

**POR QUE HÁ ALGUÉM EM LUGAR DE NINGUÉM?
O PENSAMENTO PLURAL DE HANNAH ARENDT**

**¿POR QUÉ HAY ALGUIEN EN LUGAR DE NADIE?
EL PENSAMIENTO PLURAL DE HANNAH ARENDT**

**WHY THERE IS ANYBODY IN PLACE OF NOBODY?
THE PLURAL THOUGHT OF HANNAH ARENDT**

Jordi Carmona Hurtado

Doutor em filosofia pela Université Paris VIII
e pela Universidad Autónoma de Madrid
E-mail: zoparo@gmail.com

Resumo: A finalidade do presente artigo é situar o pensamento de Hannah Arendt no que diz respeito á tradição filosófica. Neste sentido argumentamos, contra uma corrente de interpretação dominante, que o gesto mais característico da intervenção intelectual de Arendt não consiste num retorno (á moral, a Kant, a Aristóteles...), mas na prática de um pensamento tanto crítico quanto experimental. Sua operação principal consiste num deslocamento do meio próprio da filosofia: do sujeito á pluralidade, da contemplação á ação. Mostramos assim que a tentativa de Arendt coincide com a busca de um pensamento plural, que ela chamou “compreensão”.

Palavras-chave: Arendt, pluralidade, ação, pensamento plural, compreensão

Resumen: La finalidad del presente artículo es situar el pensamiento de Hannah Arendt en lo que respecta a la tradición filosófica. En este sentido, argumentamos, contra una corriente de interpretación dominante, que el gesto más característico de la intervención intelectual de Arendt no consiste en un retorno (a la moral, a Kant, a Aristóteles...), sino en la práctica de un pensamiento tanto crítico como experimental. Su operación principal consiste en un desplazamiento del medio propio de la filosofía: del sujeto a la pluralidad, de la contemplación a la acción. Mostramos así que la tentativa de Arendt coincide con la búsqueda de un pensamiento plural, que ella denominó “comprensión”.

Palabras clave: Arendt, pluralidad, acción, pensamiento plural, comprensión

Abstract: The aim of this paper is to situate Hannah Arendt’s thought regarding to philosophical tradition. In this purpose we argue, against a dominant line of interpretation, that the fundamental movement of Arendt’s philosophical intervention doesn’t consist in some return (to morals, to Kant, to Aristotle...), but in the practice of a critical as well as an experimental way of thinking. The main

operation of Arendt's thought consists in a displacement of the philosophical ground: from subject to plurality, from contemplation to action. We finally argue that Arendt's purpose consists in the search of a plural way of thinking, which she named "understanding".

Keywords: Arendt, plurality, action, plural thought, understanding

Leituras de Arendt. A obra de Hannah Arendt, pelas diversas formas discursivas em que ela se expõe e pelos estratos múltiplos de significação que ela contém -reflexão histórica, intervenção política, meditação filosófica, antropológica ou metafísica, reportagem jornalístico, biografia, etc.-, tem sido freqüentemente difícil de compreender no seu conjunto e a partir das suas tendências principais. Essa situação tem sido agravada pelas fortes polemicas que seus trabalhos jamais deixaram de suscitar: principalmente, *Os origens do totalitarismo*, *Sobre a revolução* ou *Eichmann em Jerusalém*.

Porque ela nunca quis fazer do exercício do pensamento uma prática especializada, mas sempre mostrou que a reflexão origina-se na experiência comum e compartilhada e volta finalmente a ela, a sua obra tem um estatuto singular. É como se essa obra recusa-se a entrar, junto a raras outras, no domínio separado e quase ideal dos monumentos da cultura ou da história da filosofia. Talvez, poderia se dizer, isso explica-se pelo fato que suas questões e perplexidades ainda são muito amplamente as nossas. Mas essa constatação é geral demais. Mais concretamente, o fato é que Arendt, nas suas reflexões, jamais contentou-se do “justo meio”, e o exercício do pensamento é para ela inseparável de algumas atitudes categóricas: dividir em duas partes claramente separadas um problema complexo, inverter a tradição ou a *doxa* dominante, decidir e tomar posição, senão partido. Porque segundo Arendt o pensamento não separa-se do espaço compartilhado, é dizer da *política*, as atitudes através das quais ele exerce-se e que ele exige no leitor são igualmente políticas. E essa obra, longe da neutralidade e da distância que supõem-se condições da interpretação, engendra em aquele que lê uma atitude semelhante.

Assim, há pensadores que escrevem para o futuro, e cuja obra já nasce póstuma; o caso de Arendt é o contrário: ela escreve somente para o presente e sua obra não deixa de querer conduzir a um presente e a uma presença as decisões intelectuais mais elementares.

No entanto, essa particularidade também tem provocado que a obra de Arendt seja especialmente objeto de apropriações, de usos e de utilizações mais que de leituras; o que provoca amiúdo grandes mal-entendidos e contra-sentidos. Isso pode se comprovar, em primeiro lugar, no que diz respeito á questão do totalitarismo. Como ela mesma explica num ensaio metodológico que é importante ler ao lado da sua grande obra sobre o totalitarismo, *Compreensão e política*, o uso desse termino para pensar a novidade dos regimes de dominação surgidos no século XX responde não apenas a razões de justeza intelectual, mas a uma necessidade prática muito elementar: á necessidade de compreender, no sentido de voltar a ser um habitante dum mundo que havia expulsado-nos de si pela violência do acontecimento. A decisão de acolher o término popular de “totalitarismo”, em lugar de construir por exemplo uma palavra técnica para apreender o fenômeno, responde portanto a essa necessidade de reconciliação com o mundo, de encontrar, no seno das polemicas habituais de significação, um lugar no qual seja possível voltar a viver praticamente no mundo compartilhado; não somente para pensar sobre ele, mas para atuar nele (Arendt, 1994: 312 ss.)

Isso mostra-nos que há uma decisão política no uso mesmo das palavras com as quais interpretamos o mundo e o que acontece nele. Mais as conseqüências desse uso do término de “totalitarismo” mostram até que ponto, num mundo onde as significações estão já sempre compartilhadas, o uso político dos conceitos, que obedece á vontade de se situar e se orientar no campo sempre polemico que é o mundo, pode dar lugar a múltiplos contra-sentidos. O contra-sentido mais importante que tem originado os análises de Arendt da dominação totalitária é a interpretação dominante que faz de Arendt uma pensadora conservadora ou liberal. Esse é o risco principal de um pensamento que não ignora nem despreza o espaço público de formação de opiniões: de ser puxado, como no texto de Kafka que Arendt cita freqüentemente, de um lado e de outro, e não

poder jamais acessar á pura posição de espectador e de árbitro imparcial da luta (Arendt, 1961: 16). E se os intelectuais marxistas jamais tem perdoado Arendt pelas suas comparações entre o regime nazista e stalinista, os conservadores, liberais e ideólogos diversos do capitalismo e do ordem da dominação tem-se amiúdo alegrado rápido demais de contar entre suas filas com uma das pensadoras mais originais do último século.

Esse contra-sentido tem acompanhado a interpretação dominante da obra de Arendt, provocando umas leituras que são duplamente conservadoras, e que, com algumas exceções¹, somente nos últimos anos começam a alterar-se². Essas leituras que resultam da interpretação dominante são conservadoras no político, entanto que Arendt tem sido considerada como uma pensadora liberal, e o elemento político que majoritariamente é retido da sua obra é isso que podemos chamar o “anti-totalitarismo”, que tem tomado pouco a pouco a forma de uma consigna intelectual utilizada preventivamente para defender o ordem existente e para denunciar qualquer uma tentativa de ir além dele. Mas são também conservadoras no filosófico, e o gesto principal de pensamento de Arendt tem sido entendido normalmente como um gesto de retorno: um retorno á moral após a filosofia da história, e um retorno a Kant com a recuperação da faculdade de julgar, e também a Aristóteles com a doutrina do bem comum, etc.

Na minha pesquisa, que quer participar dessa tentativa de ler outramente e de redescobrir a Arendt, eu tentei ao contrário de acentuar, no que diz respeito á política, os elementos mais dificilmente assimiláveis de seu pensamento. Assim, eu tentei de mostrar que, longe de ser uma teórica liberal, sua forma de entender a política é crítica com o liberalismo e mais geralmente com o capitalismo e com toda forma de subordinar a política á economia. Também tentei de analisar seriamente a sua inclinação pelo sistema político conselhistas, contra o sistema parlamentar que prevalece nas nossas sociedades. Tentei de mostrar igualmente que

¹ Especialmente o livro importante de André Enégren, que singulariza a Arendt. ENÉGRÉN, André (1984). *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF.

² Podemos citar por exemplo o livro de Miguel Abensour: ABENSOUR, Miguel (2006). *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens & Tonka; ou os trabalhos de André Duarte em Brasil.

para Arendt, a política é mais claramente identificável nos momentos revolucionários, mesmo se para ela a revolução ainda não tem encontrado a sua instituição adequada; que a substituição da ação pelo governo, como paradigma da organização dos assuntos comuns, tem puxado a história ocidental para um olvido do sentido mais original da política; e que, finalmente, segundo Arendt, esse sentido original coincide com a liberdade entanto poder constituinte, que é a capacidade mais alta do *initium* que é o homem³.

Mas neste artigo eu queria falar mais particularmente da situação de Arendt no que diz respeito á filosofia, da inscrição do pensamento de Arendt na tradição filosófica. Essa inscrição, segundo a minha leitura, é tanto crítica como experimental⁴. Eu abordarei principalmente o aspecto experimental da sua relação com a filosofia, e apenas indicarei o lado crítico como a condição desse aspecto experimental. O aspecto experimental da tentativa filosófica de Arendt pode se resumir assim: ele consiste na busca de um pensamento plural. Por isso, a minha intenção neste artigo é apenas indicar alguns dos rasgos mais característicos desse pensamento plural.

A dupla exclusão. Segundo o diagnóstico de Arendt, a tradição filosófica -e também, como consequência, a constituição do discurso científico- tem falseado o sentido mais primeiro, mas também mais habitual, da vida dos homens, que só encontra um meio de existência no âmbito da política, na vida da *pólis*. Esses modos do discurso -o modo filosófico e o modo científico- se constituírem a partir de uma dupla exclusão. Por um lado, as nossas tradições de pensamento, a partir de Platão, subordinam a vida ativa e as suas

³ Os resultados dessa pesquisa tomaram forma numa tese doutoral defesa em Dezembro de 2012 na Université de Paris VIII: *Patience de l'action, Hannah Arendt*, que será publicada proximamente. O presente artigo está baseado muito amplamente nesse trabalho.

⁴ Esse caráter tanto crítico quanto experimental do seu pensamento é enunciado explicitamente por Arendt no prefácio dos ensaios publicados no volume *Between Past and Future*: “Since these exercices move between past and future, they contain criticism as well as experiment...” (Arendt, 1961: 23)

categorias á vida contemplativa e as suas categorias. Para Arendt, e paradoxalmente, essa exclusão coincide com o momento, na *República*, da fundação da filosofia política⁵. Essa subordinação é também uma exclusão, porque no momento em que a vida ativa é subordinada á vida contemplativa, o homem é considerado em primeiro lugar como ente que pensa, como ente que conhece, e não como ente que age, que atua. Por isso, segundo Arendt, a tradição filosófica jamais tem podido entender a ação como um rasgo essencial da vida humana, e jamais tem podido desenvolver uma representação do mundo a partir de esse rasgo essencial, a partir do fato que nós somos, e mesmo antes que entes pensantes, entes atuantes ou agisantes; e que é mesmo entanto que entes atuantes que nós descobrimos o desejo ou mesmo a necessidade vital do pensamento.

Mais adiante tentaremos de analisar algumas das conseqüências dessa exclusão da ação. Mas agora, para ter uma visão de conjunto de essa crítica de Arendt á tradição filosófica, quereríamos dizer algumas palavras sobre a outra grande forma de exclusão. O segundo enunciado que delimita o diagnóstico que Arendt efetua sobre o caráter da tradição filosófica é o seguinte. Segundo Arendt, o discurso filosófico, como também, mais uma vez, o discurso científico, compartilham a característica fundamental que eles seguiriam sendo válidos se apenas existisse um homem na Terra⁶. Essa situação não é tão difícil de imaginar; mesmo ultimamente no cinema tem havido inúmeros filmes catastróficos, nos quais o mundo é destruído e apenas quedam alguns indivíduos, normalmente em América do Norte. Então, para Arendt, se imaginamos um mundo no qual, após uma grande catástrofe, apenas queda um indivíduo, isso não vai impedir que as proposições de Kant, de Aristóteles ou de Descartes, do mesmo modo que as fórmulas de Newton, de Euclides ou de Max Planck, tenham exatamente o mesmo grau de validade que num mundo onde moram, como no mundo de hoje, milhares de milhões de indivíduos. Para o discurso filosófico, como para o discurso

⁵ Sobre esse ponto, ver especialmente, no capítulo V da *Condição Humana*, o apartado dedicado a “A substituição tradicional do atuar pelo fabricar” (Arendt, 1958: 220-230), e o texto *Philosophy and Politics* (Arendt, 1990)

⁶ Ver a primeira tese do fragmento 1 de *O que é política?* (Arendt, 1993: 8)

científico, não há nenhuma diferença fundamental entre uma situação na qual há um indivíduo ou há milhares de milhões de indivíduos na Terra.

Isso pode parecer muito circunstancial, é natural pensar que não há nenhuma relação entre o número de habitantes da Terra e o estatuto dos discursos da filosofia ou da ciência. Mas essa reação é mais uma prova da pertinência do diagnóstico de Arendt, e mostra até que ponto nós, hoje, ainda estamos muito marcados em nossa forma de pensar pela tradição filosófica ocidental. E eu acredito que, precisamente, a revolução intelectual de Arendt consiste em se haver perguntado por essa relação. O fundo, a questão de Arendt é essa: que importa, para o pensamento, para o fato de que nós pensamos, que nós podemos pensar, que sejamos vários? Eu acho que esse problema é o problema filosófico, mas não apenas filosófico, que singulariza o pensamento de Arendt, e eu acredito que ninguém tem colocado na história da filosofia essa pergunta. Por isso eu falei de uma revolução intelectual.

A questão do título do meu artigo ainda é uma variação da mesma pergunta. Essa é mais precisamente a formulação própria a Arendt: por que há alguém em lugar de ninguém? No seu *Denktagebuch*, ela afirma que essa, “por que há alguém em lugar de ninguém” é justamente “a questão da política”⁷. E segundo Arendt, entanto que a filosofia jamais soube colocar essa pergunta, nem mesmo entendê-la, ela se condenou a desenvolver um modo do discurso no qual não há ninguém. O que quer dizer que para a filosofia, a questão do alguém, a questão do vários, não tem nenhuma pertinência. Mas mesmo se para a história da filosofia essa questão não tem nenhuma pertinência, isso não quer dizer que para nós não seja importante. Porque, como qualquer um sabe, não é indiferente viver sozinho ou com outros, e não é indiferente que outros indivíduos como eu vivam ou morram, e também não o modo em que vivemos o morremos; para Arendt, a filosofia tem que responder de essa não-indiferença, que afeta a essência e ao significado mesmo do pensamento.

⁷ “Warum ist überhaupt Jemand and nicht vielmehr Niemand? Das ist *die* Frage der Politik.” (Arendt, 2002: XXI, 15) Nós traduzimos.

A questão do alguém, a questão do vários, é o que Arendt chama a questão da pluralidade. Para ela, a instituição da filosofia não tem apenas excluído o fato da ação, da vida ativa, mas também o fato da pluralidade. Esse é, em grandes rasgos, o diagnóstico crítico que Arendt efetua no que diz respeito da tradição filosófica. A percurso filosófico de Arendt tem tentado, nesse sentido, construir um modo de pensamento capaz de acolher o fato da ação (que Arendt também chama a faculdade de natalidade) e o fato da pluralidade. De esse modo ela opera uma espécie de inversão do pensamento metafísico.

Problemas de interpretação dos livros “sistemáticos”. Eu quereria agora começar a descrever esse modo plural do pensamento. É possível começar com os problemas de interpretação que tem sido suscitados pela *Condição humana*. Nessa obra a intenção de Arendt é precisamente pensar a vida ativa per si mesma, sem contaminação das categorias da vida contemplativa. Essa intenção pode também se formular em termos mais clássicos da história da filosofia, como um ensaio de abordar a práxis sem invocar o auxílio do *theorín*, da teoria. Ou para falar mais simplesmente, a idéia é pensar praticamente as questões da prática. Mas que encontramos nesse livro? Muitos enunciados paradoxais e uma série de figuras, ordenadas hierarquicamente, completamente ideais em aparência: o *animal laborans*, o *homo faber* e o homem de ação. Então, a primeira impressão é que o resultado do livro não coincide com a intenção da autora. Alguns intérpretes, para salvar a contradição, buscarão lá uma reescritura da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Mais isso é uma saída falsa, porque para Aristóteles a vida ativa também tem que estar ordenada pela superioridade da contemplação, o que os gregos chamam *nous*, e portanto também não possui nenhuma autonomia.⁸

Mas os problemas de interpretação da *Condição Humana* são muito semelhantes aos problemas que surgem para o leitor diante

⁸ Sobre isso, podem se consultar os análises de Heidegger da *phronésis* e da *sophía* em Aristote, e que Arendt conhecia, como tem mostrado Jacques Taminiaux em *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, muito bem (Heidegger, 2001: 53-68).

de outra das duas obras de Arendt cuja forma é mais clássica, no sentido filosófico da palavra, é dizer mais sistemática: trata-se da *Vida do Espírito*. Nesta última obra, a intenção de Arendt também é prática. Ela quer examinar as condições do pensamento e de outras faculdades espirituais a partir de algumas perplexidades que suscitou o problema da “banalidade do mal”, que ela encontrou em seu livro *Eichmann em Jerusalém*. E como na *Condição Humana* ela analisou o significado do trabalho, da obra, e da ação, na *Vida do Espírito* ela analisa o significado do pensamento, da vontade e do juízo⁹.

Alguns intérpretes também dirão aqui que Arendt, nessas obras, volta a um análise das faculdades de tipo kantiano, praticando uma antropologia das faculdades ativas e contemplativas. Mas ainda aqui os intérpretes erram, porque não há em Arendt nenhum sujeito transcendental da experiência. A operação é mais radical. Como ela diz em outro fragmento do *Denktagebuch*: “No domínio da pluralidade, que é o domínio político, devem ser colocadas todas as velhas questões: o que é amor, o que é amizade, o que é solidão, o que é atuar, pensar, etc., mas não a única questão da filosofia: Quem é o Homem?, também não: *O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?*”¹⁰

Como é possível observar, Arendt separa sua própria forma de pensar de uma antropologia de tipo kantiano. Não é o homem o que interessa a Arendt, mas a pluralidade, ou como ela o chama na *Condição Humana*, o “mundo”. Por isso, para entender a sua obra, é necessário se conduzir pelas suas próprias indicações, e em particular pelas indicações que oferece esse fragmento, que é muito importante entanto que tem um sentido quase programático.

⁹ Mesmo se, como sabe-se bem, Arendt não pôde terminar o livro, e no seu lugar temos as lições sobre Kant.

¹⁰ “In this realm of plurality which is the political realm, one has to ask all the old questions — what is love, what is friendship, what is solitude, what is acting, thinking, etc., but not the one question of philosophy : Who is Man, nor the *Was Kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun?*” (Arendt, 2002: XIII, 2) Nós traduzimos.

O pensamento plural, como pode se ver nesse fragmento, é um pensamento que coloca *velhas* questões, mas a partir de um novo domínio, ou de uma nova posição: não a posição do sujeito, mas a posição da pluralidade. As velhas questões, para Arendt, são as perguntas filosóficas. E a nova posição é a posição política. Por tanto, somente a partir da posição política podemos encontrar um acesso preciso as questões clássicas da filosofia, segundo Arendt.

Mas a pergunta fundamental é: o que é a pluralidade, o domínio da política? Em vários lugares da sua obra podemos encontrar descrições desse domínio político. Mas talvez é no capítulo dedicada à ação na *Condição Humana* que o sentido da pluralidade aparece de um modo mais claro. Nesse capítulo, a pluralidade é descrita como um tipo de comunidade: é o que Arendt chama a comunidade das palavras e das ações. Essa comunidade é uma comunidade de iguais, no sentido que a relação entre os indivíduos não é regida nem pelo comando nem pela obediência. É também uma comunidade fundamentalmente ativa, onde mesmo o fato de falar é uma forma de ação. É também, finalmente, uma comunidade onde a liberdade é possível, no sentido de Hannah Arendt: a liberdade como capacidade de inaugurar uma série imprevisível de acontecimentos, é que somente tem sentido com outros, na forma da ação concertada.

A pluralidade, o domínio da política, é em conseqüência para Arendt isso que faz existir um tipo específico da comunidade. A pluralidade é então o produto de um ajustamento específico do ser juntos, ou do estar juntos. De uma forma negativa, podemos compreender o sentido da pluralidade em Arendt como isso que existe lá onde estamos com outros e nem trabalhamos nem consumimos, nem fabricamos nem destruimos, mas apenas falamos e atuamos. Para Arendt, apenas lá onde os homens reúnem-se com o único objetivo de falar e agir, a pluralidade acessa à existência.

Porque a comunidade das palavras e das ações é uma comunidade de iguais, o “ser” da metafísica e da ontologia, para Arendt, é algo que somente aparece entre, entre cada um e cada um, entre alguém e alguém. Por isso, o “ser” para Arendt é o mundo, o mundo que compartilhamos cada vez que reunimos-nos para falar e para atuar. O “ser”, segundo Arendt, é um espaço intermediário, o espaço intermediário da pluralidade: é isso que

queremos significar em nossas palavras, isso que queremos fazer existir em nossas ações. Assim, para Arendt, o ser da metafísica é inseparável da existência da política, da existência de alguém e alguém.

Assim, segundo Arendt, a pluralidade é o vínculo entre os homens que se reúnem para falar e agir, e o mundo que compartilham. Como pode se ver, a pluralidade é uma medida do estar juntos, que somente aparece quando agimos. A pluralidade não é o mundo que aparece quando não atuamos nele e o contemplamos desde o exterior; é o mundo como é experimentado quando nós também fazemos parte do mundo e das suas atividades múltiplas, no momento em que atuamos com outros, com os nossos iguais.

Isso poder resultar difícil de compreender. Porque Arendt escreve que a pluralidade é o domínio político. Mas ela pensa em experiências políticas bastante excepcionais, como as assembléias de iguais da antiga Grécia ou os conselhos revolucionários modernos. Porém, talvez muitas pessoas tem conhecido, em formas mais espetaculares ou mais discretas, mais pontuais ou mais longes no tempo, essa experiência de atuar com seus iguais. Para Arendt, a única experiência do ser, a única experiência metafísica, é lá. Como dizemos, o ser somente aparece como o espaço intermediário entre alguém e alguém, no momento em que atuamos juntos.

De qualquer modo, a minha hipótese de interpretação é que Arendt tenta de situar lá a prática da filosofia, em esse território primeiro da pluralidade, onde somos e existimos em plural. E pensar pluralmente, isso significa pensar a partir do fato que há alguém mais que ninguém. Por isso, na minha pesquisa, eu afirmo que a pluralidade é um *Faktum* em Arendt, como a liberdade do sujeito é um *Faktum* em Kant. Isso quer dizer que a pluralidade é um fato irreduzível, que não podemos explicar ou seja deduzir, mas somente experimentar. Não há apenas um, mas vários: é isso o *Faktum*. Arendt, em ocasiões, chamou a esse *Faktum* da pluralidade “a lei da Terra”¹¹.

O importante neste ponto é compreender as conseqüências filosóficas de essa afirmação do fato primeiro da pluralidade, do

¹¹ “Plurality is the law of the earth” (Arendt, 1978: T. 1, 19)

fato que há alguém em lugar de ninguém. Para Arendt, um pensamento que possa assumir o fato da pluralidade humana poderá romper com a antiga subordinação da vida ativa à vida contemplativa. Porque se pensamos a partir da pluralidade, da pluralidade que aparece lá onde *atuamos* com nossos iguais, todo o que há são atividades, e nenhuma tem um privilégio sobre outra, porque cada atividade é exercida por alguém, e não por ninguém. O que há no mundo são atividades diversas, sem nenhum privilégio de uma sobre as outras, que permitem diversas formas de ser homem e diversas formas de fazer mundo e que só se encontram e comunicam na assembléia dos iguais, que permite desenvolver um olhar plural do mundo. Esse é o sentido em que podemos entender os livros clássicos de Arendt. Eles não descrevem faculdades, mas atividades, tanto ativas quanto contemplativas, todas descritas no mesmo nível, a partir do mesmo olhar plural: trabalhar, fabricar, atuar, pensar, querer, julgar.

Ruptura da subordinação da vida ativa à vida contemplativa: compreensão. Mas ainda é difícil entender em que a compreensão do mundo como isso que é entre cada um e cada um, entre alguém e alguém, e que é sujeito a múltiplas transformações pelas diversas atividades que o configuram, pode romper com a antiga subordinação da vida ativa à vida contemplativa.

Para entender isso, podemos pensar no exemplo do trabalho. Que em nossas tradições de pensamento a vida ativa seja subordinada à vida contemplativa, tem como consequência que normalmente são aqueles que pensam, que sabem ou pretendem saber o que é trabalho, os que organizam o trabalho, e não aqueles que verdadeiramente trabalham. Neste exemplo, podemos ver que em nossas sociedades uma atividade é sempre subordinada a outra, que não é entendida como uma atividade, mas como a contemplação do resto de atividades, que diz a verdade do resto de atividades.

Se isso é possível, é segundo Arendt, como consequência da falta de política, da ausência de pluralidade, de nossos modos de pensar e de saber. Segundo Arendt, a nossa ciência, a nossa filosofia, são uma ciência e filosofia do deserto, e que não cessam de

estender o deserto por todas partes: o deserto, é dizer, a ausência de política, a ausência de pluralidade.¹²

Podemos entender isso a partir do exemplo do trabalho. A pergunta clássica da metafísica, é a seguinte: “por que há alguma coisa em lugar de nada?” Essa pergunta, que a ciência herda da metafísica, interroga a razão suficiente das coisas ou dos entes. Assim, podemos pensar num teórico imaginário que quer buscar a razão suficiente do trabalho. Ele perguntará: o que é trabalho? o que é trabalhar? E quando ele começará a pensar no trabalho a partir dessa pergunta, ele não pensará em *ninguém*, mas apenas em coisas, em essências, em objetos, em processos. Assim, nesta teoria do trabalho, *ninguém* trabalha. Mas também, porque nosso teórico imaginário do trabalho apenas tem um desejo teórico, porque não pensa no trabalho como alguém que atua, como alguém que habita o mundo que compartilhamos, mas como alguém que eleva-se ao lugar sem lugar da teoria e do universal, quando ele pensa no trabalho, *ninguém* pensa. Nessa teoria do trabalho, *ninguém* trabalha e *ninguém* pensa. Por isso, para Arendt, é uma teoria do deserto, e sua condição de possibilidade é a ausência de política.

Assim, Arendt critica, com uma inspiração nietzscheana muito próxima de Foucault, uma determinada vontade de saber. Para ela, como analisa também no capítulo dedicado a ação da *Condição Humana*, a forma puramente contemplativa do saber, que Platão inventou, não é simplesmente desinteressada. Ela possui um interes major, ela deseja uma “evasão completa da política”¹³. E ela tem produzido progressivamente uma situação de nihilismo político, que é um outro nome para isso que em política chamamos desigualdade ou dominação: a ausência de espaços onde os homens poderão atuar como iguais, e onde o *Faktum* da pluralidade poderá ter uma existência para todos.

Por isso, para Arendt, a questão metafísica não é uma boa questão. A pergunta política, para Arendt, a pergunta que assume o fato da pluralidade, é: por que há alguém em lugar de ninguém?

¹² Sobre o tema do deserto, que ela toma de Heidegger e de Nietzsche, pode-se ler o fragmento 4 da Introdução à política II: “Do deserto e dos oásis”, em *O que é política?* (Arendt, 1993: 180-187)

¹³ “an escape from politics altogether.” (Arendt, 1958: 222)

Essa é a pergunta do pensamento plural. Assim, se queremos pensar pluralmente no trabalho, a pergunta adequada não é: o que é trabalho? o que é a essência do trabalho? A pergunta plural é: o que sucede, quando alguém trabalha?; o que há, quando alguém trabalha?; o que aparece, quando alguém trabalha? Arendt, no seu *Denktagebuch*, dirá: o trabalho “é pena”¹⁴, sublinhando o “é”, o verbo “ser”. Porque para ela, esse “é”, que ela sublinha, é um “é” plural, político.

O pensamento plural é um modo do pensamento cuja condição é a pluralidade. Mas sua condição também é a igualdade. Se eu pergunto: o que sucede, quando alguém trabalha?, eu suponho que aquele que coloca essa pergunta também é *alguém*, como aquele que trabalha, e mesmo se no momento em que ele coloca essa questão ele não está trabalhando. A suposição do pensamento plural é que, em todas as atividades que formam o mundo que compartilhamos há alguém, mais que ninguém. E que sempre, quando pensamos em alguma coisa que tem alguma relação com os homens, o que acontece é que *alguém* pensa em *alguém*.

Assim, o pensamento plural rompe a antiga subordinação da prática á teoria. Mais isso não consiste em supor que há um saber próprio á prática, próprio o trabalho, por exemplo. Isso consiste em deslocar o pensamento para uma esfera em que existe uma inteligência que é comum a todos: o domínio da política, da pluralidade, e que Arendt chama amiúdo “o espaço de aparências”. Que, como temos visto, não existe sem á comunidade da ação dos iguais, sem a assembléia pública, onde alguém e alguém aparecem por primeira vez, e em meio deles o mundo, o ser plural, o ser que não existe sem a presença ativa da pluralidade.

Por isso, podemos dizer que o pensamento plural não é um modo teórico do pensamento. A forma do pensamento plural é o que Arendt chama a *compreensão*. E pensar pluralmente, consiste fundamentalmente em compreender.

Para entender isso, podemos voltar ao exemplo do teórico imaginário do trabalho. O teórico do trabalho pode conhecer muitas coisas sobre a essência, o sentido ou o a falta do sentido do trabalho. Mas entanto não percebe que ele é também alguém, que

¹⁴ “der Mühe ist” (Arendt, 2002: XVI, 18)

mesmo quando se separa do campo múltiplo de atividades que forma o mundo, que no absoluto do pensamento que ele habita quando ele separa-se há também alguém, não compreenderá nada sobre o que significa o fato de trabalhar. Seu pensamento será sempre privado, sem mundo. Mas precisamente, se o teórico do trabalho da-se conta que é alguém mesmo quando ele pensa no trabalho, então ele saberá que o trabalho não é uma coisa, mas uma atividade, como o pensamento. O que quer dizer, que quando em algum lugar há trabalho, sempre é *alguém* quem trabalha. Então ele poderá cessar de teorizar o trabalho e começar a compreender o trabalho. Porque assim ele poderá começar a viver (ao menos simbolicamente) no mesmo mundo que aquele que trabalha: o mundo onde alguém pensa e alguém trabalha poderá começar a existir, sobre as ruínas da teoria do trabalho. Em lugar do deserto, haverá um mundo; em lugar de ninguém, haverá alguém e alguém. E o importante dessa transformação que é produto da compreensão, é que, segundo Arendt, esse processo nos aproximará á possibilidade de atuar, de dar uma presença efetiva á política, á pluralidade.¹⁵

Então, podemos dizer para acabar que o pensamento plural toma a forma de uma compreensão. E que a finalidade dessa forma de pensamento não é puramente teórica (mas para Arendt, não há finalidade puramente teórica), mas prática. E segundo Arendt, somente na prática, quando atuamos, podemos conhecer verdadeiramente a possibilidade mais alta da vida, a de começar, a de iniciar um processo novo: o ser do *initium*¹⁶. Mas isso não é possível sem os outros. Isso não quer dizer que para Arendt a solidão não exista, ou que para ela não tenha nenhuma importância ou pertinência. Mas o importante segundo Arendt, é desenvolver um modo do pensamento em que a solidão ainda é entendida como

¹⁵ Sobre a compreensão, o texto mais importante é “Compreensão e política” que já temos citado. Mas a leitura desse texto deve se acompanhar dos fragmentos correspondentes no *Denktagebuch*: resulta especialmente iluminador o fragmento XIV, 6, que define a compreensão como o *a priori* da ação:

¹⁶ Arendt chama, com Agustín, ao homem *initium* nos fragmentos mais intensos, onde aparece a questão da liberdade da forma tão exigente em que é pensada por Arendt, tanto do ensaio *Sobre a Revolução* quanto da *Vida do Espírito*. Por exemplo: (Arendt, 1978: T. II, 217)

uma modalidade da pluralidade, que é primeira e irreduzível. Somente assim poderemos nós orientar no pensamento sem esquecer o fato, nada circunstancial segundo Arendt, que somos vários, e não apenas um.

Referências

- ABENSOUR, Miguel (2006). *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens & Tonka.
- ARENDT, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1961). *Between Past and Future*. New York: Viking Press.
- (1963). *On Revolution*. New York: Viking Press.
- (1978). *The Life of the Mind. Volume I: Thinking, Volume II: Willing*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich.
- (1990). “Philosophy and politics”. *Social Research*, Spring 1990, Vol. 57, n° 1, pp. 73-103.
- (1993). *Was ist Politik?* München: Piper Verlag.
- (1994). *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace.
- (2002). *Denktagebuch*. München: Piper Verlag.
- ENEGRÉN, André (1984). *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: P.U.F.
- HEIDEGGER, Martin (2001). *Platon : Le Sophiste. Cours de Marbourg, semestre d’hiver 1924-1925*, trad. Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle et Philippe Quesne. Paris: Gallimard.
- TAMINIAUX, Jacques (1999). *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*. Paris: Payot.