontra sempre no campo da incerteza. Arendt descreve o caráter da faculdade nos seguintes termos: “[...] o humor habitual do ego volitivo é a impaciência, a inquietude e a preocupação (*Sorge*), não somente porque a alma reage ao futuro com esperança e medo, mas também porque o projeto da vontade pressupõe um ‘eu-posso’ que não está absolutamente garantido.”²⁸⁶

Ao relacionar temporalmente essa faculdade com o futuro, Arendt chama a atenção para que a vontade, diferentemente do pensamento, não está preocupada com objetos, mas antes com projetos. O órgão espiritual do pensamento é a memória e como tal é voltada para objetos. Assim, ainda que pensamento e vontade convirjam no sentido de que ambas tornam presente o que está ausente, diferem no que afeta o nosso estado psíquico, isto é, uma encontra a sua disposição interna na experiência e a outra no projeto. Com essa posição, a autora defendeu a autonomia da vontade em relação ao pensamento. Para Arendt, ela não é um órgão executivo, “meramente auxiliar para o que quer que o desejo ou a razão tenham proposto”. A necessidade que o ego volitivo tem de querer não é menos forte nem submetida à necessidade que a razão tem de pensar.

Do mesmo modo, a vontade se aproxima da atividade da ação; ela também se diferencia da produção ou fabricação, pois esta última pressupõe a ideia da coisa antes mesmo que ela se realize, assim negando a imprevisibilidade inerente ao futuro. Por essa lógica,

[o] futuro nada mais é que uma consequência do passado, e a diferença entre as coisas naturais e as feitas pelos homens reside simplesmente na distinção entre aquelas cujas potencialidades necessariamente transformam-se em atualidades e aquelas que podem ou não se atualizar.²⁸⁷

O futuro, para Arendt, é indeterminado e não pode ser pensado nem por uma relação causal, como em Aristóteles, nem como processo, como para a filosofia da história de Hegel. Por isso, a sua análise pretendeu demonstrar a autonomia da vontade, salientando o seu lugar no mundo comum, bem como, a sua articulação indireta com a ação. É a posição dos “pensadores profissionais” que Arendt pretende questionar e ela faz isso por uma abordagem crítica, que chamou de a história da faculdade da vontade.

²⁸⁶ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**, p. 298.

²⁸⁷ *Ibidem.*, p. 301.

5.5 Juízo, temporalidade e política

Quando Hannah Arendt faleceu de um ataque cardíaco em 1975, deixou na máquina de escrever o que seria a epígrafe da última parte de *A vida do espírito*. Nela podemos ler: “A causa dos vencedores agrada aos deuses, mas a dos vencidos, a Catão” e ainda “Pudesse eu rejeitar toda a feitiçaria, / Desaprender os termos de magia, / Só homem ver-me, homem só, perante a Criação, / Ser homem valeria a pena, então”.²⁸⁸ Esta última foi retirada do *Fausto*, de Goethe, e a primeira, atribuída a Catão, já havia sido citada ao fim da primeira parte do que seria o livro. Nenhuma das duas frases, no entanto, deixa uma indicação consistente sobre a análise que seria feita do juízo.

Os estudiosos da autora acreditam que possivelmente parte do que escreveria nesse acabamento da reflexão sobre as atividades espirituais pode ser encontrado nos escritos preparados para uma disciplina lecionada no outono de 1970 na New School for Social Research sobre a filosofia política de Kant.²⁸⁹ No entanto, nada autoriza afirmar que ela, cerca de cinco anos depois, mantivesse as mesmas ideias ou que não as tivesse aprimorado, bem como – quem sabe – até rejeitado algumas. Não se pode defender que corresponda exatamente ao conjunto dos conteúdos que comporia o livro, ainda que a temática, como indicada no título, seja a mesma.

Apesar disso, esse texto, composto por treze lições e intitulado *Lições sobre a filosofia política de Kant*, publicado em 1982, constitui uma reflexão que contribui para entender determinados aspectos do pensamento político dela que não haviam sido suficientemente resolvidos, como a articulação entre as atividades da vida do espírito e e o mundo comum, através da compreensão do juízo.

As *Lições sobre a filosofia política de Kant*, diferentemente do que pode parecer inicialmente se olharmos apenas para o título, não foram um estudo a partir dos textos considerados políticos de Kant. Nem mesmo consistiu em uma interpretação que se preocupasse com a literalidade do pensamento do filósofo. Ao contrário, bem ao modo arendtiano, ela parte dele, mas não se limita a pensar de acordo com ele; buscando ir além, faz um recorte inusitado na filosofia dele e extrai contribuições que jamais foram explicitadas.

²⁸⁸ ARENDT apud JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 103.

²⁸⁹ Cf. ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 7.

Ela não dá atenção no seu curso *A paz perpétua*, de 1795, que é um dos poucos textos de onde se pode abstrair uma posição política do autor, nem de *A crítica da razão prática*, de 1788, em que Kant expõem a sua doutrina moral. Ampara a sua análise na *Crítica do juízo*, de 1790, que aborda, em linhas gerais, as condições para o julgamento estético. Mais ainda, para tornar a sua interpretação mais extraordinária, afirmou que as supostas posições políticas de Kant já estavam insinuadas desde os textos de juventude e que, por não ter a intenção de escrever uma quarta crítica ou mesmo pela sua idade e adoecimento não lhe permitir, ele introduziu na terceira as reflexões que permitiam fundamentar uma posição política.

A independência interpretativa em relação aos filósofos aos quais aborda é um dos traços característicos do pensamento de Arendt. É a partir desse aspecto que se revela a sua originalidade e que torna o pensamento dela tão inusitado quanto interessante. Por isso, uma análise das contribuições políticas da leitura arendtiana sobre Kant não remete necessariamente a uma comparação com a filosofia dele. Isso seria indispensável acaso se pretendesse perceber os níveis de apropriação que ela utilizou no seu processo criativo; contudo, como o que se interessa neste contexto particular é compreender como articulou a sua abordagem temporal com o que concebeu como faculdade do juízo, consideramos prioritariamente o texto dela.

Um elemento que dificulta o estudo das *Lições sobre a filosofia política de Kant* é que não foi um texto escrito para ser publicado, mas notas para a discussão em uma disciplina. Inclusive, segundo Courtine-Dénamy, ela pretendia dar outro curso sobre o mesmo tema na primavera de 1976.²⁹⁰ O que indica que muito provavelmente ela continuava a se dedicar a essa investigação. Portanto, ao abordar esse texto, estamos lidando com algo inacabado e que não foi autorizado para a publicação. Apesar disso, em nossa opinião, não podemos negar a importância dele para uma aproximação com o que ela escreveria na última parte de *A vida do espírito*.

O interesse de Arendt pelo juízo nos revela que, mesmo se dedicando a um tema especulativo e pertencente à dimensão mental da vida humana, ela permaneceu no escopo da reflexão motivada pela ascensão do totalitarismo. A capacidade de julgar, como a faculdade de avaliação dos fenômenos políticos, era uma atividade que certamente para a autora minguou no período totalitário, como bem podemos observar no caso de Eichmann. Assim, a investida arendtiana nas atividades da vida mental não representaram um abandono da política para um retorno à filosofia. Até porque, de acordo com a “natureza” própria do pensamento político de

²⁹⁰ Cf. COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**, p. 403.

Arendt, ela nunca esteve distante da filosofia. O que ela pretendeu foi pensar fora da lógica tradicional, que se tornou perniciosa para a preservação e continuidade do mundo.

As reflexões sobre a faculdade do juízo em Arendt procuram ensejar outra relação entre filosofia e política. Isso é perceptível quando observamos que há nos textos uma defesa irrestrita da importância das opiniões políticas individuais. Isto é, para Arendt, a política é defendida como uma condição que pertence a todos. Não em sentido homogeneizante, em que não se reconhece a individualidade e em que se levam em conta apenas posições gerais, impessoais e massificadas. Ao contrário, ela reconhece a singularidade que constitui a pluralidade da realidade humana.

Kant foi para ela um dos seus filósofos prediletos. De acordo com Young-Bruehl, ela morou em Königsberg na infância e na juventude e leu a *Crítica da razão pura* ainda na adolescência. Além disso, ele era o principal referencial de alguns dos seus mentores contemporâneos, como Karl Jaspers. Ao abordar os limites da tradição, Arendt sempre fazia a ressalva de que Kant tinha sido uma das poucas exceções na história da filosofia a não ceder aos ideais “tirânicos” de impor a sua verdade como absoluta à realidade.

Na primeira lição, Arendt considera que *A paz perpétua* destoa dos demais escritos do autor e procura mostrar que a política não era uma questão fundamental para ele. Kant nunca escreveu uma filosofia política, e as suas pontuais considerações sobre esse assunto ocupam um lugar inferior no conjunto da sua filosofia. Esse é, conforme a autora, ao contrário do que pode parecer, justamente um dos principais méritos da reflexão dele.

Ela defendeu que o fato de Kant não ter escrito uma filosofia política não significava que não pudesse ser abstraído do seu pensamento uma posição mais elevada do que a de outros pensadores que escreveram. As questões relacionadas à moralidade e à gnosiologia não colocam nada sobre a política. De acordo com ela, é na *Crítica do juízo* em que podemos encontrar uma posição adequada:

[...] o particular, como um fato da natureza ou um evento da história; a faculdade do juízo, como faculdade do espírito humano para lidar com o particular; a sociabilidade dos homens como condição de funcionamento daquela faculdade, ou seja, o vislumbre de que os homens são dependentes de seus companheiros não apenas por que têm um corpo e necessidades físicas, mas precisamente por suas faculdades do espírito [...] ²⁹¹

De acordo com Arendt, mesmo se considerando a concepção de história de Kant, que foi um tema que a tradição elegeu a partir do período iluminista como a discussão política por

²⁹¹ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 22.

excelência, não ocupa um lugar central na filosofia de Kant. Ela interpreta a filosofia da história kantiana relacionada ao progresso natural da evolução da espécie humana; contudo, para os interesses da autora, importa apenas que há uma atribuição de importância ao particular maior que aquela atribuída pelos seus contemporâneos filósofos iluministas e idealistas posteriores.

A filosofia política que Kant jamais escreveu não deve ser procurada também na discussão “o que devo fazer” da segunda crítica, mesmo sendo essa questão correlata da liberdade. Isso porque, segundo a interpretação de Arendt, a *Crítica da razão prática* relega problemas para a fundamentação da legítima filosofia política por se basear em princípios universais, como o imperativo categórico, completamente estranho, de acordo com a autora, à política.

Arendt defendeu que *A crítica do juízo* foi escrita em resposta a questões que surgiram para Kant anteriormente ao período crítico. Uma dessas problemáticas que ele pretendia resolver na obra era a da justificação da sociabilidade do homem, pois, para ele, diferentemente de outros filósofos, a companhia dos outros é indispensável. Nas duas obras anteriores, ou seja, em *Crítica da razão pura* e *Crítica da razão prática*, não era possível resolver esse problema por conta da perspectiva assumida; por isso que foi na terceira crítica que ele retornou e apresentou a sua posição sobre o assunto.

Arendt não indicou haver nenhuma perspectiva política nas duas obras anteriores e diretamente ligadas a *Crítica do juízo*. Mesmo em relação a esta última, ela também delimitou a sua abordagem à primeira parte, dedicada ao juízo do gosto, e não à segunda parte, dedicada à faculdade do juízo teleológica. Desse modo, a nosso entender, a leitura kantiana da autora procurou muito mais fazer um recorte da obra do filósofo que atendesse aos interesses do pensamento dela do que se manter fiel à “letra” de Kant. Contudo, isso não nos parece demérito; de outro modo, revela a sua criatividade que não era, vale dizer, desprovida de rigor filosófico.

A partir do ponto de vista de Arendt, a diferença decisiva para acreditar que Kant ocupou um lugar diferenciado na tradição no que diz respeito à política, mesmo sem que ele tenha dado atenção ao tema; era que, para o filósofo, a filosofia deveria ser acessível a todos, e não um privilégio de poucos. Por isso, na quinta lição, diferenciou a posição de Kant em relação à filosofia política tradicional, destacando que para ele o filósofo não deve se retirar do mundo dos sentidos e da sensibilidade para encontrar o lugar adequado ao pensamento, como defendeu Platão, na alegoria da caverna; ao contrário, o filósofo deve permanecer no mundo, isto é, na companhia dos outros e, o mais importante, de acordo com ele, todos são capacitados para tal. Arendt afirma que “[f]ilosofar, ou o pensamento da razão que transcende os limites daquilo que

pode ser conhecido, os limites do conhecimento humano, é, para Kant, uma ‘necessidade’ humana geral, a necessidade da razão enquanto faculdade humana”.²⁹²

Foi por essa perspectiva que Arendt seguiu nas *Lições sobre a filosofia de Kant*, mostrando que o pensamento dele, sobretudo na *Crítica do juízo*, ofereceu elementos suficientes para fundamentar uma filosofia política diferenciada da tradicional. Para esse pensador, o filósofo é um homem do mundo, plural, e, portanto, político. Ou seja, no reconhecimento de que, na reflexão sobre uma faculdade mental, o juízo, há a pressuposição da pluralidade humana foi que Arendt encontrou o aporte para a sua interpretação política de Kant.

Na verdade, em nosso ponto de vista, Arendt procurou fundamentar a sua própria teoria política a partir da original leitura de Kant. Nesse sentido, observamos que, de saída, procurou mostrar que, no contexto da vida do espírito, aquele que realiza o julgamento político ocupa um lugar de destaque em relação aos que estão envolvidos no evento. Isso porque estes últimos, por estarem envolvidos no turbilhão dos acontecimentos, não têm uma visão adequada e se tornam, por isso, parciais. Por isso, de acordo com ela,

[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.²⁹³

A posição de Arendt é que para julgar adequadamente é necessário certo distanciamento e reflexão que não é possível no ato. Kant defendeu em relação à obra de arte que o gosto antecede o gênio, ou seja, a intenção da obra de arte não era satisfazer o artista, mas sim o apreciador. Sem este que aprecie a obra não pode ser propriamente considerada arte; a autora interpreta que, similarmente na política, o espectador precede o ator.²⁹⁴

Essa posição foi possível porque ela optou por analisar a parte da *Crítica do juízo* dedicada à faculdade do gosto. Não obstante, diante disso uma questão se impõe: por que, mesmo no contexto da *Crítica do juízo*, Arendt opta por um recorte em que considera apenas uma parte da obra, a saber, a analítica do belo? Esse questionamento se torna ainda mais relevante se considerarmos a afirmação de Kant, quando diz que “[o] juízo de gosto não é, pois, nenhum juízo de conhecimento; por conseguinte, não é lógico e sim estético, pelo qual se entende aquilo cujo fundamento de determinação não pode ser senão subjetivo”.²⁹⁵

²⁹² ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 40.

²⁹³ *Ibidem.*, p. 88.

²⁹⁴ Cf. *Ibidem.*, p. 68-76.

²⁹⁵ KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução Valerio Rohden e António Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 38.

Que Arendt pretenda fundar a sua teoria política sobre um alicerce que não seja o juízo de conhecimento, não causa, seguramente, surpresa; porém, que o faça se baseando em um fundamento subjetivo, como o juízo estético do gosto, certamente sim. Porém, é justamente no caráter subjetivo do gosto que situa a relevância de se dedicar apenas a essa primeira parte da *Crítica do juízo*. Ela que foi uma defensora aguerrida do caráter público da política, escreveu que o ponto de partida para a filosofia política de Kant era a faculdade privada e incomunicável.

O ponto é que, de acordo com Arendt, o gosto tem a vantagem de não poder ser submetido a um conceito universal. Ninguém pode elaborar uma teoria ou descobrir uma lei que determine o porquê objetivamente um sabor é bom e outro é ruim, pois cada indivíduo tem um gosto próprio. Ou seja, como a política deve lidar com eventos únicos, eles não podem ser categorizados da mesma forma que se faz, por exemplo, com a prática moral kantiana, submetida ao imperativo categórico.

O juízo político, portanto, pode ser comparado ao paladar e ao olfato, porque “[...] dão-nos sensações internas totalmente privadas e incomunicáveis; o que provo e o que cheiro não podem ser expressos em palavras.”²⁹⁶ Por outro lado, os outros sentidos – a visão, a audição e o tato – têm caráter mais objetivo e, portanto, podem ser representados mais facilmente, não podendo servir para a política. Porém, é preciso atentar que não nos encontramos diante de uma aporia do pensamento da autora. A compreensão é que esse caráter privado da faculdade do gosto é a base de um tipo de associação em que prevalece o respeito à singularidade de cada indivíduo, isto é, respeita a posição que cada um assume diante de uma situação política.

O que possibilita ao juízo discernir o que considera belo ou feio, bom ou ruim, é a faculdade da imaginação que, para Arendt, é “[...] a faculdade de ter presente o que está ausente, [que] transforma um objeto em algo com que não tenho que estar diretamente confrontado, mas que, em certo sentido, interiorizei, de modo que agora posso ser afetado por ele, como se ele me fosse dado por um sentido não-objetivo”.²⁹⁷ Isto é, imaginar pode ser compreendido como a possibilidade de representar, através da intuição, algo que está ausente, ainda que de maneira diferente da memória.²⁹⁸

A memória, também por intermédio da intuição, torna presente o passado. A imaginação tanto lida com o passado, resgatando a memória, quanto com o futuro, tornando presente ao espírito o que ainda não é, mas que de alguma forma esperamos que aconteça, projetamos que aconteça ou nos preocupamos com que aconteça. Contudo, ao se referir ao julgamento de

²⁹⁶ ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 82.

²⁹⁷ *Ibidem.*, p. 85-86.

²⁹⁸ SCHIO, Sônia Maria. Hannah Arendt: imaginação e juízo político. In: SIVIERO, Iltomar; ROSIN, Nilva (Orgs.). **Hannah Arendt: diversas leituras**. Passo Fundo: IFIBE, 2010, p. 139-154.

eventos políticos, a imaginação se associa à memória; pois, nesse caso, nos remetemos ao que já aconteceu. Assim, ao fornecer em cada contexto uma representação diferente de acontecimentos políticos, a imaginação permite ao juízo avaliar os casos particulares sem precisar de conceitos universais.

Diante dessa representação fornecida pela imaginação é que o indivíduo se encontra, enfim, munido das condições para realizar o julgamento. Este acontece através da reflexão que pretende decidir sobre determinado sentimento dado pela representação. Essa avaliação, todavia, não se realiza sem levar em conta a sociabilidade a que o ser humano está submetido. Acontece, por conseguinte, de acordo com o senso comum da comunidade a que pertence. Para o juízo, são indispensáveis, portanto, a imaginação e o senso comum.

O senso comum diz respeito ao fato de que, para chegarmos ao juízo do que é belo ou feio, agradável ou desagradável, é preciso pressupormos a opinião dos outros com os quais convivemos e tornarmos pública a nossa própria posição. Como ela destacou, ao fim da décima lição,

[o] juízo, e especialmente o juízo de gosto, sempre reflete-se sobre os outros e o gosto deles, levando em conta seus possíveis juízos. Isso é necessário porque sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens. Julgo como membro dessa comunidade, e não como membro de um mundo supra-sensível, habitado talvez por seres dotados de razão, mas não do mesmo aparato social; como tal, obedeco a uma lei dada a mim mesmo sem preocupar-me com o que os outros possam pensar a respeito da questão.²⁹⁹

Dessa forma, compreendemos que a opção de Arendt pela faculdade do gosto, como expressa na primeira parte da *Crítica do juízo*, não é um recuo da autora para fundamentar a política sobre uma filosofia que reconhece a ênfase na subjetividade. A questão dela, nesse contexto, era como fundamentar em Kant o caráter plural da política, isto é, o seu aspecto público, sem negar a unicidade constituidora do inédito que cada um representa.

Outro aspecto relevante da reflexão arendtiana sobre a suposta filosofia política de Kant é que ela acredita que, por meio da passagem do gosto para o juízo, leva em consideração a sociabilidade do ser humano, se instalam as condições de desinteresse e imparcialidade necessários para um bom julgamento. É que julgar, de acordo com Arendt, pressupõe levar em conta o maior número possível de opiniões. Desse modo, a comunicabilidade também ocupa um lugar indispensável para a faculdade do juízo.

²⁹⁹ARENDR, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 87.

A publicidade e a comunicabilidade do gosto são critérios imprescindíveis para o juízo aprovar ou desaprovar determinada situação. Isso se dá mediante a mentalidade ampliada que, como explica Arendt,

[f]alando negativamente, isso significa que estamos aptos a fazer abstração das circunstâncias e das condições privadas que, no que se refere ao juízo, limitam e inibem seu exercício. Condições privadas nos condicionam, imaginação e reflexão tornam-nos capazes de *liberarmo-nos* delas e de alcançarmos aquela imparcialidade relativa que é a virtude específica do juízo.³⁰⁰

A mentalidade alargada corresponde à consideração do maior número de pontos de vista possíveis. É dessa forma que julgamos de forma imparcial e que podemos chegar a uma decisão mais adequada para o bem de uma comunidade. Não devemos, todavia, confundir com nos colocarmos contra ou a favor de alguma posição de outro. Nem tampouco restringir a consideração dos pontos de vistas aos indivíduos que pertencem aos mesmos grupos que aquele que julga. O juízo político consiste em reconhecer e avaliar indistintamente a maior quantidade de posições possíveis.

Contudo, duas ressalvas devem ser feitas em relação ao uso da mentalidade alargada. Em primeiro lugar, o que julgamos bom ou ruim na situação específica, mesmo que tenhamos levado em conta a maior quantidade possível de pontos de vistas, permanece um julgamento particular, isto é, não podemos universalizar. Segundo, como pressupõe a comunicabilidade e a publicidade, o juízo político necessita de um espaço apropriado em que cada indivíduo possa manifestar as suas opiniões.

Em relação a uma temporalidade que perpassa a análise arendtiana da faculdade do juízo, é preciso considerar que não há uma abordagem temporal nos mesmos termos, isto é, explicitada e explicada, que possamos encontrar quando ela discutiu a faculdade do pensar e do querer. Isso se deve possivelmente ao fato de as *Lições sobre a filosofia política de Kant* não terem sido escritas para publicação, nem a versão definitiva que comporia a terceira parte de *A vida do espírito*. Contudo, ainda que discretamente, encontra-se referência para percebermos que, como não poderia ser diferente, a faculdade do juízo possui um sentido temporal em relação com a responsabilidade pelo mundo.

Como nas outras atividades da condição humana, tanto da vida ativa quanto da vida do espírito, o julgar se fenomenaliza por um sentido temporal próprio que lhe caracteriza. Arendt opta por não fundamentar as suas reflexões na segunda parte da *Crítica do juízo*, que foi

³⁰⁰ ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, p. 94.

dedicada ao juízo teleológico, antes, como mostrado pouco antes, no juízo do gosto. Isso porque ela não poderia, para ser coerente, submeter a ação política a uma avaliação entre as relações entre meios e fim; afinal, isso significaria a instrumentalização da política, ou dito em termos arendtianos, seria reduzir a ação à produção.

Além disso, se Arendt tivesse fundamentado as suas reflexões sobre a filosofia política de Kant na faculdade do juízo teleológico, estaria indicando que o sentido temporal do juízo político deveria ser o futuro, visto que seria em função deste que se avaliaria a ação. Estaria, por sua vez, convergindo para aceitar que uma filosofia da história seria capaz de dar conta da dinâmica e da contingência da realidade, tese com que ela não se coaduna. Na perspectiva de Arendt, a ação é imprevisível e fim em si mesma, não podendo ser subsumida por qualquer lógica, ideologia ou lei natural.

Ao mesmo tempo, o julgar político requer, ainda que circunstancialmente, uma compreensão mais completa e um distanciamento do evento assume uma representação retrospectiva que a imaginação, através da memória, fornece. Na décima lição, referindo-se à reflexão específica da atividade de julgar, Arendt dá o exemplo da realização de uma pesquisa:

[...] no momento em que estamos pesquisando, podemos vagamente estar conscientes de que estamos felizes, mas apenas depois, refletindo sobre isso, quando não estamos mais ocupados com o que fazíamos, estamos aptos a ter esse “prazer” adicional: o de *aprova-lo*. (Grifo da autora).³⁰¹

O juízo político em Arendt julga os eventos, mas isso não significa que tenha a intenção de determinar uma ação para o futuro. Ele não gera necessariamente consequências práticas. Como ela afirmou na discussão sobre a mentalidade alargada, “[...] Kant nos diz como levar os outros em consideração; ele não diz como nos associar a eles para agir”.³⁰² Dessa forma, ainda que a faculdade mental, pela sua relação de aproximação e distanciamento dos acontecimentos, possa ser reconhecida como aquela que se encontra mais diretamente articulada ao mundo comum, permanece independente.

³⁰¹ ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 89.

³⁰² *Ibidem.*, p. 58.

6 CONCLUSÃO

A preocupação de Hannah Arendt em compreender a contemporaneidade não se reduziu a um diagnóstico perplexo. A originalidade da sua filosofia política se encontra por considerar a temporalidade uma dimensão fundamental da existência humana que se articula com o cuidado que devemos assumir pelo que é comum. Ela se dedicou em mostrar que a liberdade e a igualdade de direitos que representam a manifestação da humanidade do animal humano, são possíveis desde que nos responsabilizemos pelo *locus* onde podem se realizar. Deste modo, ainda que tenha afirmado não se reconhecer como filósofa, a sua obra discute essas questões a partir de uma abordagem fenomenológica original da condição humana que resulta em uma posição filosófica de responsabilização pela preservação e continuidade do mundo.

Uma das principais características do desenvolvimento dessa filosofia é não esgotar em um texto o que compreende por suas mais importantes concepções. Em alguns momentos a responsabilidade pelo mundo e a temporalidade são discutidas explicitamente, outras vezes aparecem apenas implicitamente. Outra característica é que essas concepções partem de uma interpretação original dos filósofos com os quais debate, apropriando-se de alguns conceitos não para assumi-los, antes para ressignificá-los completamente.

O esforço por permanecer independente tanto das correntes filosóficas da época quanto das ideologias políticas tornou o seu pensamento ambíguo. Ela se aproxima ou se afasta de determinadas concepções e interpretações de acordo com os interesses internos do seu pensamento, por isso, não é simples esclarecer o método pelo qual orientou a elaboração da sua teoria política. Contudo, o nosso estudo mostrou que a maneira original de tratar dos eventos políticos não pode ser entendida se não levarmos em conta a sua relação com a fenomenologia, sobretudo a perspectiva de Heidegger e de Husserl.

Há princípios fenomenológicos claros que a embasa, dos quais o mais importante foi apresentado apenas em *A vida do espírito*, em que afirma que ser e aparência coincidem. A partir desse pressuposto, acreditamos que é possível compreender os elementos mais importantes da sua filosofia política. Foi a partir do reconhecimento da importância da fenomenologia para a elaboração de alguns dos principais conceitos da teoria política de Arendt que nos dedicamos a discutir a relação do pensamento dela com o de seus antigos professores fenomenólogos. Analisamos os textos em que ela debateu com as filosofias de Husserl, Heidegger e Jaspers e percebemos que ela deve ser reconhecida mais como uma crítica do que como uma discípula.

Na filosofia de Hannah Arendt, as temporalidades são assumidas como dimensões dos fenômenos políticos que remetem à responsabilidade pelo mundo. Desse modo, enquanto a abordagem temporal pode ser explicada a partir do “como”, a responsabilidade pelo mundo, por sua vez, está circunscrita ao “para quê” de se dedicar à política como o espaço de realização humana.

O que ela concebeu como ser humano por meio da sua concepção de condição humana revela uma das mais precisas posições críticas em relação à fenomenologia, mesmo que partindo de pressupostos comuns. De acordo com Arendt, a fenomenalidade da existência acontece a partir de atividades que se mostram temporalmente, ora relacionadas diretamente ao mundo comum, como mostrado em *A condição humana*, ora apenas indiretamente, conforme *A vida do espírito*. A maneira como pensou esses modos de aparecer do ser humano no mundo não pode ser interpretado como uma analítica existencial voltada para o diagnóstico da situação de decadência da condição humana na contemporaneidade, pois ela articulou uma posição que concebeu como a responsabilidade pelo mundo.

A responsabilidade pelo mundo é uma concepção que ocupa um lugar indispensável no pensamento da autora. Foi concebido da resignificação do *amor mundi* agostiniano. O ponto de partida para a sua compreensão, portanto, é a tese de doutorado. Também nesse texto já se encontra esboçada a temporalidade da condição humana, que é outra concepção fundamental da filosofia política dela. Cada atividade humana é discutida a partir de uma temporalidade própria, ora como a duração da sua presença, ora como o sentido a que se dirige, etc.. Em todos os casos a análise arendtiana trata da relação no mundo, com o mundo, mantendo como horizonte a sua preservação e continuidade.

Quando Arendt se dedicou ao estudo do fenômeno totalitário, mudou o rumo dos seus interesses, percebendo que era urgente se dedicar à compreensão dos problemas do presente, contudo não abandonou o que havia aprendido nos anos de formação na Alemanha. Ainda que em *Origens do totalitarismo* prevaleça uma abordagem mais histórica que fenomenológica, a maneira como ela pensa o evento mostra uma concepção de história pouco abalizada na época. Da mesma forma que outras obras dela, essa também foi mal compreendida por alguns críticos, porque tratava mais do sentido do acontecimento do que das suas origens históricas.

A constatação da superfluidade e do terror a que o ser humano foi submetido nos regimes totalitários revela a preocupação com a condição humana em *Origens do totalitarismo*. As pessoas submetidas a esse sistema são reduzidas à futilidade mais extrema, compreendida aqui como algo sem valor, que pode ser descartado sem embargo legal nem moral. O terror totalitário tinha claramente a intenção de destruir o mundo comum para erguer outro, de acordo

com a ideologia do regime. A posição de Arendt foi esclarecida em um texto chamado *Ideologia e terror*, acrescentado em 1958 a *Origens do totalitarismo*. Apesar disso, a análise nos mostrou que mesmo antes desse acréscimo já estava presente a discussão de como a condição humana e o mundo são mutuamente implicados.

Na discussão sobre a tradição de pensamento político e filosófico do Ocidente, bem como na analítica da situação política do ser humano na contemporaneidade, percebemos uma original abordagem temporal que tem um paralelo com o pensamento de Husserl e de Heidegger. Ela assume a mesma postura fenomenológica de aprofundamento crítico e reconstrução para se posicionar diante da perda da dignidade da política. Contudo, o pensamento político da autora não incorre nas mesmas conclusões que eles. De acordo com ela, que não estava voltada para a ontologia nem para gnosiologia, por ser o humano a abertura para o novo, não se pode considerar a convivência com os outros no mundo a partir da subjetividade ou como algo que é decadente. Ao contrário, é através da companhia que o ser humano é capaz de reconhecer a pluralidade e, conseqüentemente, assumir a sua singularidade.

Depois de discutir os aspectos que consideramos preliminares na concepção arendtiana de condição humana, mostramos como pode ser entendida a responsabilidade pelo mundo. O que ela compreendeu como tal carrega um valor ético significativo que se mostra na preocupação com as futuras gerações. A responsabilidade que mostramos a articulação com a temporalidade não equivale, portanto, a uma preocupação moral, voltada para o passado. Refere-se ao futuro e implica em legar para as gerações vindouras a experiência da liberdade e da igualdade como condição de ser propriamente humana.

Arendt vinculou a política indissociavelmente à condição humana, mas isso não significa que defendesse algo similar à tradicional concepção de uma natureza humana. Por uma abordagem existencial original, ela concebeu o ser humano como a manifestação temporal de um conjunto de atividades relativas à pertença à Terra. Não obstante, trabalhar, fabricar utensílios, agir politicamente, pensar, querer e julgar representa, para ela, apenas as mais básicas dessas atividades, e não a totalidade da constituição do que o homem é, pois este não pode ser definido da mesma forma que as coisas são. O ser humano é uma presença no mundo e, ao mesmo tempo, é fundamentalmente do mundo, devendo por isso se responsabilizar por ele.

Em *A condição humana* nos dedicamos a perceber a maneira como a autora articulou a temporalidade com a responsabilidade através das atividades que constituem a vida ativa. Observamos que cada uma tem uma relação temporal com o mundo que indica uma forma de pertencer a ele. A efemeridade do trabalho, a durabilidade da obra e a evanescência da ação são os modos como o ser humano se compreende, implicando a relação que assume com o mundo.

Percebemos o compromisso ético do pensamento da autora, visto que o seu maior interesse era apontar para a necessidade de responsabilização com o que é comum e humano.

Não foi diferente na abordagem que ela realizou das atividades mentais da condição humana. O pensar, o querer e o julgar são apresentados em relação ao mundo consignando a responsabilidade política. Ela mostrou que a vida espiritual não deve ser considerada descomprometida eticamente, deve implicar em uma relação que não se esgota no movimento de aproximação e distanciamento, antes na consecução de evitar o mal, como descompromisso com o mundo e, conseqüentemente, com os outros.

Enfim, o nosso estudo mostrou que a abordagem temporal da vida do espírito submete a fenomenalidade de suas atividades fundamentais a uma avaliação de como o ser humano se relaciona com o mundo, ensejando a responsabilidade por ele. Tanto na análise da vida ativa quanto da vida do espírito, temporalidade e responsabilidade se articulam como uma proposta ética que representa a posição da autora na filosofia contemporânea.

Essa proposta pode contribuir em muitos aspectos para pensar a realidade em que estamos inseridos: em um momento histórico em que assistimos aos movimentos terroristas ganharem envergadura e, ao mesmo tempo, a muitos países construírem barreiras legais (e até muros!) para o asilo de refugiados; em que os interesses econômicos se tornam cada vez mais negadores da possibilidade da liberdade como experiência legítima de participação da coisa pública; em que aumenta com a crise econômica a necessidade imperativa de trabalhar para dar conta da manutenção da vida e com isso sobrando cada vez menos tempo e energia para uma dedicação sincera aos assuntos de interesse coletivo; em que os meios de comunicação de massa e as novas tecnologias promovem outra forma de fuga do mundo comum e de negação da relevância do pensamento autônomo. Nesse contexto, o pensamento de Arendt se apresenta como uma filosofia política que não apenas pode contribuir com a orientação da política contemporânea, mas que se torna cada vez mais uma leitura necessária.

Desde o seu primeiro livro de repercussão internacional, *Origens do totalitarismo*, até o póstumo, *A vida do espírito*, agrupando nesse intervalo de quase trinta anos vários outros livros e ensaios, encontramos uma proposta filosófica original, comprometida com a responsabilidade pelo mundo. Mesmo não pretendendo se estruturar como uma filosofia, o pensamento arendtiano possui uma sistematicidade que permite perceber uma coerência que se encontra, por um lado, impulsionado pelo fenômeno totalitário, na defesa irrestrita da liberdade e, por outro, ainda relacionado a este e a crescente tendência contemporânea à irreflexão.

Esses dois temas perpassam a obra de Arendt de maneira decisiva. A liberdade foi o tema predominante na consolidação da sua teoria política a partir da década de 1950. Contudo,

depois de presenciar o julgamento do carrasco nazista Adolf Eichmann, ela somou ao primeiro tema a dedicação ao problema de como o pensamento poderia contribuir para que os indivíduos evitassem a prática do mal. Ambas as temáticas culminaram no interesse de escrever *A vida do espírito*, em que provavelmente apresentaria uma posição sobre o assunto e que temos, por conta da morte dela, apenas uma visão parcial.

O desenvolvimento das reflexões da autora tanto sobre a liberdade política quanto sobre a faculdade de pensar manifestou o caráter ético da sua filosofia política, a partir da responsabilidade pelo mundo. Esta é certamente a noção que vincula a abordagem arendtiana da vida ativa, campo próprio da liberdade política, com a vida do espírito, âmbito do pensamento. Foi através de uma abordagem fenomenológica própria, em que valorizou o caráter temporal da existência que ela orientou a sua contribuição para a filosofia contemporânea. A autora nunca deixou a filosofia e elaborou a partir da sua perspectiva fenomenológica e da interpretação original de vários filósofos, uma filosofia política que não se alinha com a clássica e a moderna. A filosofia política dela deve ser compreendida a partir da experiência de uma judia alemã com um evento que modificou definitivamente a civilização ocidental, fazendo caducar as categorias tradicionais e exigindo uma nova maneira de compreender o humano e a sua relação com o mundo.

REFERÊNCIAS

- ADEODATO, João Maurício Leitão. **O problema da legitimidade**: no rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Tradução Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Revisão técnica Pedro Duarte de Andrade. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- ADVERSE, Helton. Arendt, a fenomenalidade e a política: o problema da aparência. **SapereAude**, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, jul./dez. 2015, p. 556-569. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/11226/pdf>>. Acesso em: 7 out. 2016.
- AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 24 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- ALMEIDA, Vanessa Sievers. **Educação em Hannah Arendt**: entre o mundo deserto e o amor ao mundo. São Paulo: Cortez, 2011.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. **Alienações do mundo**: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- AMARAL, Margarida Gomes. **A geometria do tempo em Hannah Arendt**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012.
- AMIEL, Anne. **A não-filosofia de Hannah Arendt**: revolução e julgamento. Tradução João C. S. Duarte. Lisboa: Piaget, 2003.
- _____. **Hannah Arendt**: política e acontecimento. Tradução Sofia Mota; revisão António Caeiro. Lisboa: Piaget, 1997.
- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo; revisão técnica Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. **A promessa da política**. Organização e introdução Jerome Kohn; tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- _____. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- _____. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54. Tradução Denise Bottmann e organização Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Diário filosófico**: 1950-1973. Traducción Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.
- _____. **Eichmannem Jerusalém**. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Entre o passado e o futuro.** Tradução Mauro W. Barbosa; revisão Mary Amazonas Leite de Barros. 5. ed. 2. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **Escritos judaicos.** Tradução Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarilys, 2016.

_____. **Hannah Arendt-Martin Heidegger: correspondência 1925 / 1975.** Organização Ursula Ludz; tradução Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. **Homens em tempos sombrios.** Tradução Denise Bottmann; posfácio Celso Lafer. 1. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

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

_____. **Love and Saint Augustine.** Edited and with an interpretive essay by Joanna Vecchiarelli Sott and Judith Chelius Stark. Chicago: Chicago Press, 1996.

_____. **Origens do totalitarismo.** Tradução Roberto Raposo. 1. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo.** Tradução Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **Sobre a revolução.** Tradução I. Moraes; revisão Manuel Alberto. Lisboa: Antropos, 2001.

_____. Sobre Hannah Arendt. Tradução Adriano Correia. In: **Inquietude**, Goiânia, v. 1, n. 2, p. 157, ago/dez. 2010.

_____. **The Human Condition.** Introduction Margaret Canovan. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

_____. **Responsabilidade e julgamento.** Tradução de Rosaura Einchenberg. Edição de Jerome Kohn; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ASSY, Bethânia. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt.** Texto e tradução Bethânia Assy. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. “Fases privadas em espaços públicos”: por uma ética da responsabilidade. In: ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento.** Tradução de Rosaura Einchenberg. Edição de Jerome Kohn; revisão técnica de Bethânia Assy e André Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

_____. A atividade da vontade em Hannah Arendt: por um *êthos* da singularidade (*haecceitas*) e da ação. In: CORREIA, Adriano et al. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política.** Coordenação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

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

_____.; DUARTE, André; ASSY, Bethânia et al. **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Coordenação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**. Tradução Ludovina Figueiredo. Lisboa: Piaget, 1997.

CROWELL, Steven. A fenomenologia husserliana. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Orgs.) **Fenomenologia e existencialismo**. Tradução Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012.

CRESPIGNY, Anthony de; CRONIN, Jeremy (Orgs.). **Ideologias políticas**. Tradução Sergio Duarte. Brasília: UnB, 1981.

DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Tradução João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

DIAS, Lucas Barreto. Pensar e estar vivo: sobre o primado da aparência em Hannah Arendt. **Griot** (Revista de Filosofia), Amargosa, Bahia, v. 10, n. 2, dez. 2014, p. 205-215. Disponível em: <<https://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol10-n2/13.pdf>>. Acesso em: 5 set. 2015.

DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Orgs.) **Fenomenologia e existencialismo**. Tradução Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012.

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

_____. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano et al. **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Coordenação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

ECCEL, Daiane. **Entre a política e a metafísica**: filosofia política em Hannah Arendt e Eric Voegelin. 2015. 251 f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/135091>>. Acessado em: 17 ago. 2016.

FÉDIER, François. Voltar a ter mais decência. In: HEIDEGGER, Martin. **Escritos políticos**: 1933-1966. Tradução José Pedro de Cabrera. Lisboa: Piaget, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. **Hegel, Husserl, Heidegger**. Tradução Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GONZAGUINHA. **Grávido**. São Paulo: EMI-Odeon, p1996. 1 CD.

HEIDEGGER, Martin. **El concepto de tiempo**. Traducción Jesús Adrian Escudero. Barcelona: Herder, 2008.

_____. **Ser e tempo**. Tradução revisada e apresentação Márcia Sá Cavalcante Schubak; posfácio Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Sobre o humanismo**. Introdução, tradução e notas Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Introdução e tradução Urbano Zilles. 3. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

_____. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Edição Walter Biemel; tradução Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **A ideia da fenomenologia**. Tradução Artur Morão; introdução do editor alemão Walter Biemel. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Investigações lógicas**: segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Edição Ursula Panzer; tradução Pedro M. S. Alves, Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

_____. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Casa da Moeda, 1994.

JASPERS, Karl. **Origen y meta de la historia**. Traducción Fernando Vela. Madrid: Alianza Editorial, 1980.

_____. **Autobiografía filosófica**. Versión Castellana de Pablo Simon. Buenos Aires: SUR, 1964.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt**: pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KOHN, Jerome. O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção *À vida do espírito*. Tradução Odílio Alves Aguiar. In: AGUIAR, Odílio Alves et al. (Orgs.). **Origens do totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001.

LE NY, Marc. Hannah Arendt: Les temps politiques des hommes: Le temps comme dimension de la phénoménologie existentielle et politique. Paris: L'Harmattan, 2013.

LYOTARD, Jean-François. **A fenomenologia**. Tradução Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, [s/d].

MAGALHÃES, Theresa Calvet. Somos *do* mundo e não apenas no mundo. In: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariangela. (Org.). **Hannah Arendt**: entre o passado e o futuro. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

MOHANTY, J. N. Intencionalidade. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Orgs.). **Fenomenologia e existencialismo**. Tradução Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012.

MURALT, A. **A metafísica do fenômeno**: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico. Trad. Paula Martins. São Paulo: Editora 34, 1998.

NASCIMENTO, Fernando José; FERRAZ, Adilson Silva. A condição (des)humana: o trabalho no Agreste pernambucano a partir de Hannah Arendt. In: SÁ, Márcio et al. (Orgs.). **Trabalho**: questões no Brasil e no Agreste pernambucano. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2013.

PASSOS, Fábio A. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**: para uma nova filosofia política. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

_____. A pluralidade humana como contraposição ao ser-para-a-morte: uma análise confrontativa dos pensamentos de Hannah Arendt e Martin Heidegger. In: VII ENCONTRO E IV CICLO HANNAH ARENDT: POR AMOR AO MUNDO, 2013, Londrina. **Anais...** Londrina: UEL, 2013.

PEGO, Anabella Di. **Política y filosofía en Hannah Arendt**: el camino desde la comprensión hacia el juicio. Buenos Aires: Biblos, 2016.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **O Eu e a diferença**: Husserl e Heidegger. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

RIZO-PATRÓN, Rosemary. Arendt, ¿lectora de Husserl? **Actas de las Segundas Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica**, Lima, Peru, 21 oct. 2006, p. 1-12. Disponível em: <<https://textos.pucp.edu.pe/pdf/1655.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2016.

RODRÍGUEZ SUÁREZ, Luisa-Paz. Fenomenología y política en el pensamiento de Hannah Arendt. **Investigaciones Fenomenológicas** (Fenomenología y política), España, v. 3, 2011, p. 419-431. Disponível em: <http://www2.uned.es/dpto_fim/invfen/Inv_Fen_Extra_3/27_RODRIGUEZsuarez.pdf>. Acesso em: 4 out. 2017.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Tradução Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt**: história e liberdade (da ação à reflexão). Caxias do Sul, RS: Educs, 2006.

SERRANO DE HARO, Agustín. Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt. **Investigaciones Fenomenológicas** (Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología), España, n. 6, 2008, p. 299-308. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3177477>>. Acesso em: 4 out. 2017.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

SIVIERO, Iltomar; ROSIN, Nilva (Orgs.). **Hannah Arendt**: diversas leituras. Passo Fundo: IFIBE, 2010.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude**: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2001.

_____. **Mundo vivido das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

TAMINIAUX, Jacques. **La fille de Thrace et le penseur professionnel**. Paris: Payot, 2006.

TIETZ, do. A filosofia da existência alemã. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (Orgs.). **Fenomenologia e existencialismo**. Tradução Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. Lições fundamentais de Husserl em *Prolegômenos*: distinção e relação entre o real e o ideal / o normativo e o puramente teórico. **Problemata** (Revista Internacional de Filosofia), João Pessoa, v. 5, n. 1, 2014, p. 130-148. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/download/19122/11335>>. Acesso em: 20 mai. 2015.

VALLÉE, Catherine. **Hannah Arendt**: Sócrates e a questão do totalitarismo. Tradução Armando Pereira da Silva. Lisboa: Piaget, 2003.

VILLA, Danna R. **Arendt and Heidegger**: The Fate of the Political. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx**: o mundo do trabalho. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

WOLIN, Richard. **Labirintos**: em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros. Tradução Maria José Figueiredo. Lisboa: Piaget, 1995.

_____. **Los hijos de Heidegger**: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse. Traducción María Condor. Madrid: Cátedra, 2003.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Tradução Antônio Trânsito; copidesque e preparação dos originais Ari Roitman; revisão técnica Eduardo Jardim de Moraes. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Introdução e tradução Urbano Zilles. 3. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.