

v. 25, n. 48, Set.-Dez. 2018

# Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

48





# Princípios

## Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48>

Princípios Natal, v. 25, n. 48, set.-dez. 2018

# **Universidade Federal do Rio Grande do Norte**

## **Reitora**

Ângela Maria Paiva Cruz

## **Vice-Reitor**

José Daniel Diniz Melo

## **Pró-Reitor de Pós-Graduação**

Rubens Maribondo do Nascimento

## **Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação**

Fernanda Nervo Raffin

## **Diretora do CCHLA**

Maria das Graças Soares Rodrigues

## **Vice-Diretor do CCHLA**

Sebastião Faustino Pereira Filho

## **Chefe do Departamento de Filosofia**

Cinara Maria Leite Nahra

## **Coordenador do PPGFil**

Sérgio Luís Rizzo dela Sália

## **Vice-coordenador do PPGFil**

Markus Figueira da Silva

**Editor Responsável**

Dax Moraes (UFRN)

**Conselho Editorial**

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

**Conselho Científico**

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)

Jesús Vázquez Torres (UFPE)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)

Joel Thiago Klein (UFRN)

José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)

Juan Adolfo Bonaccini (*in memoriam*)

Marcelo Pimenta Marques (UFMG)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)

Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)  
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)  
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)  
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)  
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)  
Roberto Machado (UFRJ)  
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)  
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)  
Željko Loparić (UNICAMP)

### **Editoração Eletrônica e Normalização**

Dax Moraes

### **Revista Princípios:**

Departamento de Filosofia  
Campus Universitário, UFRN  
CEP: 59078-970 – Natal – RN  
E-mail: [principios@cchla.ufrn.br](mailto:principios@cchla.ufrn.br)  
Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL  
v. 25, n. 48, set.-dez. 2018, Natal (RN)  
EDUFRN – Editora da UFRN, 2018.  
Periodicidade: quadrimestral  
1. Filosofia. – Periódicos  
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109  
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



## Princípios

Revista de Filosofia

v. 25, n. 48, set.-dez. 2018

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

## SUMÁRIO

### Apresentação

*Rodrigo Ribeiro Alves Neto* (UNIRIO) 7

### Artigos

Los primeros indicios de la recepción de *La condición humana*  
de Hannah Arendt  
*Beatriz Porcel* (UNR, Argentina) 15

Apologia à obra *A condição humana* de Hannah Arendt  
60 anos após sua primeira publicação  
*Maria Cristina Müller* (UEL) 31

Por um pensamento político-filosófico:  
originalidade e contemporaneidade da obra *A condição humana*  
*Rodrigo Ribeiro Alves Neto* (UNIRIO) 59

“Pensar o que estamos fazendo”: o alcance d’*A condição humana*  
no pensamento filosófico-político contemporâneo  
*Fábio Abreu dos Passos* (UFPI) 87

Governo, ação, fabricação e trabalho no pensamento de Hannah Arendt  
*Mariana de Mattos Rubiano* (UNIFESP; FAPESP) 109

Ação e contingência em *A condição humana* de Hannah Arendt  
*Helton Adverse* (UFMG) 129

Trágica, não absurda: sobre a ação na obra de Hannah Arendt <i>Adriano Correia</i> (UFG; CNPq)	157
Teoria do poder como teoria da cidadania: uma leitura da <i>Política</i> de Aristóteles inspirada em Hannah Arendt <i>Odílio Alves Aguiar</i> (UFC)	171
Alienação, ideologia e verdade na obra de Hannah Arendt <i>Geraldo Adriano Emery Pereira</i> (UFV)	195
Alienação e subjetivismo: a renúncia do amor renascentista pelo mundo <i>Elivanda de Oliveira Silva</i> (UFMG)	217
Introspecção em Hannah Arendt: Rahel Varnhagen, uma pária em busca do mundo <i>Ricardo George de Araújo Silva</i> (UVA; UFC)	231
Experiências temporais da <i>vita activa</i> e os desafios da transmissão intergeracional <i>José Sérgio Fonseca de Carvalho</i> (USP)	259
Hannah Arendt: uma narradora entre o passado e o futuro <i>Carlos Eduardo Gomes Nascimento</i> (UFBA)	281

## APRESENTAÇÃO

A publicação da obra *A Condição Humana*, de Hannah Arendt, está completando sessenta anos e a revista *Princípios* traz ao público um número especial, do qual participam pesquisadores do Brasil e do exterior. Agradeço ao Editor, Dax Moraes, pela pronta acolhida dessa iniciativa e pelo cuidadoso trabalho de editoração e preparação desta edição comemorativa.

O livro de 1958 é a mais destacada e original contribuição de Arendt para o pensamento político contemporâneo, permitindo-nos avaliar as condições cada vez mais adversas para o pleno exercício do compartilhamento democrático do mundo. Nascida do diagnóstico crítico de que a terrível novidade do totalitarismo rompeu a continuidade histórica, essa obra assume o desafio de repensar nossas pressuposições, preconceitos e significações tradicionais sobre a *vita activa*, os cuidados humanos com o mundo e, especialmente, a existência pública e livre dos homens como singularidades plurais que agem e falam.

Encontramos, nos primeiros três artigos deste número, distintos esforços analíticos, bibliográficos e interpretativos que buscam explicitar a recepção da referida obra, sua singularidade e sua atualidade. Beatriz Porcel apresenta algumas importantes resenhas críticas, a maioria do fim dos 50 e algumas da década de 60, tendo em vista analisar o mal-entendido, o desconcerto e a estranheza presentes nos primeiros indícios da recepção da obra no mundo acadêmico, evidenciando de que modo eles expressam o estado da teoria da ciência (positivismo) e da teoria política (comportamentalismo) predominantes nos Estados Unidos naquele momento. Em consonância com tal enfoque, Maria Cristina Müller também examina a recepção do livro, relacionando-o com outros escritos da autora e esclarecendo as incompreensões geradas por algumas leituras críticas. Trata-se de explicitar os propósitos mais fundamentais da obra arendtiana e sua atualidade crítica para a com-

preensão do moderno declínio do domínio público, com a promoção da esfera social. Já o artigo de Rodrigo Ribeiro Alves Neto expõe em que medida a originalidade e a contemporaneidade dessa obra não nascem da harmonia entre pensamento e atualidade, mas sim do diagnóstico de que a ruptura promovida pela novidade dos eventos políticos atuais revela dimensões da realidade que a nossa tradição filosófica não é capaz de pensar por si mesma, reivindicando outro começo do pensamento que supere as fronteiras disciplinares que correntemente separam a reflexão filosófica do espaço de manifestação da origem democrática e performática da política, inaugurando um autêntico “pensamento político-filosófico”.

O artigo de Fábio Passos reflete sobre o profundo e rico significado da tarefa proposta em uma das últimas frases que compõem o prólogo de *A Condição Humana* – qual seja: “pensar o que estamos fazendo” –, buscando explicitar a forma como o exame do que consiste uma vida ativa e do que fazemos quando estamos ativos nos lega uma grande e relevante contribuição filosófica, uma autêntica interpretação do nosso presente que instiga leituras e releituras bem como elabora conceitos que nos levam a compreender a realidade. Mariana Rubiano também destaca o quanto o exame dos sentidos do conceito arendtiano de governo iluminam a insigne questão “o que estamos fazendo?”, pois nos permite compreender que tipo de governo está sendo hoje construído e apoiado. Trata-se de mostrar como as concepções de governo estão relacionadas com o espaço concedido à ação, o papel da fabricação e o lugar do trabalho, pois o governo exprime sempre o modo como essas atividades humanas básicas se relacionam historicamente em distintas constelações hierárquicas.

Helton Adverse nos convida, em seu texto, a trilhar uma instigante e elucidativa via de acesso ao caráter inovador do pensamento político arendtiano a partir da noção de contingência. Analisando as noções de espontaneidade e imprevisibilidade, mas centrando sua atenção no conceito de “natalidade”, o artigo explicita como Arendt pensa a contingência enquanto traço distintivo ou

elemento constitutivo da ação livre, incorporando a indeterminação à esfera política, tão comumente repelida pelas conceitualizações tradicionais.

Adriano Correia nos mostra, em uma refinada análise, o aspecto trágico da não-soberania como condição fenomênica para a liberdade e a pluralidade. Se o caráter trágico da ação política reside no fato dela ser capaz de iniciar algo novo somente sendo incapaz de dominar e prever suas consequências, é preciso buscar os remédios para os riscos de agir nas potencialidades da própria ação (perdão, promessa, “agir em concerto” e o intercâmbio de perspectivas em um mundo comum) e não em algum âmbito que lhe seja extrínseco. A ação preserva a sua dignidade e a sua grandeza ao ser capaz de remediar por si própria as tensões que lhes são inerentes, efetuando uma reconciliação com seu caráter trágico que não suprima as suas condições fenomênicas: a pluralidade, a liberdade e a não-soberania.

O leitor encontrará no texto de Odílio Aguiar uma frutífera experimentação reflexiva com a *Política* de Aristóteles a partir de uma chave interpretativa sugerida na obra de Hannah Arendt. A proposta é, seguindo a trilha de Arendt, examinar de que forma Aristóteles buscou pensar o melhor regime para a cidade com base não na ânsia da perfeição, mas na estabilidade, uma vez que teria percebido o quanto a vida comum é essencialmente uma esfera de convivência plural e diferenciada, reivindicando a distribuição do poder entre os diversos grupos existentes na sociedade. Isso implica que a unidade da comunidade não deve eliminar a relação conflitual-dialógica, pois está relacionado à participação concreta dos cidadãos na vida comum, sem o que não haverá revigoramento real das instituições políticas.

Os dois artigos seguintes abordam o conceito arendtiano de “alienação” sob distintas perspectivas. O primeiro, de Geraldo Emery Pereira, articula as noções de alienação, ideologia e verdade no pensamento arendtiano. A alienação é pensada como operador conceitual que nos permite, por um lado, compreender a elaboração ideológica como a “lógica de uma ideia” e, por outro lado, en-

xerger na narrativa da verdade dos fatos uma atuação de resistência frente ao estatuto moderno de verdade gestado no contexto das alienações modernas. O segundo artigo, de Elivanda Oliveira Silva, discute o que significou o processo de alienação do mundo na era moderna, quais suas implicações para o lado público do mundo, e qual a relação que esse evento guarda com um modo de vida que havia sido gestado pelos homens de ação do Renascimento.

Articulando as obras *A Condição Humana* e *Rahel Varnhagem: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*, Ricardo George de Araújo Silva reflete sobre a introspecção como perda do sentido compartilhado e esvaziamento do mundo comum, explicitando o quanto Rahel Varnhagen operou um fuga do mundo via introspecção, ou seja, subsumindo a realidade no recôndito da “alma”. A introspecção de Rahel se realizou na busca de reconhecimento social nos salões, porém sem nunca se desvincular de uma vida em fuga do mundo, sem constituir um mundo de direito para a questão judaica, inserindo-se em um simulacro de esfera pública.

Por fim, os dois últimos artigos desta coletânea se vinculam com a temática arendtiana da dinâmica temporal entre o passado e o futuro na qual se situa o exercício do pensamento, os desafios da formação educacional e da narrativa.

Explorando a indicação de Paul Ricoeur, presente no prefácio à edição francesa de *A Condição Humana*, sobre as temporalidades manifestas nas distintas atividades humanas (trabalho, fabricação e ação), José Sérgio Fonseca de Carvalho reflete sobre a vinculação de diferentes experiências temporais da *vita activa* com os desafios da educação em um mundo que permanece ainda ameaçado pela tentação totalitária. Trata-se de interpretar que a atividade educativa – assentada sobre o fato de que os homens, como estrangeiros, chegam ao mundo pelo nascimento e nele devem ser iniciados – implica uma profunda responsabilidade política em relação à durabilidade do mundo, pois recusar aos recém-chegados o direito ao legado das experiências simbólicas equivale a abandoná-los e con-

dená-los à tirania das demandas do presente e ao automatismo do ciclo vital.

Carlos Eduardo Nascimento, por sua vez, discute o intenso diálogo de Hannah Arendt com a literatura e o ato de narrar, criando novas possibilidades de se relacionar com o passado. O desafio da narrativa arendtiana, diante do fim da tradição, foi encontrar “tesouros” no passado, legados de experiências a serem transmitidas às futuras gerações. Compreender as experiências humanas no passado, através das histórias, principalmente na educação, possibilita à singularidade das novas gerações deitar raízes no mundo comum.

O leitor encontrará neste número especial da revista *Princípios* uma reunião de exercícios de pensamento político-filosófico que evidenciam, cada qual a seu modo, o quanto o maior legado da obra *A Condição Humana* não reside na proposição de uma nova “filosofia política”, mas sim, como diz Jerome Kohn, na formulação de uma inovadora “filosofia da experiência política” e de um diagnóstico de que, quando excluída dessa experiência de *viver entre os outros* em uma comunidade politicamente organizada, a existência humana se torna não meramente insegura e exposta à violência, mas, sobretudo, desprovida de significado e liberdade, enfim, carente do espaço possível e necessário para um modo de vida autenticamente humano.

Rodrigo Ribeiro Alves Neto  
(organizador)



## **Artigos**



**LOS PRIMEROS INDICIOS DE LA RECEPCIÓN DE  
LA CONDICIÓN HUMANA DE HANNAH ARENDT**

**[THE FIRST INDICATIONS OF THE RECEPTION  
OF HANNAH ARENDT'S *THE HUMAN CONDITION*]**

**Beatriz Porcel**

Profesora Titular de Filosofía Política y de Teoría Política  
Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14172>

Natal, v. 25, n. 48  
Set.-Dez. 2018, p. 15-30

**Principios**  
Revista de filosofía

E-ISSN: 1983-2109



**Resumen:** El interés de este trabajo se dirige a presentar algunas de las varias reseñas críticas que mereció *La Condición Humana* —escrito por Hannah Arendt y publicado en Nueva York en 1958— durante ese año, en 1959 y en 1960, tanto en el medio académico como en el periodismo especializado. A posteriori, parece que esta obra, situada entre las importantes controversias de su antecesora *Los Orígenes del Totalitarismo* y su sucesora *Eichman en Jerusalem*, fue recibida con menos virulencia; más bien lo que suscitó fue desconcierto y algo de perplejidad. Relevamos un total de dieciocho reseñas, la mayoría aparecida en los años 1958 y 1959, y en mucho menor medida en 1960. Las publicaciones que las acogieron fueron casi todas ellas de carácter académico, en general muy conocidas y escritas por profesores e intelectuales en general también conocidos. Hemos seleccionado algunas de ellas mostrando sus claves interpretativas para finalizar delineando como hipótesis que la casi general incomprensión de la obra arendtiana se debió al estado de la ciencia y la teoría política imperante en los Estados Unidos con predominio de las posiciones positivista y conductista.

**Palabras clave:** Arendt; *La Condición Humana*; Primeras reseñas.

**Abstract:** The object of this work is to present some of the many critical reviews that *The Human Condition* —written by Hannah Arendt and published in New York in 1958— received during that year, in 1959 and in 1960, both in the academic environment and in specialized journalism. Later on, it seems that this work, that falls between the significant controversies of its predecessor *The origins of Totalitarianism* and its successor *Eichman in Jerusalem*, was received with less animosity, generating instead bewilderment and some perplexity. We found a total of eighteen reviews, most of them published in 1958 and 1959, and in a lesser amount in 1960. The publications that contained them were mostly academic in nature and generally well-known, and written mainly by well-known professors and intellectuals. We have selected some of them, providing interpretation pointers in order to finalize the hypothesis that the almost generalized misunderstanding of the Arendtian work was due to the state of science and the prevailing political theory in the United States with a predominance of positivist and behavioral mindsets.

**Keywords:** Arendt; *The Human Condition*; First Reviews.

Como sabemos, *La Condición Humana* de Hannah Arendt apareció en Nueva York en 1958. El interés de este trabajo se dirige a presentar algunas de las varias reseñas críticas que el libro mereció durante ese año, en 1959 y en 1960, tanto en el medio académico como en el periodismo especializado. En 1958, además, se publica la segunda edición de *Los Orígenes del Totalitarismo* en la versión que conocemos, es decir, con el añadido del fundamental capítulo “Ideología y Terror” que Arendt escribe junto con *La Condición Humana*. A posteriori, parece que esta obra, situada entre las importantes controversias de su antecesora *Los orígenes del totalitarismo* y su sucesora *Eichman en Jerusalem*, fue recibida con menos virulencia; más bien lo que suscitó fue desconcierto y algo de perplejidad.

Relevamos un total de dieciocho reseñas, la mayoría aparecida en los años 1958 y 1959, y en mucho menor medida en 1960. Las publicaciones que las acogieron fueron casi todas ellas de carácter académico y en general muy conocidas, como *The Review of Politics*, *Commentary*, *American Anthropologist*, *American Quarterly*, *American Political Science Review*, *Partisan Review*, entre otras, y escritas por profesores e intelectuales en general también conocidos. La selección que elegimos para este trabajo es la siguiente: en primer lugar, en ‘Una autora de élite’ mostramos un análisis que da como resultado la crítica más negativa; en segundo lugar, en ‘Un libro escrito para mí’ la reseña que —en el extremo opuesto— es un delicado elogio y una amorosa lectura; y por último, en ‘Un libro extraño’, un repertorio de tres notas comunes seleccionadas de un grupo más homogéneo. Se trata, como adelantamos, de recepciones que juzgan *La Condición Humana* de maneras entre desconcertadas, enceguecidas y ofuscadas, que realizan excursiones en el campo sin fronteras de la letra del texto fundador y nos resultan hoy tan desplazadas de nuestras referencias. Numerosas preguntas surgen de esta pequeña investigación. ¿El contexto definirá siempre los modos de leer? ¿Es posible hablar de una política de la lectura? ¿De qué manera se lee el sentido de

un texto cuando aparece referido en una revista académica, cuando es leído por los grandes aparatos amplificadores de las editoriales que comienzan a fijar el canon? Esos primeros análisis ¿crean protocolos de lecturas que durante un tiempo fijan el sentido del texto? Trayectoria escrituraria, ejercicios sobre un pensamiento inmigrante, saberes y críticas a contrapelo. Cada gran texto como este que nos ocupa ¿habitará siempre en la brecha del ‘ya no, todavía no’? El interés de este trabajo consiste, por lo tanto, en advertir la distancia que separa nuestra celebración de los méritos de *La Condición Humana* con aquellos iniciales receptores.

### **Una autora de élite**

¿Por qué tantos críticos consideran este libro brillante en lugar de decir que es arrogante? Lincoln Reis —en su reseña aparecida en la revista *Commentary* en junio de 1959— encuentra que *La condición humana* es solamente una nueva versión de la clásica apología de una élite y que la racionalización de los prejuicios —entendidos como parcialidad— se eleva a teoría de la historia<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Esta reseña está ampliamente comentada en la correspondencia Arendt-McCarthy. El 28 de junio de 1959, McCarthy la describe como *otro ataque vicioso*, comentándole a Arendt que Lincoln Reis, colega suyo en el Bard College y protagonista de su novela *The Groves of Academe*, es un personaje que puede caracterizarse por su “titilante malignidad y por su insensibilidad evidente”, sin convicciones políticas, un acomodaticio que —además— la odia. McCarthy cree que tanta maldad en el comentario crítico tiene que haber sido contratada, al estilo de un gánster a sueldo. Se lamenta por la desaparición de una antigua ética que impedía que alguien atacara por escrito a una persona con la que tenía cuestiones personales, ya que primaba el gesto liberal de la imparcialidad al presentar una reseña. Las “cuestiones personales” aquí referidas son las que Arendt tuvo con la revista *Commentary*, que en 1957 no aprobó y por lo tanto no publicó un artículo suyo sobre las nuevas leyes de derechos civiles, previamente encargado por la editorial. Terminó siendo “Reflexiones sobre Little Rock” aparecido en *Dissent* en 1959 (Brightman, 1999, p. 84 *et seq.*).

¿Cuáles son los puntos centrales de la crítica de Reis a *La condición humana*, y a qué conclusiones arriba?

Primero, aquello que podría señalarse como cuestiones metodológicas junto con cuestiones de estilo: Reis sostiene que las definiciones que Arendt presenta son solamente recursos retóricos de los cuales no proceden argumentos válidos porque el método de análisis utilizado no es lógico, sino que se trata de una especie de serie de asociaciones cuyas reverberaciones sonoras se confunden con el significado. Según Reis, *La condición humana* se apoya en un artificio de ingenio muy grande —“aparato formidable” lo llama— que configura un espectáculo de erudición y pompa que Arendt toma prestado para sostener una tesis frágil: en esencia, el libro es otra versión de la clásica apología de una élite. Cuando Reis menciona “aparato formidable” y “tomar prestado”, se refiere al elenco que la autora pone a su servicio formado por Marx, los Padres de la Iglesia, Platón, Aristóteles, Locke, la Biblia y Adam Smith, autoridades intelectuales a las que añade autoridades menores en mil notas al pie que tienen la misión de dar la reconfortante seguridad de lo familiar y conocido. Reis objeta el uso de estas relaciones que para Arendt son como un látigo con el que los mantiene a raya en su argumento, y cuando esto no es posible, los refuta. Por lo tanto, el texto —desde esta perspectiva— aparece como un dispositivo de brillo retórico, de enredos verbales, sin originalidad, y con la marca de elitismo y arrogancia que más abajo retomará.

Segundo, con respecto al análisis de las categorías importantes como “labor, trabajo y acción”, Reis considera difícil saber cómo procede el argumento, si labor, trabajo y acción están destinados a ser etapas históricas en el desarrollo del hombre o categorías lógicas. Reis cree que Arendt, a la manera hegeliana, los trata de manera intercambiable —nunca claramente separables—, y el hecho de recurrir a “etiquetas generales” como “labor” y “trabajo” le hace posible construir un número de plausibles esquemas descriptivos, aunque en última instancia resultan vacuos, abstra-

cciones que nunca pueden resumir o abarcar la vida humana por completo. Reis apela al uso del sarcasmo para desacreditar estas distinciones (por ejemplo, se pregunta si trabajar en un periódico es labor o trabajo, ya que el resultado es un producto perecedero; también manipula deliberadamente lo natural que se transforma en el trabajo: ¿debemos decir que la piedra en una estatua de mármol ya no es la piedra o es menos piedra?). Dice Reis que el tratamiento de la “acción” es aún más confuso. “Acción” se identifica con el sentido especial de que la persona sea un individuo y haga su propia historia, pero también “acción” se vincula con las relaciones entre las personas. ¿De qué manera — pregunta— ambos sentidos van de la mano y qué tienen en común? También observa críticamente la posición arendtiana que sostiene que las acciones comienzan pero no tienen un fin previsible. Reis, aunque concede que las consecuencias no pueden preverse y que la acción puede continuar indefinidamente, cree que esto no significa que las acciones no tengan las consecuencias que pretendemos, o que somos necesariamente culpables por las consecuencias no deseadas de las acciones. Según Reis, Arendt avanza en el ámbito de la sociedad y del gobierno estableciendo lo que el crítico considera que son vínculos o puentes inciertos, al sostener que la vida de acción (de la cual la vida política griega fue el ejemplo histórico más puro) necesita ser reavivada y fortalecida.

El tercer punto que nos interesa mostrar es el rechazo por parte de Reis de la posición de Arendt con respecto a la ciencia y la técnica modernas: cree que rechazar la tecnología con criterios morales es tan inútil como culpar a Prometeo por haber introducido el fuego, una posición que es presentada como una respuesta emocional y sin embargo revelada como una verdad, otra más en torno a las discusiones contemporáneas sobre el hombre y su lugar en el mundo, resultado de un rechazo de ese mundo.

Las conclusiones a las que arriba Reis después de tantas intervenciones mantienen el tono de *ataque vicioso*, como dice McCarthy. Sitúa el texto en lo que llama “pesimismo cultural”, una posición

institucionalizada en el pensamiento contemporáneo que es además reaccionaria, intolerante y doctrinaria, snob y pseudo-libresca. Para la figura de Arendt, Reis agrega algo más: su estilo germano-pontificio, tan cómico como los personajes de las preciosas ridículas de Molière, su desprecio por el hombre-masa, su nostalgia por el pasado de oro griego; en resumen, ni arriesgado, ni poco convencional, ni nuevo. “Arendt nos da un suplemento de domingo de apocalipsis; ¿persistirán sus temblores más allá del desayuno?”.

### “Un libro escrito para mí”

El poeta Auden se hace cargo de la reseña de *La condición humana* de su gran amiga Hannah Arendt en idéntica fecha que la de Reis, junio de 1959. Aparece en *Encounter*<sup>2</sup> y lleva el título de “Pensar en lo que hacemos”. ¿Se trata, dado el carácter del vínculo entre ambos, de un texto teñido de parcialidad, como el de Reis pero en sentido contrario? Posiblemente sí, aunque podríamos responder que no, si nos posicionamos en la capacidad interpretativa de cada lectura, es decir: Reis ataca *La condición humana* porque este fue el objetivo, pero además ataca *La condición humana* porque no comprendió la perspectiva teórica. Y Auden elogia *La condición humana* porque estima a la autora, pero además porque comprendió la obra.

---

<sup>2</sup> Auden, 1959, p.72-76. *Encounter* fue una revista político-literaria publicada en el Reino Unido, fundada en 1953 por el poeta Stephen Spender y el periodista Irving Kristol, cerrada en 1991. Fue una revista intelectual y cultural anglo-americana, originalmente asociada con la izquierda anti-estalinista. La revista recibió financiación encubierta de la CIA con la intención de contrarrestar la idea de la neutralidad en la guerra fría y raramente fue crítica de la política exterior de EE.UU. Los editores tuvieron una considerable libertad editorial. Spender se desempeñó como editor literario hasta 1967, cuando se reveló la financiación mencionada. Thomas W. Braden, quien dirigió las operaciones de la División de Organizaciones Internacionales de la CIA entre 1951 a 1954, declaró que el dinero para la revista procedía de la CIA, y que pocos fuera de la CIA lo sabían. Además había sido colocado un agente en una organización de intelectuales con sede en Europa llamado el Congreso por la Libertad Cultural. La publicación cesó —como mencionamos— en 1991.

Auden considera que *La condición humana* pertenece a esa clase selecta de libros que cuando se los lee se siente que ha sido escrito para uno, para responder a las preguntas que uno siempre se ha hecho. Que la felicidad de su lectura produce el deseo de compartirlo al mismo tiempo que se lo quiere poseer celosamente propio.

En un mundo en riesgo de destrucción, Arendt —dice Auden— simplemente nos pide que pensemos en lo que estamos haciendo, evitando ofrecer presuntuosas recetas salvíficas. La determinación de pensar en lo que estamos haciendo, para Arendt, va de la mano con un acuerdo sobre el significado de las palabras, que a su vez requiere que nos demos cuenta de lo que estas palabras han significado en el pasado. No sería inexacto, cree Auden, llamar a *La condición humana* un ensayo de etimología, un nuevo examen de lo que pensamos y lo que queremos decir, lo que realmente significamos cuando usamos palabras como naturaleza, mundo, labor, trabajo, acción, privado, público, social, político, etc. Por lo tanto, la reseña presenta algunas definiciones como si fuera un diccionario, eligiendo Naturaleza, Mundo, Acción, y en cada una de ellas despliega el arsenal teórico arendtiano. En ‘Naturaleza’, Auden dilucida el entramado del hombre como organismo biológico para poder explicar la labor y la configuración del *animal laborans*; en ‘Mundo’, se ocupa del hombre que trabaja y que fabrica a fin de trascender el ciclo natural y la muerte, configurando así un mundo de cosas perdurables que permita “sentirse en casa”. Por último, en “Acción”, muestra la aparición de seres únicos que requieren de un espacio público para decir quiénes son y que definen su libertad en su ilimitada capacidad de acción. En este apartado de la reseña, Auden se permite explicar muy claramente los límites que representan la ley, el perdón y la promesa, y establece la recuperación de “lo griego” por parte de Arendt, la distinción entre público y privado, luego la emergencia moderna de lo social y las transformaciones operadas en el mundo contemporáneo con la aparición de la técnica. Auden se cuida de ofrecer

citas del texto y no evita afirmaciones, como por ejemplo, que “la definición de Arendt del poder político, a diferencia de la violencia o la fuerza, es admirable”, para concluir con la confianza en haber dado una ligera idea de la riqueza y fascinación de *La condición humana*.

### **Un libro extraño**

Robert Bierstedt (1959), en *American Sociological Review*, comenta *La condición humana* señalando las anfractuosidades del pensamiento de la autora, difíciles de seguir, y presume que el lector puede perder la confianza en su capacidad para comprender qué es lo que Arendt está tratando de decir. Para Bierstedt también es complicado discernir fácilmente la perspectiva disciplinar en la que incluir el libro, crítica similar —recordemos— a los problemas de los reseñadores de *Los Orígenes del Totalitarismo*: “No es filosofía en el sentido habitual, no es teoría económica o sociología política en el sentido ortodoxo, si hay un ámbito de pertenencia como mejor puede caracterizarse sería como un tratado de economía filosófica”. La distinción arendtiana entre labor, trabajo y acción desarrolla argumentos en un nivel que para el comentarista es a la vez erudito y profundo, complejo y oscuro. A diferencia de otros análisis, el de Bierstedt destaca la interpretación más política que metafísica que Arendt da del mito platónico de la caverna, del *zoon politikon* de Aristóteles, del punto de Arquímedes, y de la duda cartesiana como ejemplos de temas ingeniosos y apasionantes, sin que estas altas calificaciones sean incondicionales: la autora —se nos dice— muchas veces sacrifica coherencia por originalidad y lleva algunas de sus interpretaciones demasiado lejos para sostener la credibilidad. A pesar de la confusión expuesta, el comentarista define *La condición humana* como una importante contribución a la historia intelectual de nuestro tiempo.

Para Charles Frankel (1959), en la reseña aparecida en *Political Science Quarterly*, el problema se presenta con la conceptualización

de Arendt de labor, trabajo y acción, afirmando que no es nada claro si se refiere a tres tipos distintos de actividades (como la autora en general parece sugerir) o a tres elementos que se pueden encontrar, al menos potencialmente, en cualquier actividad. Frankel cree que los argumentos morales de Arendt se ven malogrados por una tendencia a declarar sus —a veces bastante extrañas— preferencias personales como si fueran verdades psicológicas universales. Concluye que *La condición humana*, a pesar de sus oscuridades, es un comentario mordaz sobre los aspectos morales olvidados de la labor y el trabajo en la sociedad contemporánea. Sin embargo, aunque la autora nos pide que aceptemos toda una teoría de la cultura moderna, esta posición se basa en principios que para el reseñador son indefinidos e indefendibles.

John Bennet, en *American Anthropologist*, escribe un largo análisis de *La condición humana*, a la que, fundamentalmente, le reclama tres cosas: que, si bien la presentación de Arendt de sus categorías y conceptos —labor, trabajo, acción, público, privado— da la apariencia de precisión, después de un examen cuidadoso esas distinciones se disuelven en borrones. ¿Cómo se puede realmente decir si una actividad humana real en particular pertenece a la labor o al trabajo? Sus conceptos ¿se refieren a concepciones ideológicas o a las actividades reales? Para Bennet también hay imprecisión en el uso que de estos conceptos lleva adelante Arendt a lo largo de la historia de las ideas y al examinar la etimología de labor, trabajo y acción en las lenguas europeas para demostrar la validez e importancia en los asuntos humanos. Bennet se pregunta quién ha determinado que estos tres conceptos son básicos y esenciales: ¿Arendt, los filósofos griegos, los analistas sociales, los hablantes de lenguas europeas? Arendt podría haber recurrido a los aportes de la antropología, de la historia biológica y cultural, en lugar de quedarse en el reino de la idea y la semántica.

A este primer señalamiento de la insuficiencia de los aportes de otras disciplinas, Bennet suma el de la limitación del marco

cultural o civilizatorio, ya que Arendt no trata con las culturas no occidentales y no reconoce la variabilidad cultural. Arendt se refiere a “la condición humana”, y todo el libro —dice Bennet— está escrito con un estado de ánimo de generalidad olímpica, ya que es enteramente una obra sobre la civilización occidental, del resto del mundo no hay evidencia, y todo el complejo patrón de la civilización oriental se ignora. Le cabe la sospecha que, sin ser consciente de ello, Arendt se mueve en la ambivalencia etnocéntrica del hombre occidental moderno: por un lado, Occidente es la única civilización de la realización humana, pero por el otro Occidente ha tomado la dirección equivocada y pone en peligro a la humanidad en su conjunto.

Por último, Bennet indica otra objeción antropológica: Arendt (como fenomenóloga) parece no reconocer ningún cambio evolutivo en el hombre; solamente analiza la inversión de la jerarquía de la vida activa en las civilizaciones mediterráneas, y así se conceptualizan todas las revoluciones tecnológicas, los cambios en la estructura social, y las alteraciones en los poderes intelectuales del hombre de los últimos 2000 años, pero en ninguna parte del texto se reconoce que el desarrollo de la tecnología representa una expansión continua de las capacidades humanas. El uso de aparatos humanos, culturales, materiales o de otro modo, para la construcción de un mundo humano más elaborado y un dominio de la naturaleza le parece a Arendt, según Bennet, una cosa peligrosa: ha llevado a la deshumanización del hombre pero nunca se complementa con los logros del hombre. El pesimismo que subyace en la perspectiva de Arendt no da ninguna salida, no hay manera de guiar el mundo. Bennet no critica la crítica, indicando que la obra de Arendt tiene el gran mérito de llamar nuestra atención sobre muchas carencias espirituales y problemas sociales, pero el comentarista cree que se necesita algo más: un punto de vista constructivo, basado en el reconocimiento de la evolución del hombre. La conclusión de esta reseña es que *La condición humana* es un libro brillante, importante y muy difícil, que contiene gran

parte de observaciones con la que cualquier analista serio de la sociedad y la cultura moderna debe estar de acuerdo, pero también contiene actitudes y giros de razonamiento basados en evaluaciones particulares que requieren serias críticas.

## **Conclusión**

Estas lecturas, la mayoría de las cuales exhibe un tono de desconcierto y extrañeza, se encuentran en relación con el medio académico en el que se desarrollaba la teoría política en Estados Unidos durante la década de 1950. Desde unos años antes, los especialistas de la política creían no haber alcanzado el ideal científico esperado, uno de cuyos principios centrales, propuesto por conductistas como Easton, era el desarrollo de una ciencia política organizada por la metodología de las ciencias naturales. El conductismo imperante en ese momento daba prioridad a la idea de la ciencia pura, modificando los programas de investigación en ciencia política a través de la incorporación de métodos cuantitativos y sistemáticos de análisis y celebrando el avance de la teoría empírica como clave del progreso científico (Gunnell, 1991, p. 642 *et seq.*).

Las siguientes discusiones se dedicaron a polemizar acerca del objeto y los alcances de la ciencia política, de la historia de la teoría política, y el carácter normativo o empírico de la teoría política. Un nuevo problema se hace presente en la década de 1940 con la irrupción de las ideas propagadas por los emigrados alemanes: Strauss, la propia Arendt, Adorno, Voegelin, Neuman, Marcuse y Horkheimer, entre otros, quienes influyeron significativamente en el subcampo de la teoría política. Algunos de ellos, como Arendt, Strauss, Voegelin y Marcuse, sostenían la idea de que la historia de la política y la teoría política en Occidente, al menos en los últimos tiempos, estaba declinando, idea asociada a la crítica al liberalismo y a la ciencia y la técnica, sin ignorar las diferentes perspectivas críticas y políticas de cada uno. El liberalismo fue entendido como el hilo que tramó el fascismo y el

nazismo, la fachada de fuerzas sociales represivas, igual que la ciencia y la tecnología fueron presentadas bajo un aspecto de instrumentos de opresión y enemigas del humanismo.

De diferente tenor fue el lamento de David Easton sobre el fin de la teoría política y la necesidad de su reconstrucción (Easton, 1953). El argumento de Easton sostenía que la tradición comenzada con los griegos había experimentado un empobrecimiento de la mano de los teóricos. Es fácil entonces comprender cómo la llamada filosofía o teoría política “especulativa” tuvo dificultades para abrirse paso en una cosmovisión pragmatista y realista. Casi sin excepción Hannah Arendt y los demás emigrados buscaron, ya sea en la historia o al costado de ella, la fuente para un juicio crítico sobre la modernidad y sobre la política misma, gesto teórico que les valió el pasar a ser antagonistas de la perspectiva de la ciencia política americana. Ante esto, la crítica conductista cristalizó y avivó actitudes hostiles y voces adversas causando divisiones en el campo disciplinar.

Ante *La Condición Humana* de Arendt, la sorpresa de las primeras referencias se traduce en una variedad de apropiaciones críticas y de efectos de lectura: virulencia, rigidez y severidad. La mayoría de las veces, perplejidad ante el análisis, incapacidad para reconocer una metodología renovada y dificultad para encuadrar disciplinariamente el texto, críticas que por otra parte ya había merecido el anterior *Los Orígenes del Totalitarismo*. La propuesta arendtiana de la distinción fenomenológica entre labor, trabajo y acción resuena original y al mismo tiempo impropia; la impugnación a la modernidad que recorre el texto, si bien es aceptada en parte, aparece como un exceso crítico, como apocalíptica, como *pars destruens* a la que le falta la *pars construens*. Argumentos calificados de indefinidos o vagos son al mismo tiempo juzgados como insostenibles, despojando a la obra de Arendt de toda sutileza analítica, enviándola al brumoso lugar de libros extraños. Sesenta años después, estamos celebrando la potencia teórica de *La Condición Humana*, valorándola como uno de los textos im-

prescindibles de la filosofía política contemporánea, y —de manera invertida— como lecturas desviadas aquellas primeras reseñas.

## **Bibliografía**

ADAMS, Robert Martin. Review *Man and Nothing: Earthbound Comments The Human Condition* by Hannah Arendt; *Irrational Man* by William Barrett; *Nature, Man, and Woman* by Alan W. Watts. *The Hudson Review*. v. 11, n. 4, Winter 1958-1959, p. 626-631.

AUDEN, W. H. Thinking What We Are Doing. *Encounter*. n. 12, June 1959, p. 72-76.

BALL, Terence. Aonde vai a Teoría Política?. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, n. 23, nov. 2004, p. 9-22.

BENNETT, John. Review *The Human Condition*, Hannah Arendt. *American Anthropologist*. n. 61, 1959, p. 684-688.

BIERSTEDT, Robert. Review *The Human Condition*. *American Sociological Review*. n. 24, 1959, p. 113-114.

BRIGHTMAN, Carol. (Ed.). *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-1975*. New York: Harcourt Brace, 1999.

BOULDING, Kenneth. Review *Philosophy, Behavioral Science, and the Nature of Man*. *World Politics*. v. 12, n. 2, Jan. 1960, p. 272-279.

CARMICHAEL, Leonard. Review *The Human Condition* by Hannah Arendt. *Technology and Culture*. v. 1, n. 2, Spring 1960, p. 177-178.

COOK, Thomas. Review *The Human Condition*, by Hannah Arendt. *The American Political Science Review*. v. 54, n. 2, June 1960, p. 518.

CRICK, Bernard. *The American Science of Politics: Its Origins and Conditions*. New York: Taylor & Francis e-Library. 2001. (1959).

CROPSEY, Joseph. Review Hannah Arendt *The Human Condition*. *Social Research*. v. 26, n. 1, Spring 1959, p. 121-124.

DENSBERGER, Kathryn. A History of the Reception of the Work of Hannah Arendt & Why It's So Popular Now. (Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association Annual Meeting, Sheraton Boston and the Boston Marriott Copley Place, Boston, MA, July 31, 2008). Disponible en: <[http://citation.allacademic.com//meta/p\\_mla\\_apa\\_research\\_citation/2/4/2/7/6/pages242764/p242764-2.php](http://citation.allacademic.com//meta/p_mla_apa_research_citation/2/4/2/7/6/pages242764/p242764-2.php)>. Consultado en: 1 Abr. 2018.

DONOGHUE, Denis. Review After Reading Hannah Arendt. *Poetry*. v. 100, n. 2, British Number May 1962, p. 127-130.

EASTON, D. *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*. New York: A. A. Knopf, 1953.

FRANKEL, Charles. Review *The Human Condition*. *Political Science Quarterly*. v. 74, n. 3, Sep. 1959, p. 420-422.

GUNNELL, John. Philosophy and Political Theory. *Government and Opposition*. Cambridge, v. 14, n. 2, April 1979, p. 198-216.

GUNNELL, J.; EASTON, D.; and GRAZIANO, L. *The Development of Political Science: A Comparative Survey*. London: Routledge, 1991.

LEATHERNAB, LeRoy. Review: Homage to the Secret-Bearer. *The Sewanee Review*. v. 72, n. 2, Spring 1964, p. 329-334.

MERRELL LYND, Helen. Review *The Human Condition* by Hannah Arendt. *The American Scholar*. v. 28, n. 1, Winter 1958-59, p. 108-110.

MEYER, Heinrich. Review *The Human Condition* by Hannah Arendt. *Books Abroad*. v. 33, n. 1, Winter 1959, p. 29.

PETERS, Richard. Dark Illumination. *The Nation*. Oct. 4th 1958, p. 196-197.

REIS, Lincoln. Sunday – Supplement Apocalypse. *Commentary*, 27, June 1959, p. 541.

WARD, John William. The Inside of History Reviews. *American Quarterly*. v. 11, n. 2, Part 1, Summer 1959, p. 184-189.

WEISSKOPF, Walter A. Review *The Human Condition* by Hannah Arendt. *Journal of Political Economy*. v. 68, n. 4, Aug. 1960, p. 420-421.

Artigo recebido em 2/05/2018, aprovado em 22/05/2018

**APOLOGIA À OBRA *A CONDIÇÃO HUMANA* DE HANNAH  
ARENDT 60 ANOS APÓS SUA PRIMEIRA PUBLICAÇÃO**

**[APOLOGY TO HANNAH ARENDT'S *THE HUMAN  
CONDITION* 60 YEARS AFTER ITS FIRST EDITION]**

**Maria Cristina Müller**

Professora do Depto. de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina  
Coordenadora do GT Filosofia Política Contemporânea da ANPOF

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14139>

Natal, v. 25, n. 48  
Set.-Dez. 2018, p. 31-58

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Indaga-se acerca da atualidade da obra *A condição humana* de Hannah Arendt, tendo como referência as incompreensões que provocou. Objetiva-se apresentar a obra relacionando-a com os demais escritos de Arendt apontando para a relevância de se alinhar os conceitos de *A condição humana* com outros escritos de Arendt, principalmente a partir da crítica à tradição do pensamento político. A principal indagação é: o que Arendt almeja? Decorrem dela outras questões, como pano de fundo, motivações, propósitos, tema e método. A pesquisa é bibliográfica e utiliza como procedimentos a leitura, análise, compreensão e reconstrução teórica das obras de Arendt e de seus comentadores. Assinala-se a atualidade da crítica de Arendt ao mundo moderno e a alienação dos homens e mulheres que o compõem; a política foi derrotada pela urgência das necessidades da vida e o advento do social sobre a política levou ao declínio do domínio público. Tais problemas permanecem e se agravaram, portanto, a obra de Arendt continua perene. Isto permite asseverar a atualidade da obra de Arendt 60 anos depois de sua reflexão acerca do que estamos fazendo no mundo.

**Palavras-chave:** Arendt; *A condição humana*; Apologia; Crítica; Atualidade.

**Abstract:** We analyze the actuality of Hannah Arendt's *The human condition* having as reference the incomprehension that it provoked. We aim to present the work in relation to the other writings of Arendt highlighting the relevance of aligning the concepts of *The human condition* with these, starting from her critique of the tradition of political thought. The main question is: what does Arendt want? Other questions arise from this, such as background, motivations, purposes, theme, and method. The research is bibliographical and uses reading, analysis, comprehension and the theoretical reconstruction of the works of Arendt and her commentators as procedures. We point at the relevance of Arendt's critique of the modern world and the alienation of the men and women who comprise it. The urgency of life's needs has defeated politics and the advent of social policy led to the decline of the public domain. Such problems still remain and become worse, and therefore Arendt's work persists. Hence, it's possible to ascertain the actuality of Arendt's work 60 years after her reflection on what we are doing in the world.

**Keywords:** Arendt; *The human condition*; Apology; Criticism; Present.

Os 60 anos de publicação da obra *A condição humana* de Hannah Arendt motivam a presente reflexão e indaga-se a atualidade da obra, tendo como pano de fundo as incompreensões que provocou. As indagações que o presente artigo aspira esclarecer e que orientam a revisão da bibliografia se relacionam com essas incompreensões e as dificuldades enfrentadas pelos leitores da obra *A condição humana*, principalmente ao se depararem com o prólogo. O prólogo apresenta, como provocação para as discussões dos capítulos seguintes, dois eventos enigmáticos, frutos do desenvolvimento da ciência e da técnica: o lançamento de um satélite artificial na órbita da Terra e o advento da automação. A questão que se coloca ao leitor é entender de que maneira os dois eventos apresentados no prólogo auxiliam a compreensão da condição humana e das atividades da vida ativa. A principal indagação que toma de assalto o leitora partir do prólogo é saber o que Arendt almeja realizar em *A condição humana*. A partir dessa indagação, mais geral, outras perguntas decorrem: qual é o pano de fundo das discussões apresentadas por Arendt em *A condição humana*? Quais são as motivações que levam Arendt à reconstrução das atividades humanas? Qual é seu propósito? Qual é o tema a guiar sua reflexão? Qual é o método que orienta a elaboração do escrito? Qual é a relação de *A condição humana* com a obra completa de Arendt? O que a obra ainda pode dizer de relevante no século XXI? Almeja-se, a partir disto, retraçar os objetivos de Arendt, relacionando as principais discussões expostas por ela nesta obra com os demais escritos da autora. A hipótese que guia a reflexão consiste na relevância de se alinhar os conceitos de *A condição humana* com outros escritos de Arendt, principalmente a partir da crítica que ela dirige à tradição do pensamento político. Para tanto se procede a uma pesquisa bibliográfica que utiliza como procedimentos a leitura, análise, compreensão e reconstrução teórica das obras de Hannah Arendt e dos seus comentadores.

Assinala-se a atualidade da crítica de Arendt ao mundo moderno e a alienação dos homens e mulheres que o compõem; a política foi derrotada pela urgência das necessidades da vida e o advento do social sobre o político levou ao enfraquecimento e declínio do domínio público. Tais problemas permanecem e até mesmo se agravam: a intimidade é cada vez mais exposta e o relevante, aquilo que efetivamente deveria ser colocado em disputa pública, é deixado para trás. Isto permite asseverar a atualidade da obra de Arendt 60 anos depois de sua reflexão acerca do que estamos fazendo no mundo.

Inicialmente será apresentada a obra *A condição humana*, sua publicação, recepção e algumas das percepções de importantes comentadores. Em seguida, tendo como ponto de partida o prólogo, serão enunciados os propósitos, as motivações, o pano de fundo e o método, até chegar à definição do tema geral de *A condição humana*. Todas essas referências serão alinhavadas com outras obras de Arendt. Por fim, será demonstrada a relevância perene da obra *A condição humana* 60 anos depois da sua publicação, incluindo a recepção no Brasil.

### **Apologia à obra *A condição humana***

*A condição humana* foi publicada nos EUA em 1958, após *Origens do Totalitarismo* (1951). É a obra de Arendt mais conhecida do grande público e pela qual recebeu o devido reconhecimento e notoriedade. Isto se confirma pelo fato de ter sido necessária uma reedição do livro quatro meses após a publicação. Além disto, seguiram-se inúmeros convites para conferências e solicitações de entrevistas para a televisão. Arendt, em carta<sup>1</sup> a Jaspers, esclarece que ninguém, sequer o editor, sabia explicar o motivo do êxito nas vendas do livro.

---

<sup>1</sup> Carta nº 233, de 16 de novembro de 1958, encontrada na Correspondência entre Hannah Arendt e Karl Jaspers (Arendt; Jaspers, 1992, p. 356 -358).

A obra é publicada em 1960 na Alemanha sob o título que Arendt originalmente pretendia ao livro, isto é, *Vita activa*<sup>2</sup> (*Vita activa: oder von tätiger Leben*). A própria Arendt se encarregou da tradução para o alemão e realizou algumas revisões e correções; pode-se dizer que o reescreveu. Em 1961 a obra é traduzida para o francês e publicada, e, em 1983, por ocasião da segunda edição, recebeu prefácio de Paul Ricoeur. Na Espanha o livro é publicado pela primeira vez em 1974; em 1993 as Ediciones Paidós publicam uma reedição com introdução de Manuel Cruz. No Brasil a primeira edição é de 1981, com posfácio – “A política e a condição humana” – de Celso Lafer (1981, p. 340-351); em 2010, Adriano Correia revisa a tradução e redige a nova apresentação da obra, que estava na 11ª edição. Em 1998 é publicada uma nova edição americana, o que coincide com o 40º ano da publicação original; tal edição contém uma importante introdução de Margaret Canovan (2016, p. LI-LXVII), incluída em 2016 na 13ª edição brasileira.

Muitas são as interpretações que *A condição humana* suscita; muitas são as discussões que Arendt expõe na obra. Deste modo, é difícil reduzi-la a um único tema ou abarcar a totalidade das discussões em uma única leitura. Mais problemático é tentar encontrar na obra análises panorâmicas, verdades prontas e um manual de prescrições políticas ou doutrinas, pretensões comuns àqueles acostumados a um tipo de pensamento que apenas observa o mundo de um lugar elevado, a uma filosofia política ávida em propor concepções com pretensão de verdade e àqueles que buscam guias que possam conduzir ou salvar suas vidas e o mundo.

É possível especular que as críticas mais impertinentes que recebeu e as incompreensões que provocou possam advir da ignorância em relação ao entendimento que Arendt possuía da

---

<sup>2</sup> Carta nº 183, de 7 de abril de 1956, encontrada na Correspondência entre Hannah Arendt e Karl Jaspers (Arendt; Jaspers, 1992, p. 283).

própria filosofia política<sup>3</sup>. Arendt critica a filosofia política que desde Platão busca um lugar seguro para a imprevisibilidade própria da ação humana, que não reconhece a pluralidade e a capacidade humana de iniciar algo novo na continuidade do tempo e, por isso, não entende a política como o espaço *entre-os-homens*. A atividade da ação não fornece nenhuma certeza nem garantia. O mínimo de estabilidade é fornecido pela promessa e pelo perdão; promessa travada entre aqueles que participam da ação; perdão, quando o prometido não foi possível realizar. No texto *Filosofia e política*, Arendt esclarece que “foi a filosofia, a preocupação com a verdade independente dos assuntos humanos, que afastou seus adeptos da polis, tornando-os desajustados” (Arendt, 1993b, p. 94). A tradição da filosofia política, que vai de Platão até Marx, tenta repetidamente apresentar um plano teórico que pudesse orientar a ação humana. Não por acaso compreende política como governo (Arendt, 1993b, p. 114), em que alguns poucos têm o mando e a maioria deve obediência. No texto *A tradição e a época moderna*, contido no livro *Entre o passado e o futuro*, Arendt explica que:

A Filosofia Política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte dos filósofos, e o subsequente retorno deste [sic] para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia, para poder “realizá-la na política”. [...] Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensa-

---

<sup>3</sup> Verificar os textos de Arendt: “Filosofia e política”, “Só permanece a língua materna”, “O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu”, contidos no livro *A dignidade da política* (1993). A entrevista “Só permanece a língua materna” também está publicado em *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo* (2008) com o título “O que resta? Resta a língua”: uma conversa com Günter Gaus”. Verificar igualmente o texto “A tradição e a época moderna”, contido no livro *Entre o passado e o futuro* (1992).

mento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado (Arendt, 1992, p. 44/52).

Arendt compreende a política como espaço *entre-os-homens*, como espaço da pluralidade; espaço onde os seres humanos aparecem uns aos outros quando agem e discursam; espaço onde a pluralidade humana encontra significação e a liberdade lugar. Arendt é taxada de utópica ao ir às origens das atividades da condição humana e chegar à Grécia antiga e a delimitação dos domínios público e privado. É criticada por sua compreensão de política, dizem ser irrealizável e não servir para nada, isto porque valoriza a atividade da ação; a ação não produz nada material como o faz o operário da fábrica; não permite mando e obediência como é o caso do lar em que há hierarquia. A incompreensão encontra-se na concepção de filosofia política adotada, no desejo de solidez e na incredulidade em relação à capacidade de ação inerente aos seres humanos na qual só há possibilidades. Para Arendt o significado da política é a liberdade<sup>4</sup>. Esta, porém, só pode ser esperada como se espera por milagres, isto é, sem certezas, sem saber se as consequências das ações livres serão boas ou terríveis. É apenas uma aposta na manutenção do mundo e na responsabilidade por ele. O preço pago pela liberdade é a imprevisibilidade, a incerteza, mas parece que continua a ser a opção mais indicada frente à dominação. Em “Será que a política ainda tem de algum modo um sentido?” – publicado inicialmente no Brasil no livro *A dignidade da política* e, posteriormente, no livro *Que é política* – Arendt argumenta:

Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço, e em nenhum outro, temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditamos [religiosamente] em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o impro-

---

<sup>4</sup> Sobre o conceito de liberdade em Arendt verificar os importantes livros de Sônia Schio (2006) e Francisco Xarão (2000). Sobre o sentido da política em Arendt, verificar o livro de Iltomar Siviero (2008).

vável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não (Arendt, 1993b, p. 122).

Arendt estabelece distinções<sup>5</sup>, busca as origens<sup>6</sup> sem saudosismos improdutivos; a narrativa é seu estilo mais caro. Arendt quer examinar o presente, o mundo do qual faz parte e pelo qual se sente responsável; no entanto, não descarta o passado, pois este pode iluminar o presente. Ela não pode ser enquadrada em molduras<sup>7</sup>, não pertence a esta ou aquela corrente de pensamento, não se ajusta aos padrões comuns da ortodoxia filosófica. Arendt não tem receio de examinar e reexaminar, de perceber as várias derivações de uma mesma questão<sup>8</sup>, de erguer perguntas, de ir além das polarizações, de pensar por ela mesma. Ela não quer ditar teorias, construir escola ou dizer o que se deve fazer (Arendt, 2010a, p. 132); não lhe cabe a figura arrogante do filósofo que profere verdades ou do doutrinador que prescreve ações. Talvez disto derive o brilhantismo, não só de *A condição humana*, mas dos demais escritos de Arendt. Arendt ousa ir além da segurança do lugar comum. Não por acaso, *A condição humana* foi escolhida e classificada no 5º lugar dos *100 Livros do Século* segundo o jornal parisiense *Le Monde*. Com certeza Arendt não teria se preocupado

---

<sup>5</sup> O exemplo disto pode ser visto nas atividades da vida ativa – trabalho, obra, ação –, cada uma delas é analisada e reconstruída por meio de uma análise histórica que as distingue e que, ao mesmo tempo, as une. Outro exemplo é distinção entre liberdade e libertação contidas no livro *Da revolução* (1990).

<sup>6</sup> Arendt, além de filosofia, estudou filologia e estava apta a buscar as origens dos termos e dos conceitos. Deste modo, recorrer ao mundo grego antigo não é pregar o retorno helênico, não se trata de grecomania, como foi tão bem pontuado por Jacques Taminioux (2002; 2008).

<sup>7</sup> Verificar a resposta de Arendt quando é perguntada se é conservadora ou liberal na transcrição do debate ocorrido entre Arendt e vários intelectuais num Colóquio em Toronto em 1972 intitulado “Sobre Hannah Arendt” (Arendt, 2010a, p. 156-157).

<sup>8</sup> O exemplo disto pode ser percebido na análise do conceito Vida Ativa, como foi compreendido pelos gregos, pelos romanos, pelos medievais, etc. e como se fixou.

com isso, pois fama não era o que buscava no mundo. Não por acaso, seu pensamento permanece vivo e a provocar o seu leitor. Arendt quer compreender (1993b, p. 39-53); em *A condição humana* quer compreender o que estamos fazendo no mundo.

### ***A condição humana e seus propósitos***

A riqueza da reflexão exposta em *A condição humana* e, igualmente, os desafios da apreensão dos objetivos do escrito de Arendt são evidenciados a partir do prólogo. No entanto, o prólogo parece deslocado da estrutura e dos conceitos apresentados nos capítulos que o seguem e o leitor é levado a se perguntar: o que Arendt almeja realizar em *A condição humana*? Qual é o pano de fundo das suas indagações? Quais são suas motivações? Qual propósito estabelece? Qual é o tema a guiar sua reflexão? Qual o método que orienta a elaboração do escrito? Qual a ligação com a obra completa de Arendt? O que a obra pode ainda dizer? Estas são as perguntas que se aspira esclarecer daqui adiante.

Aparentemente há uma fragilidade na estrutura proposta por Arendt em *A condição humana*. Parece que falta continuidade entre o prólogo e os capítulos – I A condição humana, II Os domínios público e privado, III Trabalho, IV Obra; V Ação – e entre aqueles e o capítulo final, que estabelece uma crítica à era moderna e à alienação – VI Vita activa e a era moderna. Arendt não é obtusa, seu propósito não é escrever um tratado de filosofia política que glorifique a ação, mas estabelecer distinções, a partir do mundo pensá-lo<sup>9</sup>. “Não acredito que possa existir nenhum processo de

---

<sup>9</sup> Quando Arendt escreveu *A condição humana* não era definitivo para ela o lugar do pensar na atividade política, ainda estava muito influenciada por Heidegger e o curso sobre o *Sofista*; ao final da obra ela (Arendt, 2010b, p. 406) aponta para a atividade do pensar; era necessário o segundo livro sobre a Condição humana; é em *A vida do espírito* (1995) que isto ficará claro, isto é, que o pensamento é experiência de pura atividade, pensar não é agir, mas é atividade. Verificar os textos “O que resta? Resta a língua’: uma conversa com Günter Gaus”, no livro *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (2008), e “Sobre Hannah Arendt” (2010a).

pensamento sem experiências pessoais. Todo pensamento é um pensamento posterior, isto é, uma reflexão sobre algum fato ou assunto (Arendt, 2008, p. 50). Deste modo, aquilo que parece à primeira vista carente de uma linha de continuidade é, com certeza, um esplêndido exercício de reflexão; reflexão sem guias a orientar previamente o ponto de chegada, reflexão livre, reflexão radical que permite olhares diversos. O maior desafio e também o mais encantador de *A condição humana* é a possibilidade de ir e vir por suas páginas repetidamente, em momentos distintos, e ainda assim se surpreender.

Arendt remete o leitor a dois eventos de grande relevância: o lançamento do *Satélite Sputnik* na órbita terrestre pelos Russos em 1957 e o advento da automação. O primeiro revela de imediato o alto desenvolvimento da técnica e da ciência<sup>10</sup>. A Terra – natureza – não é mais o limite. O ser humano, capaz de criar um mundo artificial de coisas mundanas, rompe definitivamente o laço com a natureza e a própria vida pode ser criada artificialmente. Isto é significativo no contexto pós Segunda Grande Guerra e em plena Guerra Fria, uma vez que a destruição total da vida orgânica na Terra configura-se como plenamente realizável. Tal perspectiva foi confirmada aos homens e mulheres que habitam o mundo após a demonstração real da capacidade de destruição de toda a vida no planeta – bombas atômicas lançadas nos dias 6 e 9 de agosto de 1945 sob as cidades japonesas de Hiroshima e Nagasaki. A partir da consciência do poder das armas atômicas, gesta-se um grande temor, que passa a ser a base para a tomada de decisões em todos os âmbitos, ou seja, pesa drasticamente na vida das pessoas e nos vários Estados-nacionais. O satélite lançado, que nada mais é do que uma obra humana, trouxe esperança: talvez se pudesse encontrar no universo uma nova morada para o ser humano e fosse possível recriar a própria vida sob meios não naturais. Todavia, a partir de

---

<sup>10</sup> Verificar o texto “A conquista do espaço e a estatura humana” contido no livro *Entre o passado e o futuro* (1992).

uma análise mais aprofundada, a possibilidade de evadir a Terra por meio de um objeto fabricado pelo ser humano evidencia a contraposição entre tecnologia e natureza. A natureza não reina absoluta e o ser humano não mais está submetido a ela, ao contrário assume o poder sobre a natureza. A pergunta que se coloca é: quais serão as consequências desse avanço tecnológico e do poder da ciência e da tecnologia? O que Arendt aponta criticamente é que a discussão não se limita à ciência, é uma discussão política, pois diz respeito a todas as pessoas; no entanto, a ciência se mostra inapta para discutir politicamente o que é capaz de produzir (Arendt, 2010, p. 4).

O segundo evento, o da automação, igualmente resultante do desenvolvimento da ciência e da técnica, se tornou a mais nova experiência da sociedade moderna e atingiu diretamente seu modo de produção. A automação de pronto assinala para a possibilidade de liberar, definitivamente, o ser humano das agruras do trabalho e da necessidade, libertação esta que se busca desde tempos antigos. Todavia, a sociedade em que se está inserido é constituída como a sociedade dos trabalhadores; a identidade que cada membro dela possui é a de trabalhador. Com a automação, o que seria deste indivíduo? Arendt (2010b, p. 5-6) assinala que não restaria nada, pois não haveria trabalho, o que representa uma grande contradição em uma sociedade de trabalhadores.

Assim, o temor de destruição da vida orgânica na Terra e o advento da automação fazem vir à tona outras questões, que vão além da técnica, da ciência ou da administração. Questões que envolvem o âmbito das decisões públicas, que dizem respeito ao mundo humano, mundo que se encontra diante de uma nova e desconhecida era. Trata-se, portanto, de decisões que dizem respeito às escolhas e ao destino da humanidade inteira. Tais decisões não dependem única e exclusivamente do conhecimento técnico ou da administração. Além disto, técnica e ciência se mostraram inábeis para a resolução de tais questões. Não se trata da arte de governar ou de como fazer alguma coisa, não é *techné* ou *poiéses*.

Não se trata de escolhas autocráticas ou de exclusividade dos políticos profissionais – governos etc. –, mas se refere ao domínio público, domínio em que todos os seres humanos estão implicados. Quando as questões e discussões dizem respeito a todos e ao destino da própria humanidade<sup>11</sup>, cada ser humano é igualmente capaz de apresentar seus pontos de vista e posicionamentos em meio aos demais, isto é, a discussão e a decisão se tornam políticas. Há, todavia, um problema: a era moderna, “que começa no século XVII e termina no limiar do século XX” (Arendt, 2010b, p. 7), subverteu a importância e a especificidade das atividades humanas e embaralhou a própria compreensão de cada uma das atividades: apenas uma delas reinou absoluta sobre as demais. É neste contexto que os temores e as novas experiências tornaram-se o pano de fundo político – porque dizem respeito ao mundo comum – que permite a Arendt estabelecer a necessidade de se reconsiderar a condição humana e as atividades humanas, descrevê-las e apresentar aquilo que é próprio de cada uma, no sentido de dirimir as confusões e imprecisões.

O prólogo expõe que o propósito de Arendt é provocar e animar a reflexão, suscitar perguntas, um pouco aos moldes daquele sujeito irritante – ele mesmo – que acompanha Sócrates quando ele abandona a *ágora* e retorna para casa, conforme descrito no *Hípias Maior* (Platão, 2007); o pensamento que volta para si mesmo para ruminar o próprio mundo e as experiências vividas nele, do qual retirou o material do pensamento. Arendt se propõe a realizar um exercício de pensamento<sup>12</sup> em um mundo habitado por seres humanos que carecem de ação, reflexão e compreensão, pois estão absortos – alienadas<sup>13</sup> – em si mesmos e nos processos biológicos de produção e consumo. No texto “O conceito de história:

---

<sup>11</sup> Sobre o tema verificar o livro de Odílio Alves Aguiar (2009).

<sup>12</sup> Para aprofundar a discussão verificar o excelente livro de Bethania Assy (2015).

<sup>13</sup> Verificar o livro de Rodrigo Ribeiro Alves Neto (2009), que tratou com maestria da alienação do mundo em Arendt.

antigo e moderno”, contido no livro *Entre o passado e o futuro*, Arendt explica:

A época moderna, com sua crescente alienação do mundo, conduziu a uma situação em que o homem, onde quer que vá, encontre apenas a si mesmo. [...] Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relaciona e separa, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. Pois uma sociedade de massa nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas perdem o mundo outrora comum a todos eles (Arendt, 1992, p. 126).

Em *A condição humana* Arendt apresenta criticamente o ser humano que se perdeu na urgência metabólica da garantia da própria vida dia após dia<sup>14</sup>. Um ser humano que faz prevalecer no mundo público seus interesses privados, que não se preocupa com a permanência do mundo<sup>15</sup> enquanto marco civilizatório, que abandona o mundo e fecha-se em si mesmo: um ser humano em completa solidão. O eu – *self* – de *A condição humana* está absorto em si mesmo e apartado do mundo. Este ser humano não compreende que o que há de comum entre os homens é o mundo e não suas necessidades. Em entrevista a Günter Gaus, Arendt esclarece:

[...] no trabalho e no consumo, o homem é totalmente lançado de volta para si mesmo. [...] Para o biológico e para si mesmo. E aí você tem o vínculo com a solidão. No processo de trabalho surge uma solidão peculiar. [...] essa solidão consiste em ser lançado de volta para si mesmo, um estado de coisas em que, por assim dizer, o consumo ocupa o lugar de todas as atividades realmente relacionais (Arendt, 2008, p. 50).

---

<sup>14</sup> O livro de Adriano Correia (2014) discute com profundidade essas questões.

<sup>15</sup> Verificar o texto de Arendt “A crise na educação” contido no livro *Entre o passado e o futuro* (1992). O livro de Vanessa Sievers de Almeida (2011) trata com rigor dos conceitos de Arendt.

Na primeira grande obra de Arendt (1997) – *Origens do Totalitarismo* – encontra-se a hipótese de que o totalitarismo teria origem na atomização, na superfluidade e no desenraizamento dos seres humanos. O homem na modernidade abandonou o domínio público do mundo em favor da valorização da interioridade, desviando-se da perspectiva política da sua condição humana. Em regimes totalitários, não há espaço para a atividade política, mas somente para a submissão absoluta. Desta forma, qualquer ação deveria ser aniquilada, pois só existia espaço para a obediência passiva. Homens e Mulheres, nesse contexto, perdem a capacidade de discernir, de saber quem são. O mundo lhes é roubado. Em *A condição humana* Arendt continua a tratar deste homem<sup>16</sup>.

O mundo<sup>17</sup> tem duplo aspecto, pois ao mesmo tempo em que une, também separa. Une os seres humanos em torno de um tema que lhes é comum. Separa-os sob outras duas perspectivas: os seres humanos entre si e o ser humano e os processos naturais. O mundo separa os seres humanos entre si ao estabelecer uma distância imprescindível entre cada um, a distância que preserva a singularidade, que os distingue mesmo quando estão no domínio público. O mundo também separa o ser humano dos inevitáveis processos naturais de metabolismo e morte. O ser humano não se reduz à natureza, é *animal laborans*, ao mesmo tempo em que é *homo faber*, homem que fabrica e cria o mundo artificial de coisas que serve de morada, cria civilização. Ainda assim, o mundo – enquanto artifício humano – é feito de muitos seres singulares e une novamente esses singulares quando eles se mostram aos demais por meio da ação e do discurso; além de *animal laborans* e *homo faber* somos homens e mulheres de ação e discurso. Outro aspecto torna-se importante: a revelação do “quem” cada um é somente é possível pela a ação; assim, sem o mundo não haveria revelação do próprio eu, da identidade própria de cada um, da

---

<sup>16</sup> André Duarte (2002) apresenta importante reflexão sobre esta temática.

<sup>17</sup> Verificar o livro de Fábio Abreu Passos (2014).

singularidade. “O mundo não é a mesma coisa que as pessoas que o habitam. O mundo está entre as pessoas [...]” (Arendt, 1991, p. 12-13). A política tem caráter de revelação; deste modo, o capítulo V Ação de *A condição humana* começa com uma seção sobre a revelação do agente no discurso e na ação. A disposição de mostrar-se é possível pela ação compartilhada de uma pluralidade de seres humanos. Sem a pluralidade não haveria o reconhecimento da personalidade de cada indivíduo. O contexto do reconhecimento é o domínio público.

Em carta a Jaspers<sup>18</sup>, Arendt confessa que ela mesma acabara de apreender a amar o mundo. “Comecei tão tarde, há apenas alguns anos, a amar verdadeiramente o mundo [...] Por gratidão, desejaria chamar ao meu livro de teoria política “*Amor Mundi*” (Arendt; Jaspers, 1992, p. 264). Talvez por isso Arendt tenha se interessado tanto por compreender o mundo ou, talvez, por compreendê-lo tenha aprendido a amá-lo. As duas alternativas podem ser válidas; todavia, o interessante é que Arendt tenha ofertado tantos escritos sobre o mundo e sobre o amor pelo mundo<sup>19</sup>. No *Diário Filosófico*, nota 55 do caderno XXI, datada de julho de 1955, Arendt escrevia:

*Amor mundi*: trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal tan pronto como los hombres están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, basta la pura pluralidad (El puro entre) (Arendt, 2006, p. 524).

Para Arendt, aquele que se perde nos processos metabólicos perde simultaneamente a ligação com o mundo e com a pluralidade humana. A pluralidade é fundamental para Arendt. Ainda no *Diário Filosófico*, na nota 1 do caderno IV, que data de maio de 1951, Arendt, ao fazer referência à sociedade de trabalhadores de

---

<sup>18</sup> Carta nº 169, de 6 de agosto de 1955, encontrada na Correspondência entre Hannah Arendt e Karl Jaspers (Arendt; Jaspers, 1992, p. 264).

<sup>19</sup> Para a biógrafa definitiva de Arendt, Elisabeth Young-Bruehl (1997), o tema unificador da obra completa de Arendt é o *amor mundi*.

Marx, diz “[...] la sociedad no es más que la pluralidad, ordenada y organizada en cada caso de forma distinta. Desde Platón (hasta Heidegger) esta pluralidad es un obstáculo en el camino del hombre [...]” (Arendt, 2006, p. 79). O primeiro modo de pluralidade se encontra na ação quando se está com os demais: somos eu e os outros. Este eu é aquele que aparece no mundo mostrando-se como único, singular. Pode aparecer porque não se perdeu do mundo e não se reduziu a mero *animal laborans*. O segundo modo de pluralidade é quando se está consigo-mesmo; existe o eu e eu mesmo, trata-se do eu-comigo-mesmo das atividades da vida contemplativa<sup>20</sup>. Embora este segundo modo de pluralidade seja fundamental, a única morada do ser humano é o mundo comum compartilhado por uma pluralidade de seres humanos. Para Arendt (2010b, p. 219), a pluralidade é a condição básica e a razão de ser da ação e do discurso. “[...] ‘por que há os homens e não o Homem?’; Kant teria respondido: a fim de que possam falar uns aos outros” (Arendt, 1993a, p. 54). Assim, a ausência de pensamento e de ação, este apartar-se de si mesmo e do próprio mundo, compõe as motivações apresentadas por Arendt à necessidade de se reconsiderar as atividades da condição humana sob nova perspectiva.

Paul Ricœur assinala que *A Condição humana* constitui-se como um livro de resistência e de reconstrução. “A possibilidade do

---

<sup>20</sup> Há uma diferença entre o *ego pensante – self* – e o *eu – self* – que coabita todo ser humano que pensa –, o ser humano que é do mundo. O *eu* corresponde à mundanidade, uma vez que diz respeito ao conhecimento necessário para se lidar com as coisas do mundo, ou seja, o *eu* se envolve e se preocupa com os meios necessários para se viver no mundo. Além disso, o *eu* corresponde à individualização, à singularidade, àquilo que diferencia um ser humano do outro em um mundo de aparência, onde há outros seres singulares – o *eu* participa do mundo de aparência. O *ego pensante – self* – não possui qualquer impulso próprio para se mostrar em um mundo de aparências – fenomênico –, o impulso de se mostrar decorre do fato de o ser humano ser do mundo, de o mundo ser a sua morada. Do ponto de vista do mundo da aparência, ele é oculto, invisível. Verificar *A vida do espírito* (Arendt, 1995, p. 126).

mundo não-totalitário deve ser buscada nos recursos de resistência e de renascimento contidos na própria condição humana” (Ricoeur, 1983, p. 14; tradução livre). Resistência aos horrores descritos em *Origens do totalitarismo*, resistência ao total colapso da humanidade. É preciso reconsiderar as atividades humanas para que, ao reconhecer devidamente cada uma delas, seja possível resistir à dominação, principalmente ao se reconhecer a possibilidade de ação, resistir à submissão às condições naturais de existência ou a algum poder arbitrário. A partir disto, reconstruir a dignidade da política e do próprio ser humano como aquele de age e discursar em meio à pluralidade de seres hábeis em agir e discursar. Nas palavras de Arendt:

O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É óbvio que isso é um assunto do pensamento, e a ausência de pensamento [thoughtlessness] – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo. “O que estamos fazendo” é, na verdade, o tema central deste livro. [...] o propósito final da análise histórica é o de rastrear até sua origem a moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [self], a fim de chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, como esta se desenvolveu e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e ainda desconhecida. (Arendt, 2010b, p. 6-7).

Mesmo que o prólogo do livro *A condição humana* atenda ao seu fim, isto é, delimitar o tema geral – o que estamos fazendo –, apresentar os objetivos – provocar e animar a reflexão, rastrear a origem da moderna alienação do mundo, reconsiderar a condição humana ao apresentar as atividades humanas elementares –, demarcar o método – análise histórica –, ainda assim, é possível encontrar, em outros escritos da autora e em correspondências trocadas, distintos elementos sobre o que Arendt se propõe a

realizar. Jaspers (Arendt; Jaspers, 1992, p. 407), após realizar a leitura da obra *Vita activa: oder von tätiger Leben* (edição alemã de *A condição humana*), em carta de 1º de dezembro de 1960, assinala à Arendt que o que ela havia estabelecido no prólogo como seu pano de fundo – o que estamos fazendo no mundo – não é retomado explicitamente em lugar algum do livro, mas percorre-o do começo ao fim e é justamente isto que o fascinou no livro. A análise de Jaspers mostra que os objetivos de Arendt são complexos. Isso, no entanto, não significa, de modo algum, qualquer tipo de desmerecimento a obra; ao contrário, confirma a profundidade do propósito de Arendt, o que leva à hipótese da relevância de se alinhar *A condição humana* com outras obras de Arendt.

No projeto encaminhado por Arendt à Fundação Rockefeller – em que buscava recursos para a elaboração de um livro de introdução à política, mais ou menos nos moldes da *Introdução ao pensamento filosófico* de Jaspers – pode-se encontrar uma descrição bem mais pontual do propósito do livro *A condição humana*: o livro trata de observações preliminares, prolegômenos. E, sem dúvida, esta é a perspectiva mais acertada do ponto de vista das obras completas de Arendt.

[...] a atividade política humana central é a ação; mas para se chegar a uma compreensão adequada da natureza da ação, mostrou-se necessário separar ação conceitualmente de outras atividades humanas, com as quais é confundida em geral, tais como trabalho [*sic*] e obra [*sic*]. Por isso, escrevi primeiro o livro que apareceu em 1958 com o título *The human condition*; ele trata de três importantes atividades humanas: trabalho [*sic*], obra [*sic*] e ação, em perspectiva histórica. Devia chamar-se *Vita Activa*. Na verdade, é uma espécie de prolegômenos de um livro que tenciono escrever agora [Introdução à política]. Ele (isto é, o novo livro) continuará onde o outro livro termina. Em termos de atividades humanas, dirá respeito exclusivamente a ação e pensamento (Arendt, 2002, p. 197-198).

O fio que Arendt adota para conduzi-la na investigação é a análise histórica, pois não quer que lhe escape nada. Expõe que o

propósito último do livro é realizar uma investigação histórica da origem da moderna alienação. Arendt entende que a história<sup>21</sup> é uma narrativa que perpassa o tempo passado, presente e pode apresentar uma possível significação futura. A narração é a memória das ações realizadas, ações que enquanto em execução não se revelam, pois a revelação depende do espectador atento que pode contar o que sucedeu – após ter sucedido – perpetuando, deste modo, os atos e as palavras. Assim, as obras e os conceitos de Arendt sugerem os tempos passado, presente, futuro: *Origens do totalitarismo* remete ao passado, pergunta-se o que fizemos; *A condição humana*, ao presente, pergunta-se o que estamos fazendo; *A vida do espírito*, ao futuro, o que é possível fazer. Um dos livros que Arendt organizou com questões eminentemente políticas recebe o título *Entre o passado e o futuro*, isto é, um título que explicita que se trata de questões presentes. Quanto aos termos usados por Arendt, pode-se estabelecer as relações a seguir: o pensar remete ao presente, o que se sucede; a vontade, ao futuro, o que se almeja, o que se quer; o julgar, ao passado, pois se julga o que já aconteceu. O trabalho remete ao passado, o campo do necessário onde não há escolha; a obra, ao presente, ao que está materializado e fornece as condições para a ação; a ação, ao futuro, pois tudo poderia ser de outra maneira, não há certeza.

Arendt compreende que se deve examinar todos os pressupostos e em qualquer caso pensar criticamente<sup>22</sup>. A análise conceitual lhe causava apreço, queria compreender de onde derivavam os conceitos e investigava para isto a origem linguística. Interessava-se pelos variados usos dos conceitos, como se desenvolveram, onde e de que modo se confundiram e se recriaram. No entanto, apenas o conceito não lhe era suficiente, também observava os feitos ou mafeitos dos seres humanos; por isso, os acontecimentos presen-

---

<sup>21</sup> Verificar o texto “O conceito de história – antigo e moderno”, contido no livro *Entre o passado e o futuro* (1992).

<sup>22</sup> Palavra que Arendt não aprecia usar, para não ser confundida com os teóricos da Escola de Frankfurt (Arendt, 2010a, p. 131).

tes e passados – a história da humanidade – lhe interessavam tanto; seus escritos estão inundados deles. Tais elementos que compõem o estilo da escrita de Arendt ou seu método permitem a muitos considerarem *A condição humana* uma fenomenologia das atividades humanas.

Sem dúvida, Arendt apresenta em *A condição humana* três atividades humanas básicas. O trabalho corresponde ao metabolismo, à vida biológica, à necessidade, trata-se do *animal laborans*. A obra corresponde à capacidade de criar artefatos e com eles dar permanência ao mundo, trata-se do *homo faber* que com suas mãos fabrica o artifício humano que diz respeito ao campo da utilidade. Arendt faz um diagnóstico da sociedade de trabalhadores e aponta criticamente para a falsa dignidade que ela possui, uma dignidade farsa, pois este trabalhador foi reduzido a mero produtor e consumidor voraz, cujo único propósito é consumir objetos de uso que rapidamente se deterioram. O preço pago por isto é a ruína do mundo, o artifício humano que traria durabilidade para o mundo não tem mais duração: vive-se na sociedade do descartável, descarta-se inclusive pessoas. Nem o tempo tem mais duração, o tempo é acelerado, é rápido. Como esta sociedade do tempo rápido e do consumo do descartável teria tempo para a política, uma vez que a política despende tempo de aparecimento, de apresentação, de ouvir o outro, de elaborar e reelaborar, em conjunto com outros, entre os outros. A ação corresponde à pluralidade humana, à atividade em que a singularidade e a distinção são garantidas. Todavia, não é possível reduzir o livro a uma descrição das atividades e a uma crítica das confusões que tais atividades sofreram. Arendt faz um diagnóstico abrangente da era moderna e a total alienação dos seres humanos, ao mesmo tempo em que apresenta a possibilidade de redenção pela ação. Arendt, ao descrever a atividade da ação, pontua que a política não corresponde a um fazer ou produzir, como é o caso do *homo faber*. Através disto ela critica a tradição da filosofia política como nenhum outro filósofo chegou a fazê-lo; uma tradição que ainda busca princípios abso-

lutos e verdades, que mira a política a partir do ponto de vista da contemplação, desvinculada da ação. Além disto, Arendt não descreve a ação como um utópico campo onde reina a bondade e acertos; o caráter imprevisível e a liberdade presentes na ação podem gerar perigos, não há garantias de que os resultados da ação serão benéficos. Mesmo que a ação não possa fornecer certezas, há possibilidade do milagre em cada nova ação empreendida no mundo, pois cada ser humano nasce para começar, para trazer a novidade, para surpreender. Quem duvida disso?

### **Relevância à guisa de considerações finais**

Não existe em Arendt qualquer plano de construção de sistema; contudo, pode-se aludir que reflexões suscitadas e enfrentadas em uma obra levam a outras questões. Deste modo, é possível estabelecer certas ligações ou mesmo complementaridades entre os vários escritos de Arendt. É neste sentido que se propôs alinhar os conceitos de *A condição humana* com outros escritos de Arendt, principalmente a partir da crítica que ela dirige à tradição do pensamento político. Caso seja possível estabelecer um objetivo comum, um fio de ligação, entre as obras completas de Arendt, este pode ser pronunciado como a busca da dignidade da política. Arendt busca a dignidade da política ao perguntar pelo seu sentido apesar das impropriedades, malfeitos, horrores que fomos capazes de produzir enquanto seres humanos que habitam este planeta. Tem a política ainda algum sentido, apesar da radicalidade do mal que se cometeu quando o próprio ser humano foi tornado supérfluo enquanto ser humano, quando retirou-se dele a imprevisibilidade, a espontaneidade? Essas mazelas Arendt discutiu em 1951, em *Origens do totalitarismo* (1997), apresentou respostas à pergunta: o que fizemos no mundo? Pergunta retomada e ampliada, em 1963, em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1999). A dignidade da política se encontra na atividade da ação, na liberdade própria a ela, na possibilidade da novidade, do começo, ligada à natalidade. Neste sentido, *A condi-*

*ção humana* oferece-se como fundamental, pois é nesta obra que Arendt revela a grandiosidade da ação diante das demais atividades – trabalho, obra. A ação é atividade independente, não se submete hierarquicamente às demais, nem às necessidades ou à utilidade. A política tem dignidade própria, uma vez que não é meio; constitui-se enquanto espaço *entre-os-homens* e garante a permanência do próprio mundo humano. Mas *A condição humana* não é um livro de filosofia política, é preparação – prolegômenos – para questões políticas que serão tratadas por Arendt em obras como *Entre o passado e futuro* (1992), *Da Revolução* (1990), *Sobre a violência* (1994), *Homens em tempos sombrios* (1991) e *Crises da República* (2004).

Como acima, o prólogo de *A condição humana* conduz ao esclarecimento que a questão principal – tema e propósito – de Arendt diz respeito à permanência ou não do mundo. Esta questão ainda traz inquietações, sua atualização repercute e mostra-se relevante. As mesmas perturbações – temores e experiências – que Arendt apresenta como comuns aos seus contemporâneos sobre a permanência da vida orgânica na Terra podem ser atualizadas e ampliadas: a vida orgânica na Terra será destruída? Sob quais condições e em que termos o cientista pode criar a vida? Que mundo será deixado para as futuras gerações? É possível encontrar formas menos predatórias de conviver com as outras espécies que também habitam o planeta ou o ser humano devastará tudo com sua insaciável voracidade? O respeito à dignidade da pessoa humana é um valor importante para conduzir a tomada de decisões? O ser humano quer participar das decisões que dizem respeito ao mundo comum ou preferem a alienação? Estas e muitas outras perguntas que podem ser formuladas pertencem ao campo da política e a resposta deve ser dada a partir do espaço público do mundo. A resposta só pode ser encontrada no espaço da política; a resposta é política, pois depende de todos, uma vez que implica todos. Apesar disto, não temos garantias de que qualquer ação será iniciada. Revelam-se a atualidade e a pertinência da pergunta principal de *A*

*condição humana* 60 anos após sua publicação: o que estamos fazendo no mundo?

No Brasil, são muitos os pesquisadores e as pesquisadoras que se dedicam à obra de Hannah Arendt. Tais pesquisas foram intensificadas nas últimas duas décadas, o que conduziu a obra completa de Arendt à grande relevância no cenário nacional. Destacam-se, entre tantos outros: Adriano Correia (UFG), Andre Duarte (UFPR), Bethania Assy (UERJ e PUC-Rio), Celso Lafer (USP), Claudia Perone Moisés (USP), Claudio Boeira Garcia (UNIJUÍ), Christina Miranda Ribas (UEPG), Edson Teles (UNIFESP), Eduardo Jardim (PUC-Rio), Fábio Abreu dos Passos (UFPI), Francisco Xarão (UNIFAL), Iltomar Siviero (IFIBE), José Luiz de Oliveira (UFSJ), José Sergio Fonseca de Carvalho (USP), Newton Bignotto (UFMG), Odílio Alves Aguiar (UFC), Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UniRio), Silvana Terezinha Winckler (Unochapecó), Sônia Maria Schio (UFPel), Maria Theresa Vaz Calvet de Magalhães (UFMG), Vanessa Sievers de Almeida (UFBA).

Celso Lafer foi o grande responsável pela introdução dos escritos de Arendt no país. Conseguiu autorização da própria Arendt para a publicação, em 1972, por sugestão dela, da obra *Entre o passado e futuro* e a esta se seguiu várias outras. Hoje, grande parte das obras de Arendt encontra-se traduzida e publicada em língua portuguesa, com exceção de artigos, correspondências e outros escritos que não foram publicados pela própria Arendt, mas compõe seu espólio. Adriano Correia pertence à geração de pesquisadores de Arendt que sucedeu a Celso Lafer. Sua pesquisa iniciou na década de 1990 e constitui-se uma das grandes referências em Arendt no Brasil, principalmente após a revisão da tradução da obra *A condição humana*. A mudança mais pertinente foi a alteração dos termos labor e trabalho, proposta por Arendt como trabalho e obra, uma vez que há uma distinção clara entre estes termos. A necessidade desta alteração havia sido pontuada e repetida por Teresa Calvet Magalhães (2002, p. 10-11) desde a primeira edição de *A condição humana* no Brasil, por isso a relevância da

revisão da tradução. A apresentação redigida por Correia (2010, p. XIII-XLIV) a revisão deve ser incluída como bibliografia básica para o estudo de *A condição humana*.

O incremento das gerações de pesquisadores da obra de Arendt no Brasil continua a passos largos e inúmeras são as dissertações, teses, e mesmo trabalhos de conclusão de cursos defendidos nas últimas duas décadas, tendo Arendt como referência principal. Mesmo que não exista uma estatística sobre o assunto, é possível asseverar pela observação e experiência docente que o interesse dos estudantes e pesquisadores se multiplica. Inúmeros eventos acadêmicos<sup>23</sup> com o objetivo de disseminar a produção acadêmica sobre Arendt acontecem todos os anos nas universidades brasileiras, todos com um público significativo, composto por representantes de variadas áreas do conhecimento, e produção qualificada. Não porque Arendt seja mais uma autora “da moda”, mas porque seus escritos permanecem atuais e aludem reflexões e novas perguntas.

## Referências

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: UNIJUÍ, 2009.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor pelo mundo*. São Paulo: Cortez, 2011.

---

<sup>23</sup> Apenas para citar alguns: *Encontro Internacional Hannah Arendt*, está na 11ª edição, evento itinerante; *Ciclo Hannah Arendt* (UEL); *Encontro Hannah Arendt* (UVA); *Encontro Nacional de Filosofia Política Contemporânea*, está na 3ª edição e conta com inúmeros participantes que fundamentam suas pesquisas em Arendt; *Simpósio Hannah Arendt* (UFSC); *Colóquio Hannah Arendt* (USP).

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva; Instituto Norberto Bobbio, 2015.

ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Trad. Georges Fradier. Paris: Calmann-Lévy, 1983.

ARENDT, Hannah. *Da revolução*. 2. ed. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Editora Ática; Brasília: UnB, 1990.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 3. ed. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1992.

ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b.

ARENDT, Hannah. *La condicion humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós, 1993c.

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches, César Augusto R. de Almeida e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: anti-emitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *O que é política?* 3. ed. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARENDT, Hannah. *Diário filosófico: 1950-1973*. Barcelona: Herder, 2006.

ARENDT, Hannah. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Ensaios (1930-1954). Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. Trad. Adriano Correia. *Revista inquietude*. Goiânia, v. 1, n. 2, ago.-dez, 2010a, p. 123-163.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Trad. Roberto Raposo. Revisão e Apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 13. ed. rev. Revisão de Tradução Adriano Correia, Introdução de Margaret Canovan. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Hannah Arendt – Karl Jaspers: Correspondence 1926-1969*. Ed. Lotte Kohler and Hans Saner. Transl. from German Robert and Rita Kimber. San Diego; New York; London: Harvest Book, 1992.

CANOVAN, Margaret. Introdução. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 13. ed. rev. Revisão de Tradução Adriano Correia, introdução de Margaret Canovan. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. LI-LXVII.

CORREIA, Adriano. Apresentação à nova edição brasileira de *A condição humana*. In: ARENDT, H. *A condição humana*. 11. ed. Trad. Roberto Raposo. Revisão e Apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. XIII-XLIV.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano. (Org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense, 2002. p. 55-78.

LAFER, Celso. A política e a condição humana (Posfácio). In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981. p. 340-351.

MAGALHÃES, Teresa Calvet de. Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade de querer. In: CORREIA, Adriano. (Org.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense, 2002. p. 10-31.

PASSOS, Fábio Abreu. *O conceito de mundo em Hannah Arendt: para uma nova filosofia política*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

PLATÃO. *Diálogos II: Górgias, Eutidemo, Hípias Maior, Hípias Menor*. São Paulo; Bauru: Edipro, 2007.

RICCEUR, Paul. In: ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Trad. Georges Fradier. Paris: Calmann-Lévy, 1983. p. 5-32.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Caxias do Sul: EdUCS, 2006.

SIVIERO, Iltomar. *Sentido da política: estudo em Hannah Arendt*. Passo Fundo: IFIBE, 2008.

TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome. In: VILLA, Dana. *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2002. p. 165-177.

TAMINIAUX, Jacques. ¿'Performatividad' y 'grecomanía'? In: BIRULÉS, Fina et al. *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. Madrid: Sequitur, 2008. p. 84-98.

XARÃO, Francisco. *Política e liberdade em Hannah Arendt: ensaio sobre a reconsideração da vita activa*. Ijuí: UNIJUÍ, 2000.

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

Artigo recebido em 2/05/2018, aprovado em 16/05/2018

**POR UM PENSAMENTO POLÍTICO-FILOSÓFICO:  
ORIGINALIDADE E CONTEMPORANEIDADE  
DA OBRA *A CONDIÇÃO HUMANA***

**[FOR A POLITICAL-PHILOSOPHICAL THOUGHT:  
ORIGINALITY AND CONTEMPORANEITY  
IN *THE HUMAN CONDITION*]**

**Rodrigo Ribeiro Alves Neto**

Professor Associado do Departamento de Filosofia da  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14165>

Natal, v. 25, n. 48  
Set.-Dez. 2018, p. 59-86

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** O artigo analisa a originalidade e a contemporaneidade das elaborações reflexivas da obra *A Condição Humana*. A contemporaneidade dessa obra não resulta da harmonização entre pensamento e atualidade, mas do diagnóstico crítico de que a terrível novidade do totalitarismo rompeu com as continuidades históricas, trazendo à tona uma crise radical da civilização ocidental que exige repensarmos nossas pressuposições e significações tradicionais. A originalidade que busca por outro começo do pensamento diante do fim da tradição reside no entrecruzamento de filosofia e política, tendo em vista elaborar em termos filosóficos a existência pública e ativa dos homens como singularidades plurais, superando o tradicional desprezo dos filósofos pelo mundo comum e humano e problematizando a despolitização liberal das atuais democracias formais que atrofiam a esfera política da ação e do discurso.

**Palavras-chave:** Filosofia; Política; Totalitarismo; Mundo; Ação.

**Abstract:** The article analyzes the originality and contemporaneity of the reflective elaborations in *The Human Condition*. The contemporaneity of this work does not result from the harmonization of thought and actuality, but from the critical diagnosis that the terrible novelty of totalitarianism has broken with historical continuities, bringing to the surface a radical crisis of Western civilization that requires us to rethink our traditional concepts and meanings without presuppositions. The originality that seeks another beginning of thought before the end of tradition intersects philosophy and politics with the object to elaborate, in philosophical terms, the public and active existence of men as plural singularities, refusing the traditional contempt of philosophers for the common human world and problematizing the liberal depoliticization of current formal democracies that atrophy the political sphere of action and discourse.

**Keywords:** Philosophy; Politics; Totalitarianism; World; Action.

Ao completar sessenta anos da publicação de sua 1ª edição, a obra *A Condição Humana* conserva a originalidade de suas elaborações reflexivas, contribuindo de modo relevante para analisarmos, em termos político-filosóficos, o significado do mundo público em suas determinações democráticas constitutivas e a importância do pertencimento ativo (prático-produtivo) dos homens a um mundo humano, um “mundo de homens e de coisas feitas pelos homens” (Arendt, 2010, p. 26). Essa obra conserva a contemporaneidade de seu diagnóstico crítico na medida em que se mantém iluminando a “alienação do mundo” (*world alienation*) como a base sobre a qual se encontram assentadas nossas mais recentes experiências políticas, seja a novidade do “puro horror” (Arendt, 1993, p. 88) da destruição totalitária do mundo comum e humano, seja a hegemônica despolitização liberal e a aguda contração da esfera política nas atuais democracias formais de massa e mercado<sup>1</sup>.

Entretanto, o alcance dessa “originalidade” e o sentido dessa “contemporaneidade” não se deixam apreender a partir do uso corrente de tais termos e de nossa representação habitual do tempo como transitoriedade homogênea de um fluxo contínuo, unidirecional e exterior de instantes sucessivos, justapostos e descartáveis. A crescente fusão de “originalidade” e “contemporaneidade” com variação, inovação, simultaneidade, instantaneidade e velocidade promove hoje uma profusão de “novidades” diversificadas para o consumo diário e uma exigência de “atualidade” em um ritmo cada vez mais acelerado. Na ansiedade incessante de preencher o vazio deixado por um tempo em fuga constante, o

---

<sup>1</sup> Como afirma Arendt (2007, p. 84): “Entre as características dessa época ainda vivas e presentes em nosso próprio mundo, é proeminente a alienação do homem frente ao mundo, já mencionada anteriormente, e tão difícil de perceber como estado básico de toda a nossa vida porque dela e, pelo menos em parte, de seu desespero, surgiu a tremenda estrutura do edifício humano em que hoje vivemos e em cujo âmbito descobrimos até mesmo os meios de destruí-lo juntamente com todas as coisas não-produzidas-pelo-homem existentes sobre a Terra”.

frênético ativismo reivindica cada vez mais desempenho em menos tempo. Passa a imperar a contração do tempo e a dilatação do presente em uma velocidade que consome cada instante em seu caráter imediato.

A fixação no trânsito de um presente não se fixa em nada, pois apenas substitui a novidade do original pela originalidade do mais novo, em uma infundável multiplicidade quantitativa de conteúdos rapidamente obsoletos. Variação e velocidade, contudo, não tornam nossa experiência mais densa, pelo contrário, torna-a mais fluida e pobre, uma vez que nada dura no mundo o suficiente para que pudéssemos experimentar a qualidade de um tempo vivido como efetiva transformação. Para nossa perplexidade, essa fixação no trânsito do presente promove hoje muito mais indiferença, estagnação, previsibilidade, despolitização, rotina e ausência de significado. Esse tempo como onipresença de um movimento ininterrupto com fim em si mesmo nos insere sempre de novo em um presente autorreferente, um “presente monstro” (Hartog, 2014, p. 259), no qual somos muito mais passageiros alheios e expectadores despreocupados com o mundo e com o devir histórico do que atores ou agentes de mudanças. A reprodução da instantaneidade numa mobilidade voraz fortalece muito mais a manutenção de um presente em corriqueira mudança do que a capacidade inovadora da ação e o poder de significação e recordação do pensamento, encurtando nosso horizonte de expectativa e nossa disposição prática de discernir e decidir sobre o que há de ser conservado e o que há de ser modificado no presente. Nesse movimento constante, o passado não ensina e o futuro nada realiza, pois só o trânsito do presente se torna uma referência, embora vazia e em perpétua mudança.

Por esta via, a originalidade e a contemporaneidade da reflexão arendtiana não residem na consagração desse presente múltiplo, multidirecional, opaco, esvaziado, sem densidade e espessura, com relação ao qual assumimos uma relação cada vez mais extrínseca. Elas exprimem muito mais um diagnóstico crítico que revela uma

indiferença cada vez maior em face das contínuas mudanças e, simultaneamente, uma profunda incapacidade de promovê-las a partir de uma experiência intrínseca de transformação. Nunca antes o mundo e o tempo histórico foram tão flexíveis, marcados pela variação e pela velocidade de mutações, mas, ao mesmo tempo, nunca antes os homens se sentiram tão incapazes ou impotentes para mudar o mundo e a história que, no entanto, deve a sua existência a eles. Nossa incessante busca por originalidade e atualidade promove hoje uma evaporação da espessura temporal, instaurando uma aceleração instantânea que nos impede continuamente de habitar o tempo do pensamento, o tempo da história e o tempo da política.

Portanto, a originalidade da reflexão arendtiana reside em outra experiência temporal, pois exprime muito mais um retorno às fontes de significação de conceitos políticos e experiências históricas privilegiadas com o mundo público e humano – não apenas na pólis ateniense e na república romana, mas também nas revoluções modernas e na *Comuna* de Paris, na revolta de Praga e no sistema de conselhos, nos *Rätes* alemães e nos Sovietes, na desobediência civil e todos os movimentos e coletivos de atuação política nos quais o agonismo, o poder instituinte e a liberdade possam ser revitalizados e colocados em tensão com a representação política, pondo à prova a própria legitimidade do poder instituído. Como afirma Jerome Kohn (2008, p. 37):

Numa época em que as instituições de governo e as estruturas jurídicas envelheceram e se desgastaram, recordar as raras ocasiões em que os seres humanos plurais puseram em prática e completaram as ações políticas, e narrar essas ocasiões em histórias, talvez não faça rejuvenescer as instituições e restaurar a autoridade das leis. Mas as histórias de Arendt são capazes de instilar amor pelo mundo (*amor mundi*) suficiente para nos persuadir de que vale a pena aproveitar a oportunidade de afugentar a ruína do nosso mundo.

A originalidade da reflexão arendtiana se deixa compreender nos termos da insigne frase de Antoni Gaudí: “ser original é voltar às origens”. Para ser original e, assim, impedir ruína de nosso mundo, Arendt promove um retorno às origens de nosso *viver-em-comum* ou das formas democráticas de compartilhamento do mundo. Não se trata de um movimento nostálgico que nos faz olhar para trás, mas uma postura fenomenológica que empreende um retorno “às coisas mesmas”, ou seja, à realidade fenomênica, à experiência viva ou à concretude de certos acontecimentos políticos excepcionais ao longo da história ocidental, nos quais, entretanto, foi experimentada a *origem* do político. Esse retorno fenomenológico à experiência e a fenômenos políticos excepcionais recusa a elaboração de “teorias prévias” e pressupostos para acompanhar a realidade fenomênica e performativa em seu campo próprio de manifestação e na dinâmica própria de realização de suas possibilidades. Para ser original, Arendt se abriu para o reexame da ação política em seu campo originário, ou seja, o mundo público fundado na pluralidade de seres singulares, recuperando experiências humanas privilegiadas com esse domínio e descartando, assim, conceitos prévios e significações tradicionais, oriundos de âmbitos estranhos, tais como a contemplação, a fabricação, o trabalho, a esfera socioeconômica, a violência, o governo etc. Para ser original, Arendt buscou ir ao encontro do *viver-em-comum* a partir da performatividade mundana própria na qual ele se dá em si mesmo, a partir de si mesmo e com o seu fim em si mesmo. Sua originalidade reside em ter evidenciado esses espaços de manifestação da origem democrática e performativa da política. É performativo tudo o que, para ser, precisa *torna-se*, pois não é antes de ser, reivindicando engajamento ativo com o mundo a partir da concretude da experiência. Para ser original, Arendt empreendeu um retorno às condições reais da vida comum, sem suspender o mundo como espaço originário de realização da existência pública e ativa dos homens, pois o mundo humano não

pode ser simplesmente *pensado*, contemplado como algo pronto ou conhecido como *objeto*.

Nessa medida, a originalidade da reflexão arendtiana nasce do diagnóstico de uma situação de “confusão e desamparo” (Arendt, 2007, p. 45) que reivindica do pensamento um retorno à origem desveladora, ou seja, ao poder de significação das palavras-chaves do nosso vocabulário político que preservam em si os fragmentos de determinadas experiências políticas não transmitidas e obscurecidas e soterradas pela tradição do pensamento político ocidental. A origem desveladora de termos tais como “liberdade”, “pluralidade”, “ação”, “responsabilidade”, “poder”, “autoridade”, “fundação”, dentre outras, reside em um pano de fundo histórico do qual surgiram e ao qual permanecem ligadas. Portanto, a originalidade da reflexão arendtiana reside na recondução de diversos termos, conceitos, experiências e acontecimentos políticos ao solo histórico de sua proveniência, desconstruindo criticamente as estruturas prévias da semântica sedimentada da tradição. A tradição opera de modo seletivo e, segundo Arendt (2010, p. 14), está “longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental”, revelando aspectos impensados e encobertos, não transmitindo “muitas das experiências de um passado próximo que eram irrelevantes para suas finalidades políticas”. A desmontagem positiva e apropriativa da tradição não abandona o passado, pois atualiza seus fragmentos, suas possibilidades esquecidas e soterradas, suas significações obscurecidas e seus preconceitos sedimentados. Assim, a originalidade arendtiana reside nesse esforço de enraizar os conceitos políticos na realidade fenomênica da qual emergiram, recuperando a relação mais forte com o que eles denotam, ao invés de promover as usuais indistinções, equalizações e funcionalizações que ameaçam destruir o sentido da política. Nas palavras de Celso Lafer (2003, p. 239), a originalidade do pensamento arendtiano reside em

uma espécie de fenomenologia, que assume a palavra como ponto de partida, ao detectar na historicidade de seus significados o repertório das percepções passadas – verdadeiras ou falsas, reveladoras ou dissimuladoras – que esclarecem elementos chave de fenômenos políticos como, por exemplo, autoridade, revolução, violência, força, liberdade.

Do mesmo modo, as elaborações reflexivas de Hannah Arendt na obra *A Condição Humana* conservam sua *contemporaneidade* não porque exaltam, consagram e se adéquam ao presente, mas porque revelam que a cisão da atualidade com a continuidade do tempo histórico promove hoje a emergência de uma ruptura do presente em relação à narrativa histórica oficial. Portanto, a contemporaneidade desse pensamento reside na tarefa de pensar à luz do presente como uma diferença na continuidade histórica, tendo em vista salvar o presente da “ausência de pensamento” (*thoughtlessness*), ou seja, da “despreocupação negligente”, da “confusão desesperada” ou da mera “repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram vazias e triviais” (Arendt, 2010, p. 6). Como adverte a autora:

Não se pode negar que, sem uma tradição firmemente ancorada – e a perda dessa firmeza ocorreu muitos séculos atrás –, toda a dimensão do passado foi também posta em perigo. Estamos ameaçados de esquecimento, e um tal olvido – pondo inteiramente à parte os conteúdos que se poderiam perder – significaria que, humanamente falando, nos teríamos privado de um dimensão, a dimensão de profundidade na existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser pela recordação. (Arendt, 2007, p. 131)

A ruptura do presente com o passado enquanto tradição e fonte para a recordação futura ameaça o próprio presente a uma perda de si mesmo, uma perda de peso e gravidade, ao esquecimento de sua historicidade, mantendo-o preso ao mero fluxo transitório que desliza na superfície dos eventos e na superfície dos indivíduos sem penetração ou profundidade. A contemporaneidade do pensamento arendtiano reside na tarefa de inserir o presente em uma

rearticulação histórica com o passado e o futuro, evitando que a nossa presença no tempo seja apagada pelo esquecimento e pela superficialidade. Interrogando e abordando com profunda originalidade os eventos históricos e as transformações políticas do nosso presente, julgando suas implicações e significações, questionando a que conjuntura política e espiritual respondem, e fazendo surgir, desse confronto com a atualidade, novos instrumentos de análise, a reflexão arendtiana, por um lado, impede que o passado anule a irreduzível novidade do presente concebendo-o como ponto de continuidade e, por outro lado, impede que o futuro anule a singularidade disruptiva do presente concebendo-o como mera etapa para a realização progressiva de um fim histórico conhecido de antemão. Arendt evidencia que a fratura que nosso presente provoca em nossa história não pode ser pensada por uma tradição na qual possamos nos fiar e não pode ser compreendida como concretização de alguma utopia meta-histórica. Por isso, nossa presença no tempo se tornou insegura e desamparada, reivindicando uma nova relação entre pensamento, atualidade e tempo histórico, ou seja, uma nova experiência temporal que rearticule o modo como o presente se relaciona com o passado e o futuro. Nas palavras de Octavio Paz (2017, p. 88):

Pela primeira vez na história, os homens vivem em uma espécie de intempérie espiritual e não, como antes, à sombra de sistemas religiosos ou políticos que, simultaneamente, nos oprimiam e nos consolavam. As sociedades são históricas, porém todas viveram guiadas e inspiradas por um conjunto de crenças e ideias meta-históricas. A nossa é a primeira a estar prestes a viver sem uma doutrina meta-histórica.

É justamente a superficialidade do esquecimento e a ausência de pensamento que promovem a grande dificuldade que sentimos hoje em sermos contemporâneos, de pertencermos ao nosso próprio tempo. Por isso Arendt (1993, p. 53) afirma: “Somos contemporâneos somente até o ponto em que chega a nossa compreensão”. A atualidade de Arendt não reside na adesão de seu pensa-

mento ao presente ou no atendimento aos imperativos do presente, pois a contemporaneidade do pensamento reside justamente na recusa em aderir cegamente ao presente, tendo em vista conquistar uma distância adequada para abrir um espaço reflexivo não submetido o tempo ordinário, cronológico e biográfico, ou seja, o mero fluxo contínuo da pura sucessão linear dentro do qual se realiza, pelo nascimento e pela morte, o limitado período de vida dos homens. O pensamento arendtiano busca defender ou preencher esse espaço reflexivo que problematiza a atualidade na medida em que a rearticula sua relação com as forças do passado e do futuro. Somos contemporâneos, portanto, somente até o ponto em que não coincidirmos completamente com o presente, não se adequando a suas pretensões, afastando-nos do que está presente e nos aproximando do que está ausente.

Não se trata, de modo algum, de negar o presente como se fosse possível uma fuga para outro tempo<sup>2</sup>, mas sim de assumir uma tomada de posição que se opõe à mera transitoriedade, visto que não quer simplesmente perpetuá-la ou arquivá-la como curiosidade fugidia. A contemporaneidade das reflexões arendtianas pode ser pensada a partir do modo como Foucault definiu o “contemporâneo”, ou seja, não como a mera adesão do pensador ao tempo dentro do qual ele pensa, mas sim como *ethos filosófico* no qual é exercido um diagnóstico crítico do presente que busca dizer o que

---

<sup>2</sup> Nas palavras de Agamben (2009, p. 58-59): “Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. [...] A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com sua época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela”.

somos hoje e o que significa pensar o que pensamos e fazer o que fazemos. Arendt pensa sobre “o que estamos fazendo” não apenas para descrevê-lo, pois o valor do presente é indissociável do esforço por imaginá-lo de forma diferente do que ele é. Como ressalta Foucault, ser contemporâneo é exercer a autonomia do pensamento pela crítica do que se apresenta a nós como formas pretensamente necessárias e suas práticas de normalização. Não se trata de interpretar o presente a partir das formas atuais de sobrevivência do passado. Tampouco se trata de interpretar o passado a partir de questões contemporâneas. A concepção de “contemporaneidade” aqui é profundamente crítica, pois promove escavações sob o presente, tendo em vista identificar os seus limites contingentes e modificáveis. Ser contemporâneo é pensar o presente como lugar possível de outro pensamento, não consagrando o presente pelo que ele é, mas pelo que ele contém como possíveis alternativas. Pensar o presente é fazê-lo aparecer como podendo não ser ou podendo não ser como ele é. A contemporaneidade do pensamento não reside apenas no vivido, mas também no não-vivido, ou seja, em tudo aquilo que no presente não conseguimos viver. Para ser autenticamente contemporânea, a *reflexão* precisa não estar plenamente aderida ao presente, operando uma *inflexão* da atualidade sobre ela própria, afastando-a de si mesma, tendo em vista diagnosticar os seus perigos e elucidar aquilo que ela introduz de novidade e produz de potencial transformação futura na dinâmica de superação das suas próprias condições. A reflexão arendtiana não é contemporânea por reconhecer e aceitar a trivial ocorrência do presente transitório, mas porque analisa o que estamos fazendo indicando a contingência e as condições históricas do surgimento daquilo que estrutura hoje nosso pensamento e nossa ação. Como diz Foucault, dizer o que nós somos hoje significa fazer falar as formas anônimas e compulsórias que nos fazem pensar e nos conduzir no tempo presente, evidenciando a armadura histórica de nosso pensamento, que não

é livre senão nas margens da estrutura que o torna possível (Cf. Foucault, 2011; 2015).

Por esta via, a contemporaneidade da reflexão arendtiana não nasce da harmonização entre pensamento e atualidade, pois a situação presente não permite uma plena reconciliação entre o pensamento e a realidade. As mais altas potencialidades do ser-em-comum e ser *entre* os outros não se encontram realizadas pelo desenvolvimento das formas sociais e políticas existentes. Para Arendt, a ruptura que determina nossa atualidade não realiza a filosofia e a reconcilia com a história, ao contrário do que pensou Hegel, pois ela nega a realização da filosofia. E essa negação não apenas impede o pleno acabamento da história pela reconciliação entre ser e pensar, mas também revela dimensões da realidade que a própria Razão e a tradição filosófica jamais serão capazes de pensar por si mesmas. Nesse sentido, nossa contemporaneidade reflexiva reside na constatação de que as questões e perplexidades de nosso tempo não podem ser formuladas e assumidas pela tradição filosófica, mas somente por outro começo do pensamento.

A reflexão arendtiana conserva a força da sua originalidade e da sua contemporaneidade porque, ao invés de reafirmar “antigas verdades”, parte da experiência do fim da tradição para pensar acontecimentos políticos e enfrentar impasses e problemas procedentes do mundo moderno, cuja maior dificuldade reside precisamente no fato de que a tradição sequer os previu. A rebelião do filósofo contra a tradição, na segunda metade do século XIX, é o sinal de que passamos a viver em um mundo não ancorado em um começo sagrado, assentado em algum fundamento transcendente ou na autoridade de uma tradição, pois não há uma mentalidade pré-estabelecida capaz de herdar e questionar nosso processo de constituição histórica resultante da moderna secularização. Essa rebelião formulou os primeiros diagnósticos críticos da modernidade que, na passagem para o século XX, já havia perdido o ímpeto revolucionário, futurista, emancipacionista e utópico do iluminismo. Diante desse fim, inaugurou-se um horizonte pós-metafísico

de questões e reflexões assentadas na confrontação crítica, apropriativa e desconstrutiva com a tradição. Kierkegaard, Marx e Nietzsche são os mais significativos representantes dessa ruptura com os princípios teóricos do pensamento filosófico tradicional, pois construíram suas obras a partir da crise dos parâmetros metafísicos de reflexão, influenciando profundamente a atmosfera intelectual do século XX. A atitude desses pensadores com relação à tradição filosófica desafiou as verdades até então tidas por inquestionáveis. Os pensadores que promoveram essa transição de Hegel ao horizonte contemporâneo de desconstrução crítica da metafísica acusam a tradição filosófica de não ser capaz de articular efetivamente o pensamento com a existência concreta, situacional, temporal e finita dos indivíduos no mundo. Por isso tais pensadores rebeldes expressam uma “negação da filosofia” e uma denúncia de que o racionalismo filosófico não era mais adequado para pensar o presente.

Arendt considera que até mesmo a franca rebelião do filósofo contra a tradição no fim do século XIX, representa ainda transformações que se mantêm no interior de um quadro de referência tradicional, visto que ocorre aí uma inversão das ferramentas conceituais da tradição e da hierarquia de suas categorias sem o desenvolvimento de um efetivo novo começo, apenas impasses conceituais e paradoxos teóricos insolucionáveis. A crise da qual procede a ruptura do presente com a continuidade histórica foi efetivamente provocada apenas com o advento da terrível novidade do totalitarismo. O termo “crise” não significa aqui decadência, fim, esmorecimento e ocaso, pois se trata muito mais de oportunidade proporcionada à reflexão que rompe com as continuidades históricas e exige repensarmos sem pressuposições nossos conceitos e significações tradicionais. Por isso, derivado do verbo *kríno*, separar, decidir, julgar, triar, distinguir, arbitrar, escolher, decidir, apreciar, contestar, explicar e interpretar, o termo *krísis* (crise) indica que todo processo crítico do pensamento, uma vez deflagrado, exige crítica (*krinein*). Arendt (2007, p. 223)

afirma que o “desaparecimento dos pressupostos significa simplesmente que perdemos as respostas em que nos apoiávamos vulgarmente sem aceitar perceber que originariamente elas constituíam respostas a questões”. Foi, portanto, o “impacto da realidade” e o “choque da experiência” (Arendt, 1989, p. 12) que efetivamente exigiram do pensamento outro começo que reconcilie a filosofia com o mundo público e humano. Arendt considera que a terrível novidade contida no evento totalitário oferece a oportunidade de uma renovação no modo filosófico de abordar os fenômenos políticos e os cuidados humanos com o mundo comum de homens e coisas feitas pelos homens.

Para Arendt (1993, p. 75), o problema decisivo da filosofia política tradicional pode ser formulado nos termos da seguinte indagação: “como lidar filosoficamente com esse domínio do Ser que deve sua origem exclusivamente ao homem”? O termo “mundo” denomina esse domínio do Ser que deve sua origem exclusivamente aos cuidados humanos. A tradição da “filosofia política” nasceu e se desdobrou historicamente a partir de uma clássica oposição crítica entre o modo de vida filosófico e a vida mundana dedicada aos assuntos públicos, de tal modo que a expressão “filosofia política” significa não o modo como a filosofia vê a constituição do mundo comum do ponto de vista da política, mas sim como a esfera política é percebida do ponto de vista da filosofia ou do pensamento puro. Platão, cuja reflexão deu origem à tradição da “filosofia política” no Ocidente, contrapôs-se à *pólis* e àquilo que ela definia por *liberdade*, elaborando uma compreensão da política na qual os critérios dos negócios públicos não seriam criados a partir da própria política, mas sim da filosofia (cf. Alves Neto, 2009). O que motivou o interesse do filósofo pelo mundo comum e humano foi denunciar as fragilidades da ação, inerentes à pluralidade humana, exigindo que o mundo público não devesse adquirir dignidade advinda de si próprio, mas se sujeitasse ao domínio de algo exterior a seu âmbito: a *vida contemplativa*. Sempre que os filósofos pretenderam pensar filosoficamente a po-

lítica, eles buscaram formular fundamentos e princípios extraídos da vida teórica, uma vez que a filosofia, ela mesma, não seria política, não ocorreria *entre* os homens na esfera pública da aparência por meio da ação e do discurso, mas sim *no* homem que, sozinho, age somente sobre o seu próprio espírito invisível, voltado para si mesmo e abrigado de toda relação política em um mundo compartilhado pela pluralidade humana. O caráter transcendente e incondicional da verdade filosófica ou da revelação divina abrigaria o filósofo e o protegeria da pluralidade humana, pois o coloca não *entre* os homens, mas *acima* deles e fora do mundo comum, submetendo a todos com igual autoridade a um princípio único. Com base na inerente superioridade do fim em relação aos meios, a filosofia política tradicional assumiu como tarefa “pôr ordem nas coisas do mundo que não podem ser apreendidas ou julgadas sem estar submetidas ao crivo de algum princípio transcendente” (Arendt, 1993, p. 79).

Esse caráter transcendente e incondicional da verdade filosófica recebeu, na era cristã, um respaldo religioso que em nada alterou a atitude negativa e hostil do filósofo com relação ao mundo público e humano, pois o pensamento cristão se manteve na busca por um vínculo entre os homens que fosse forte o suficiente para substituir o espaço mundano da política. E uma mudança nesta clássica ordem hierárquica não seria possível enquanto a verdade se mantivesse como princípio abrangente para estabelecer uma ordem entre as faculdades humanas, uma verdade transcendente compreendida como revelação, como algo essencialmente *dado* ao homem. A verdade como algo *dado* ao homem implica em superioridade do conhecimento sobre a vida prático-produtiva, pois toda atividade passa a ser orientada por um *télos* ordenado pelo pensamento, por um fim que lhe é exterior e em função do qual seria empreendida.

Contudo, esse quadro de referência tradicional não se alterou nem mesmo quando a revolução científica moderna dissolveu os parâmetros clássicos de conhecimento, fazendo o homem moderno

perder toda garantia de conhecimento da verdade como algo dado e revelado. Na era moderna, o homem moderno apostou na possibilidade de conhecer ao menos o que ele próprio faz, pois não haveria conhecimento seguro sobre algo dado e revelado, algo que não dependa de ser produzido. O desespero do homem moderno nasceu da perda de todo apoio em algo que lhe dê confiança e garantias de uma verdade dada, evidente por si mesma, transcendente e acolhida pela experiência ordinária, pela contemplação, por revelação, enfim, pela tradição, pela autoridade ou pela religião. A matematização da ciência teve como imediata consequência transformar o mundo da experimentação científica em uma realidade criada pelo homem, o que revela um inédito envolvimento da razão com o mundo feito pelo homem. Descartes passou a duvidar de todo conhecimento que não girasse em torno da relação da mente com ela mesma. A partir do caráter de sujeito fabricante atribuído ao homem, o *homo faber* se tornou o centro de referência de toda relação do homem com o mundo, pois o mundo se tornou um meio a serviço do homem, o campo de sua auto-realização e da instrumentalização universal. O moderno racionalismo iluminista culminou no entusiasmo com o progresso e a evolução dos conhecimentos que, um dia, explicariam totalmente a realidade e permitiriam manipulá-la tecnicamente. Depois de duzentos anos circunscrito exclusivamente ao domínio da racionalidade técnico-científica e da filosofia, esse ímpeto revolucionário moderno ingressou nas esferas histórica e política, ou seja, saindo do monopólio de uma minoria e chegando à maioria de homens em ação. As revoluções modernas aboliram toda transcendência teológica para a instituição do corpo político e a história se tornou o âmbito secular do progresso da humanidade, no qual o *homo faber* se tornou agente e consciente dos fins desse processo universal em contínuo desenvolvimento. A esfera histórico-política passou a ser vista como produto de um processo global, tal como a mesa é um produto da fabricação. Para o pensamento político moderno, “eventos, feitos e sofrimentos isolados não possuem mais

sentido do que martelo e pregos em relação à mesa concluída” (Arendt, 2007, p. 115). Entretanto, para Arendt, esse pressuposto do *homo faber* será sempre inadequado quando aplicado ao curso real dos eventos históricos e políticos no qual nada acontece com mais frequência que o totalmente inesperado, contingente, imprevisível e ilimitado. E é nesse sentido que as modernas filosofias da história não foram capazes de conferir ao mundo comum e humano uma dignidade advinda de si própria, visto que os conceitos de processo, movimento contínuo, desenvolvimento e progresso destituem de importância e valor intrínseco o que quer que tenha vindo antes, diluindo o passado como mero episódio cujo único propósito é abolir a si próprio. Inegavelmente, diante das revoluções modernas, filósofos como Kant e Hegel conferiram o mundo humano e histórico uma dignidade própria jamais conferida antes na tradição filosófica. Contudo, eles enxergaram nos acontecimentos políticos não o seu caráter de *acontecimentos* fundados da capacidade humana de agir, mas sim os nexos metafísicos que os integrariam em um processo unificado e progressivo. A perplexidade de Arendt reside no fato de que os eventos singulares da história e toda a textura mundana dos acontecimentos políticos deixaram de fazer sentido sem o processo global da razão subjetiva em seu movimento unidirecional global e progressivo. Como esclarece Arendt (1993, p. 75):

A solução hegeliana – segundo a qual as ações individuais permanecem, como antes, privadas de sentido, mas o processo como um todo revela uma verdade que transcende a esfera dos assuntos humanos – revelou-se muito engenhosa, porque abriu caminho para levar a sério os acontecimentos histórico-políticos sem abandonar o conceito tradicional de verdade.

Hegel continuou a buscar o absoluto, mas, em face da crise da metafísica na modernidade, não buscou mais em uma esfera imediatamente transcendente e sim na própria *história*. Isto significa que o processo histórico como um todo é que tem sentido, não a ação singular. A filosofia da história permitiu ao filósofo “descobrir

um significado na esfera política, compreendendo-o, entretanto, como verdade absoluta que transcende todas as intenções voluntárias e que opera por sob o ator político” (Arendt, 1993, p. 75). O *processo universal* adquiriu em si mesmo o monopólio da universalidade e do significado *a priori*, sugerindo que os homens, em suas ações mundanas, são conduzidos por algo de que eles não têm necessariamente consciência, que não é proveniente exclusivamente do engajamento ativo com o mundo e que não encontra expressão direta na ação mesma. Mas, para Arendt (1993, p. 88),

Hoje nada parece mais discutível do que a ideia de que o curso da história esteja, em si e por si mesmo, dirigido à crescente realização da liberdade. Se pensarmos em termos de correntes e tendências, bem mais plausível parece ser o oposto. Além disso, o grandioso esforço de Hegel para reconciliar o espírito com a realidade depende inteiramente da possibilidade de harmonizá-los e de ver algo de bom em todo mal. [...] Quem ousaria reconciliar-se com a realidade dos campos de extermínio ou entrar no jogo de tese-antítese-síntese até que a dialética descobrisse o “significado” no trabalho escravo?

Somente com Marx as metas e os propósitos do processo histórico se tornaram efetivos princípios da ação política através de uma identificação da ação desencadeadora de processos com o “fazer história”. O sentido histórico se transformou em fins intencionais dos homens em ação sem, contudo, haver interesse efetivo na ação e sim na transformação do sentido histórico em intenções programadas e voluntárias, ou seja, meros fins previsíveis da ação. Mantém-se a tentativa de derivar a política da história como produto final da fabricação, desconectando o processo histórico do mundo comum, inserindo-o em uma interminável cadeia de propósitos, cujas leis de movimento podem ser conhecidas. Nesse desenvolvimento processual, os significados dos desempenhos passados são continuamente cancelados em função de metas e intenções futuras. É a partir dessa leitura que Arendt chega à conclusão de que, se a filosofia política tradicional nasce da atitude hostil e negativa do filósofo em relação à autonomia do mundo público e

humano, sendo compreendido como meio e campo a ser aplicado padrões absolutos, Marx conduziu essa tradição para as suas últimas possibilidades quando fez o filósofo repudiar a filosofia para poder realizá-la na política.

Por esta via, o saldo desse diagnóstico consiste em observar que a filosofia política tradicional não fundamentou o mundo comum nas capacidades de agir e falar na esfera pública, mas sim na necessidade ou na “infeliz condição” que constrange o “animal humano” a viver em comum com os demais (Arendt, 1993, p. 74). É nesse sentido que Arendt constata que “séculos mais ricos em filosofias políticas foram os menos propícios para o ato de filosofar” (Arendt, 1993, p. 73), ou seja, as épocas mais ricas em “filosofias políticas” são aquelas em que os filósofos encontram mais dificuldades para se dedicarem exclusivamente aos problemas filosóficos propriamente ditos.

A possibilidade de um “novo começo” que se abre a partir desse mundo que chegou ao seu fim e dessa tradição que atingiu o seu esgotamento reside na tarefa de buscar não por novos fundamentos filosóficos para a compreensão do mundo comum e humano, mas sim pela superação dos obstáculos tradicionais, ou seja, por uma “reformulação da atitude do filósofo como ser político ou da relação entre pensamento e ação” (Arendt, 1993, p. 89). Somente quando o exercício do pensamento se tornar muito mais “uma prática entre os homens do que o desempenho de um indivíduo na solidão que escolheu para si” (Arendt, 1993, p. 85), o filósofo se tornará capaz de pensar o mundo comum e humano e colocar problemas político-filosóficos sobre a grandeza própria de um domínio de realidade que deve a sua existência exclusivamente aos homens. A originalidade da reflexão arendtiana reside na capacidade de lidar *filosoficamente* com esse domínio de realização que deve sua origem exclusivamente aos homens. Mas, para isso, é necessária uma transformação na atitude do filósofo com relação ao mundo comum e humano. O filósofo reformula a sua relação com o mundo quando abandona a visão do pensamento como con-

templação que termina na cognição da verdade incondicional e transcendente que o lança para uma posição fora do mundo público e humano. Trata-se de superar, portanto, a inclinação da filosofia política tradicional para anular, degradar, rebaixar ou neutralizar isso mesmo que ela pretende pensar: o homem como um ser do mundo e, especialmente, a dignidade própria do lado público do mundo. Para isso, o filósofo precisará abandonar sua aspiração à sabedoria.

Somente o advento do totalitarismo foi capaz de despertar na filosofia a possibilidade de um novo começo a partir de um inédito interesse na esfera pública e mundana dos assuntos e feitos humanos. O totalitarismo aponta para uma experiência de fim, mas não no sentido hegeliano de resultado totalizante de um processo transcendente. Diante dos regimes totalitários, torna-se filosoficamente, politicamente e eticamente necessário afirmar que a dominação totalitária não é e nunca será logicamente necessária ou incorporável a qualquer tipo de processo de suprassunção do espírito. Mesmo a reconciliação que a compreensão dos feitos e sofrimentos humanos promove não deve pretender e não poderá jamais apagar a cicatriz ou o corte que esse evento histórico constitui. Arendt afirma que um pensamento capaz de colocar problemas político-filosóficos e compreender a dignidade própria do mundo humano em termos filosóficos precisa dar “um passo decisivo para além da preestabelecida harmonia hegeliana, em que a filosofia e a política, o pensamento e a ação reconciliam-se na História” (Arendt, 1993, p. 76).

O advento do totalitarismo despertou o pensamento para a tarefa de pensar em termos filosóficos o mundo comum e humano em sua distinção e grandeza próprias, em seu valor próprio, sua fragilidade, sua contingência, seus perigos e vicissitudes, seus significados imanentes e suas determinações intrínsecas. As duas guerras mundiais, os regimes totalitários e a assustadora perspectiva da guerra total no século XX revelam que foram eventos que emergiram do próprio mundo público e humano que modi-

ficaram a atitude do filósofo em relação à política, reivindicando que a reflexão filosófica esteja mais preparada para pensar a grandeza, o valor e os perigos intrínsecos da esfera mundana dos assuntos humanos. O “puro horror dos eventos políticos contemporâneos, associado às possibilidades ainda mais terríveis do futuro” (Arendt, 1993, p. 88) faz com que a filosofia tenha que reconhecer que “os assuntos humanos apresentam autênticos problemas filosóficos” (Arendt, 1993, p. 75).

Por isso a originalidade e a contemporaneidade do pensamento arendtiano não faz do mundo comum e humano o seu mero objeto exterior, pois, para pensar de modo renovado o viver-em-comum, Arendt supera as fronteiras disciplinares que tradicionalmente separam a reflexão filosófica do pensamento político, inaugurando um autêntico “pensamento político-filosófico”. Tal pensamento compreende os eventos mundanos como uma esfera ou uma base de experiências da qual podem emergir importantes problemas filosóficos. Diante do choque da experiência e da perplexidade em face dos eventos políticos do século XX, “o interesse pela política tornou-se para a filosofia uma questão de vida ou morte”, assevera Arendt (1993, p. 88).

Tradicionalmente, os problemas filosóficos propriamente ditos não se confundem com os problemas políticos, uma vez que o filósofo passou a recusar à esfera mundana dos assuntos humanos o espanto ou o *pathos* da admiração (*thaumadzein*) que, segundo Platão e Aristóteles, consiste no impulso originário do filosofar. O espanto do qual nascem os problemas autenticamente filosóficos se liga à totalidade do ser em geral, não estando vinculado a nenhum fenômeno mundano particular ou alguma coisa específica advinda da concretude da experiência vivida em mundo de aparências no qual os próprios homens aparecem uns para os outros como singularidades plurais. Para Arendt, Platão tentou transformar em modo de vida independente o que era apenas um estado ou um *pathos* provisório e nunca definitivo. Mas, desse modo, Platão acabou destruindo os laços que vinculam os homens ao mundo

comum e, sobretudo, a condição mundana da pluralidade. As questões irrespondíveis do filósofo, que nascem do espanto com o que está além das palavras, passaram a assumir uma posição de conflito e oposição com a *doxadzein* que impele os homens a terem opiniões sobre um mundo situado entre eles, ou seja, que aparece para eles somente enquanto são capazes de falar uns com os outros e deliberar sobre as coisas tal como lhes aparecem. A partir de então, opôs-se o *thaumadzein* ao *doxadzein*, ou seja, o espanto mudo e solitário do qual surge os problemas filosóficos se opôs ao domínio mundano e público dos assuntos humanos. O mudo espanto filosófico passou a exprimir não o que o filósofo tem em comum com os outros homens, mas a singularidade que o distingue da maioria. O espanto seria um assombro mudo e solitário de gratidão em face do *que é tal como é*, ou seja, do que é independente do auxílio humano, a ordem inteligível ou racional do ser em si das coisas. Deste espanto emerge a distinção metafísica entre a coisa ela mesma e por ela mesma (o famoso *autò kathautó* platônico) e a coisa segundo o modo como ela se mostra para cada um (*khatá hemin*) em um mundo de aparências sensíveis que varia de acordo com aquele que o experimenta. Espantar-se com a totalidade e a gratuidade do ser em si e por si das coisas significa se admirar com o fato do ser não poder ser de outro modo, ser sempre idêntico a si mesmo, incondicionado, necessário, universal e eterno. Tal espanto iniciador do filosofar lança o pensamento na investigação das razões ou causas que fazem as coisas serem como são e não de outra maneira, como se originam e permanecem sendo o que são em meio ao devir das aparências. Conhecer o que é tal como é remete a uma verdade não-humana e não-mundana, remete ao que *sempre é*, não pode não ser e não pode ser de outro modo, diferindo, portanto, do que resulta dos cuidados humanos com um mundo que não foi desde sempre, pode deixar de ser, vir a ser de outro modo, podendo ser visto de uma ampla variedade de perspectivas.

Mas, então, como indaga Ricouer (1995, p. 15), “que é que mantém juntos a filosofia e o político em Hannah Arendt?”. Segundo a autora, a terrível novidade dos acontecimentos políticos do presente impede o filósofo de se manter recusando aos assuntos humanos o *thaumadzein* ou o espanto inicial e iniciador do qual surgem os problemas filosóficos e o ato de filosofar. “O terror mudo diante do que o homem pode fazer e do que o mundo pode se tornar está, sob vários aspectos, ligado ao espanto mudo de gratidão do qual surgem as questões da filosofia” (Arendt, 1993, p. 89), afirma Arendt. Esta mudança de atitude pode ser o indício de um novo pensamento ao mesmo tempo político e filosófico, ou seja, um pensamento capaz de ser tomado e impulsionado pelo *pathos do espanto* diante da esfera mundana da política e do homem como ser que age. Em face da ruptura totalitária, Arendt (1993, p. 74) ressalta que “ninguém mais acredita sinceramente que tudo de que precisamos são ‘homens sábios’, nem que o ‘desvario do mundo’ é tudo o que podemos depreender dos acontecimentos políticos”. Abandonar a posição de “homem sábio” significa compreender que o mundo público não pode ser algo simplesmente *pensado*, como se o filósofo fosse o único para o qual a verdade se revela a partir de alguma harmonia pré-estabelecida em que a filosofia e a política se reconciliariam na História. Como diz Arendt (1993, p. 76):

O próprio pensamento é histórico e nem o filósofo, como pensador hegeliano que olha retrospectivamente, nem *o que* ele pensa, como os modos hegelianos do Absoluto, se encontram fora da história ou revelam qualquer coisa que a transcenda.

O novo espanto ou admiração em face do mundo comum torna o pensamento capaz de colocar, pela primeira vez, problemas político-filosóficos. A admiração iniciadora de um inédito interesse filosófico pelos laços que ligam os homens ao mundo comum e humano

não poderá, em última instância, surgir a partir de uma análise de tendências, acomodações parciais, interpretações ou, pelo contrário, da revolta contra a própria filosofia. Ela só brotará de um ato original de *thaumadzein*, cujo impulso de admiração e questionamento deverá desta vez apreender diretamente a esfera dos assuntos e feitos humanos. Certamente os filósofos, com seu manifesto interesse em não serem perturbados pelos outros e com a sua experiência profissional da solidão, não estão particularmente equipados para realizar esse ato. Mas caso venham a nos decepcionar, quem mais poderia realizá-lo? (Arendt, 1993, p. 89)

Pela primeira vez se abre a possibilidade do mundo comum e humano e o homem como ser do mundo serem apreendidos em termos filosóficos e a partir de questões político-filosóficas tais como: Qual o sentido político da liberdade? Que é autoridade? Que é poder? Que é revolução? Em que consiste o juízo político? Que é o homem enquanto ser que age e fala? Que é o homem como ser que trabalha e produz? Qual o espaço de realização dessas atividades no mundo? Como se determina a dignidade própria da aparência? Qual é o sentido e como se determina a grandeza da esfera política? Por que existe *alguém* em vez de ninguém? O que, na condição humana, torna possível e necessário a formação de um *viver-em-comum*?

Em todos esses problemas está em jogo o que mantém reunidos a filosofia e o político no pensamento arendtiano: a tarefa de elaborar novos significados político-filosóficos para um mundo de homens e coisas feitas pelos homens, cuja existência depende exclusivamente dos cuidados humanos. Não se trata de obter respostas filosóficas apropriadas às perplexidades políticas, mas reconhecer a esfera mundana da política como digna do espanto ou do assombro iniciador do filosofar em face de problemas que resistem a quaisquer formulações e soluções adequadas em termos puramente ou estritamente filosóficos. Isto só pode ocorrer se o filósofo abandonar a sua “torre de marfim”, ou seja, a posição contemplativa como modo de vida, superando “o seu desejo de tornar a filosofia útil para a política” (Arendt, 1993, p. 114) e renunciando

à visão tradicional de que o mundo dos homens seria “o campo em que se cuida das necessidades elementares da vida humana e ao qual se aplicam padrões filosóficos absolutos” (Arendt, 1993, p. 114). Compreender o mundo como um problema político-filosófico significa reconhecer que o mundo não é habitado pelo homem, mas pelos homens no plural e o mundo não se torna *comum* meramente porque a força limitada do homem o faz depender do auxílio dos outros homens. Para isso, será preciso que o filósofo aprenda que o pensamento não está situado fora do mundo e acima da vida dos homens no mundo, pois a necessidade de compreender “emerge da concretude dos acontecimentos políticos” (2007, p. 41). Por isso Arendt considera sua obra como “exercícios” de pensamento político-filosófico, ou seja, sem jamais pretender obter alguma verdade definitiva para a cognição ou parâmetros absolutos para a ação. Seus escritos são ensaios no sentido de que são experimentos de pensamento e tudo que podem almejar é adquirir experiência em compreender o mundo público dos assuntos humanos.

Portanto, somente à luz dos eventos do presente Arendt diagnosticou a tarefa de repensar a tradição filosófica, tendo em vista renovar as bases sobre as quais o mundo público esteve assentado, entrelaçando de forma inédita a filosofia e a política. O choque causado pelos acontecimentos políticos do século passado teria forçado o pensamento filosófico a “reconhecer a importância dos acontecimentos políticos do que em qualquer outro momento do passado” (Arendt, 1993, p. 75). A originalidade desse empreendimento teórico reside justamente no esforço por manter vinculados a filosofia e a esfera mundana da existência humana, sobretudo, o lado público do mundo, buscando formular e elaborar em termos filosóficos essa dimensão em si mesma desprezada ou rebaixada pela filosofia política tradicional.

Em sintonia com o conhecido diagnóstico de Nietzsche<sup>3</sup>, podemos dizer que, tal como a “morte de Deus”, a “ruptura totalitária” levou ao colapso as conceitualizações tradicionais com as quais estávamos acostumados a pensar o mundo público e humano, deixando a própria esfera mundana dos assuntos e feitos dos homens desprovida de significado. Diante dessa ausência de sentido, a tarefa do pensamento seria modificar profundamente nosso modo de lidar filosoficamente com a política. Ao invés de, em nome das categorias tradicionais da filosofia política, depreciarmos a vida dos homens em um mundo de aparências, precisamos aprender a perguntar pela proveniência da nossa crença no tradicional rebaixamento filosófico do mundo comum. Desloca-se, assim, o objeto da depreciação. Se a crença nos conceitos tradicionais tem origem em um desprezo pelo mundo público e humano, então, temos o direito de recusarmos essas conceitualizações e retirarmos delas todo valor, pois a prova de sua inaplicabilidade ao mundo humano não será mais nenhuma razão para desprezarmos esse mundo que deve a sua existência aos homens, especialmente o lado público do mundo instaurado e mantido pela ação e pelo discurso.

Para Arendt, o mundo se torna um problema ao mesmo tempo político e filosófico quando o filósofo se torna capaz de sofrer o espanto em face não da totalidade *do que é enquanto é*, mas sim diante do que vem a ser e é gerado pelos homens no mundo que deve a sua existência aos cuidados humanos. O mundo público e humano será digno de ser pensado em termos filosóficos somente

---

<sup>3</sup> Nietzsche afirma que “a crença nas categorias da razão é a causa do niilismo” (1996, p. 431), pois o colapso da crença nas categorias da razão deixou o mundo sem valor. Para a superação do niilismo, essas categorias lógico-transcendentais da razão ou essas formas tradicionais de sentido e valoração precisam ser avaliadas mediante outra perspectiva interpretativa que retire dessas categorias toda fé e veneração. Depois que, com a “morte de Deus”, essas categorias perderam o seu valor, “a prova de sua inaplicabilidade ao todo não será mais nenhuma razão *para desvalorizar o todo*” (Nietzsche, 1996, p. 431).

se abdicarmos do recurso a qualquer instância teórica última ou extra-política, abandonando qualquer pretensão de determinar normativamente nossas ações.

Trata-se, então, de se apropriar criticamente dos conceitos a partir dos quais a política e a filosofia política serão repensadas, assumindo uma nova relação entre si. Arendt não recusa a filosofia, mas opera uma desmontagem apropriativa da tradição que se movimenta para dentro de seus aspectos marginais, impensados ou inexplorados e para fora da tradição filosófica em suas tendências apolíticas e anti-pluralistas. A originalidade e contemporaneidade do pensamento arendtiano consistem, portanto, no desafio de dotar de significado filosófico o mundo humano, especialmente o seu lado público e, a partir dessa nova perspectiva interpretativa, articular os conceitos filosóficos com a dimensão mundana da existência humana.

## Referências

AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009.

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

ARENDR, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDR, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Org. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDR, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. O que são as luzes?. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. v. 7: Arte, epistemologia, filosofia, história da medicina. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 259-270.

FOUCAULT, Michel. O que são as luzes?. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. v. 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 351-384.

HARTOG, F. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

LAFER, Celso. Hannah Arendt: vida e obra. In: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

KOHN, Jerome. Introdução. In: ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008. p. 7-38.

NIETZSCHE, F. Sobre o niilismo e eterno retorno (1881-1888). In: NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 425-437. (Coleção Os Pensadores).

PAZ, Octavio. A busca do presente. In: JARDIM, Eduardo. (Org.). *A busca do presente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017. p. 67-92.

RICCEUR, Paul. Da Filosofia ao Político. In: RICCEUR, Paul. *Leituras 1 - Em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 15-20.

Artigo recebido em 7/05/2018, aprovado em 23/06/2018

**“PENSAR O QUE ESTAMOS FAZENDO”:  
O ALCANCE D’A CONDIÇÃO HUMANA NO PENSAMENTO  
FILOSÓFICO-POLÍTICO CONTEMPORÂNEO**

**[“THINKING ABOUT WHAT WE ARE DOING”:  
THE REACH OF *THE HUMAN CONDITION* IN  
CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL-POLITICAL  
THOUGHT]**

**Fábio Abreu dos Passos**

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14129>

Natal, v. 25, n. 48  
Set.-Dez. 2018, p. 87-108

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Explicitar e articular as três atividades que condicionam a vida humana, a saber, trabalho, obra e ação, aparecem como o mote da obra arendtiana *A condição humana*. Contudo, nossa atenção se volta para uma das últimas frases que compõem o prólogo, as quais apresentam a proposta que norteará as reflexões dessa obra, que se configura em “apenas pensar o que estamos fazendo”. Esta proposta aparece como algo simplório, pouco afeito às grandes obras filosóficas. Não obstante, “pensar o que estamos fazendo” se apresenta como algo profundo e profícuo, pois se trata de pensar o que o homem moderno está fazendo no interior de sua *vita activa*. Diante deste quadro argumentativo, podemos perguntar: qual o impacto do pensamento arendtiano, contido nas páginas d’*A condição humana*, sessenta anos após sua publicação? Estamos diante de uma grande obra de pensamento político e filosófico, ou, mais do que isto, estamos diante de um clássico? Para responder a esses questionamentos, três serão as qualidades que utilizaremos para pensar essa obra: se é capaz de ser uma autêntica intérprete de seu tempo; se instiga leituras e releituras; e se foi capaz de elaborar conceitos e categorias que nos levam a compreender a realidade.

**Palavras-chave:** *Vita activa*; Legado; Condição humana.

**Abstract:** Explaining and articulating the three activities that condition human life, namely, labor, work and action, appear as the motto of the Arendt’s work *The Human Condition*. However, our attention turns to one of the last sentences that compose the prologue, which present the proposal that will guide the reflections of this work, that is configured in “just think what we are doing”. This proposal seems to be something simple, somewhat unrelated to great philosophical works. However, “thinking about what we are doing” presents itself as something deep and profitable, because it is a matter of thinking about what modern man is doing within his active life. Given this argumentative framework, it may be asked: what is the impact of Arendtian thought, contained in the pages of *The Human Condition*, sixty years after its publication? Are we facing a great work on political and philosophical thought, or, more than this, are we before a classic? To answer these questions, three will be the qualities we will use to think about this work: if it is capable of being an authentic interpreter of its time; if readings and re-readings are instigated; and if it was able to elaborate concepts and categories that lead us to understand reality.

**Keywords:** *Vita activa*; Legacy; Human condition.

*Précipitez vos horizons,  
Laissez entrer la lumière étrangère;  
La terre ensoleillée  
Veut être présente à l'univers  
Qui se prend aux appareils  
Des lointains instrumentés  
Et explose en tonnant  
Les marées terrestres*  
(Hannah Arendt, Août 1958)

O conjunto da obra arendtiana busca lançar luz sobre a crise que a política se principiou, fundamentalmente, na modernidade: uma crise cujas principais características são o esvaziamento do espaço público, o emudecimento da palavra, a atrofia da ação e o concomitante apequenamento da estatura humana, rebaixada a mero ser vivente. Esta crise alcançou seu apogeu com a epifania dos regimes totalitários, no interior dos quais o apequenamento da estatura humana foi radicalizado com a morte de milhares de homens e mulheres em campos de concentração, circunstância esta que ratificou a superfluidade humana.

A conjuntura política que fomentou a escrita da obra *Origens do totalitarismo*, que foi publicada em 1951, continuou pujante no interior das reflexões arendtianas, levando a filósofa alemã a dar continuidade aos seus questionamentos, culminando na publicação da obra *A condição humana*, no ano de 1958.

Essa relação intestinal que há entre os escritos de 1951 e 1958<sup>1</sup> aponta para o fato de que as reflexões acerca da *vita activa*, contidas nas páginas de *A condição humana*, devem ser compreendidas como um “posfácio” dos escritos que buscaram refletir sobre as

---

<sup>1</sup> “O eco não é surpreendente, pois *A Condição Humana* está organicamente ligada ao trabalho de Arendt sobre o totalitarismo, e os dois juntos contêm um diagnóstico original e surpreendente da situação humana contemporânea” (Canovan, 1998, p. XI).

características fundantes dos regimes totalitários. Assim, embora cronologicamente anterior, salta aos olhos de seus leitores que *A condição humana* apareça como a descrição do pano de fundo que sustentou a centelha dos “tempos sombrios”.

Obra selvagem, luxuriante, incandescente, que se inscreve em continuidade total com *Origens do totalitarismo*. Mesma construção em tríptico, mesmo questionamento daquilo que nos faz – ainda – pertencer à humanidade. Mesmo questionamento sobre a existência também: nós que ainda estamos vivos, por quanto tempo ainda o estaremos e como podemos nos inscrever nesse fluxo incessante que constitui a vida com esses recém-chegados que vêm, a cada segundo, povoar o mundo já existente? Como não ser o fantasma de si? Como se assegurar que viver não é apenas aprender a saber morrer? (Adler, 2007, p. 376)

Contudo, a obra *A condição humana* não deve ser encarada como apenas uma resposta à pergunta sobre o “como” e o “porquê” do surgimento dos regimes totalitários, antes, deve ser apreendida na esteira argumentativa da fenomenologização das atividades da vida ativa – trabalho, obra e ação – levada a cabo por Hannah Arendt, a qual será retomada em sua última obra, *A vida do espírito*, em que o método fenomenológico será utilizando para se refletir acerca da vida do espírito.

Quando se debruça sobre a obra *A condição humana*, percebe-se, desde as primeiras páginas, que se está diante de um texto grandioso, que busca compreender “o que” o homem moderno está fazendo e “como” está realizando as atividades que o condicionam, as quais correspondem ao manter-se vivo, à criação de um mundo artificial e à ação no espaço público.<sup>2</sup> Assim, esse livro busca refle-

---

<sup>2</sup> “O trabalho corresponde ao processo biológico do ser humano. A obra só é possível porque o homem pode e sabe ultrapassar sua própria natureza. A ação coloca os homens em relação direta com eles mesmos e testemunha a sua pluralidade. A condição humana do trabalho é a própria vida. A ação corresponde ao fato de que homens, e não o homem, vivem na terra e habitam o mundo” (Adler, 2007, 375-376).

tir acerca da condição humana à luz das experiências e temores que rondam os homens na modernidade.

*A condição humana*, que foi publicada no Brasil em 1981, cujo alcance acadêmico pode ser atestado pelo fato de estarmos, hoje, em sua décima terceira edição, já nasce com perfil de um clássico da filosofia política: logo após a sua publicação nos Estados Unidos em 1958, a primeira tiragem se esgota em quatro meses. Uma obra profícua e profunda, que a princípio seria dedicada a Martin Heidegger, uma vez que a sua concepção foi gestada no início da relação de Arendt com seu mestre e, assim, revela a grande influência das reflexões do filósofo alemão, mas que, devido a uma falta de acolhimento por parte de Heidegger das primeiras versões dessa obra, não lhe fora dedicada de maneira explícita, mas velada em suas intenções.

Porém, expor que a tradução brasileira de *A condição humana* já se encontra em sua décima terceira edição, bem como que em quatro meses a primeira tiragem americana tenha se esgotado não é o suficiente para iluminar a grandiosidade desta obra. A clássica obra *A condição humana* deve assim ser percebida por ser capaz de interpretar o seu tempo, de ter construído um arcabouço teórico conceitual de grande profundidade e, ao longo de seus sessenta anos de existência, ter sido alvo de estudos, interpretações e reinterpretações: somente uma obra que é capaz de possuir esses três atributos pode ser colocada na prateleira “mais alta” da estante dos livros de filosofia política... a prateleira dos clássicos.

O fio argumentativo que sustentará a tese de que a obra *A condição humana* se constitui em um verdadeiro clássico da filosofia política contemporânea está tecido pela compreensão de Norberto Bobbio (1909-2004)<sup>3</sup> acerca dos elementos que, em seu

---

<sup>3</sup> Nossa argumentação tem como marco balizador o artigo de Celso Lafer (2004), intitulado “Na confluência entre o pensar e o agir: sobre uma experiência com os conceitos de Hannah Arendt”, no qual Lafer utiliza das qualidades de um clássico, explicitadas por Norberto Bobbio, para iluminar o fato

conjunto, fazem com que um autor possa ser alocado entre os clássicos. Em seu livro *Clássicos do pensamento político*, Bobbio apresenta três qualidades que um pensador precisa possuir para poder ser considerado um autor de grande vulto: ser um verdadeiro intérprete de seu tempo; suscitar leituras e releituras e fomentar categorias conceituais que ficarão eternizadas no vocabulário da filosofia política.

[...] para garantir um lugar entre os clássicos, um pensador deve obter reconhecimento nestas três eminentes qualidades: dever ser considerado como um tal intérprete da época em que viveu que não se possa prescindir da sua obra para conhecer o “espírito do tempo”; deve ser sempre atual, no sentido de que cada geração sinta necessidade de relê-lo e, relendo-o, dedicar-lhe uma nova interpretação; deve ter elaborado categorias gerais de compreensão histórica das quais não se possa prescindir para interpretar uma realidade mesmo distinta daquela a partir da qual derivou essas categorias e à qual se aplicou. (Bobbio, 2000, p. 114)

As três eminentes qualidades assinaladas por Norberto Bobbio são aquelas que um filósofo necessita nutrir para ser considerado um clássico, as quais, em nosso entendimento, devem ser estendidas para as suas obras, pois não há como se pensar em um “pensador clássico” se algumas de suas obras não forem reconhecidas como de leituras “obrigatórias”. É nessa perspectiva que podemos assinalar o intrínseco par autor/obra: Platão/*A República*; Aristóteles/*A Política*; Maquiavel/*O Príncipe*; Hobbes/*Leviatã*; Hegel/*Fenomenologia do Espírito*; Marx/*O Capital*; Kant/*Fundamentação da metafísica dos costumes...* Hannah Arendt/*A condição humana*.

Alocar a obra arendtiana, que este ano completa sessenta anos de sua primeira publicação, ao lado de outras que, sem sombra de dúvidas, se constituem em leitura imprescindível para aqueles que enveredam pela senda da pesquisa acerca dos temas de filosofia política se justifica por alguns motivos, os quais serão explicitados

---

de que Hannah Arendt deva ser recebida no círculo dos clássicos da filosofia política.

ao longo de nosso texto. De antemão, podemos dizer que “A condição humana” deve ser visitada enquanto um clássico, já que ela consagrou inúmeras expressões que passaram a fazer parte, inquestionavelmente, do vocabulário conceitual da filosofia política, tais como “trabalho”, “obra”, “ação”, “vitória do *animal laborans*”, “espaço público”, “natalidade”, “esfera social”, “perdão”, “promessa”, “irreversibilidade”, “imprevisibilidade” e “pluralidade”.

### **1. Autêntica intérprete de seu tempo**

Desde sua publicação, em meados de 1958, *A condição humana* tem sido objeto de intensos e profundos debates, o que nos leva a crer que poucas foram às obras escritas na modernidade acerca de temas da filosofia política que tiveram tanto impacto em seu tempo, seja sendo considerada por alguns como uma obra genial, seja rechaçada e negligenciada por outros: leituras e releituras que ratificam o fato de que estamos diante de uma obra singular.

O tema central da obra arendtiana, *A condição humana*, é apresentado já no prólogo de maneira clara e direta: “O que estamos fazendo’ é, na verdade, o tema central desse livro” (Arendt, 2015, p. 6). Assim, Arendt propõe ativar a faculdade de pensamento, tendo como “coisa pensamento”<sup>4</sup> o fazer do homem moderno no interior de suas três atividades da vida ativa: trabalho, obra e ação.

Arendt não se propõe apenas a realizar uma análise das três atividades da vida ativa, mas, e, sobretudo, a fazer uma reconsideração da condição humana à luz das experiências e medos que rondam o homem da era moderna, os quais, substancialmente, são as experiências totalitárias e os avanços técnicos e tecnológicos que, de certa forma, dão ao homem uma nova humanidade. Ela,

---

<sup>4</sup> “[...] todo pensamento requer, para sua ativação, um parar-para-pensar, um abandono dos afazeres corriqueiros com o intuito de trazer diante do ego pensante aquilo que está ausente, mesmo assim presente enquanto coisa-pensamento: os objetos retidos na memória para a manipulação do pensamento que procura significá-los, dando-lhes um porquê e, assim, fazer com que o homem possa reconciliar-se com sua realidade” (Passos, 2017, p. 154).

com a obra sexagenária, realiza uma autêntica interpretação do tempo moderno.

Para refletir acerca do seu tempo, Arendt terá que, primeiro, romper com as clássicas interpretações acerca da vida ativa,<sup>5</sup> questionando primeiramente a compreensão acerca da própria *vita activa*. Para Margaret Canovan (1998, p. IX), “Arendt argumenta que essas distinções (e a hierarquia de atividades implícitas nelas) foram ignoradas dentro de uma tradição intelectual moldada por prioridades filosóficas e religiosas”.

A *vita activa* não se configura somente como uma instância na qual os homens ora estão engajados, ora saltam para fora dela. Ao contrário, ela, com suas três atividades, apresenta-se aos olhos arendtianos como um modo de vida inescapável: ou os homens estão em manutenção de sua vida em sentido meramente biológico e, assim, estão trabalhando; ou estão edificando um mundo artificial, e, desse modo estão fabricando; ou estão agindo em concerto com outros homens, engajando-se politicamente. Mesmo o diagnóstico categórico, que perpassa boa parte da *A condição humana*, ou seja, de que o homem moderno se enclausurou no interior da mais elementar das atividades humanas, isto é, do trabalho, levando à vitória do *animal laborans*, isso não significa uma fuga humana de seu condicionamento. Na verdade, o sonho humano de se dar uma outra natureza, que o levaria a saltar por cima de seu condicionamento nesse mundo, ainda não foi concretizado<sup>6</sup>.

Tomar *A condição humana* como uma autêntica intérprete de seu tempo e uma poderosa ferramenta argumentativa para com-

---

<sup>5</sup> “Há mais linhas de pensamento entrelaçadas do que podem ser seguidas na primeira leitura, e mesmo leituras repetidas podem trazer surpresas. Mas uma coisa que ela claramente não está fazendo é escrever filosofia política como convencionalmente entendida: isto é, oferecer prescrições políticas apoiadas em argumentos filosóficos” (Canovan, 1998, p. VIII).

<sup>6</sup> “Como resultado da “alienação da terra” da ciência moderna, a capacidade humana de iniciar coisas novas coloca em questão todos os limites naturais, deixando o futuro alarmantemente aberto” (Canovan, 1998, p. X-XI).

preender os tempos vindouros não se configura como uma postura leviana de nossa parte. As reflexões arendtianas apontam que a imprevisibilidade da ação deve ser compreendida como um dos elementos fundantes do que vem a ser o verdadeiro sentido da política, reflexão esta que ganhou contornos de uma reflexão madura com a publicação da *A condição humana* em 1958, e confirmadas pelas revoluções transcorridas durante o ano de 1989, dezoito anos após a publicação desta obra e treze anos após a morte da pensadora. As revoluções de 1989, que culminaram na derrubada do modelo soviético dos Estados comunistas<sup>7</sup>, ratificam o quanto o poder, emanado de ações em concerto, pode surgir onde menos se imagina e quando menos se espera, fazendo com que regimes que aparentemente seriam longevos viessem a desmoronar como um castelo de areia<sup>8</sup>. Somente uma obra que possui o primeiro dos elementos basilares de um clássico, ou seja, ser intérprete de seu tempo, é capaz de ser atemporal, de ser um farol a iluminar para além do tempo de sua elaboração.

Nessa perspectiva, a era moderna se apresenta aos olhos arendtianos não apenas como um tempo que modificou radicalmente a articulação entre as três atividades da vida ativa, mas, mormente, engendrou uma perigosa transformação no modo de vivenciá-las e operá-las. É nesse sentido que nossa autora vislumbra que a vitória do *animal laborans*, ou seja, a vitória da necessidade sobre a liberdade, do trabalho sobre a ação e o conco-

---

<sup>7</sup> As Revoluções de 1989, Outono das Nações, colapso do comunismo, Revoluções do Leste Europeu ou queda do comunismo são os nomes dados a uma onda revolucionária que varreu a Europa Central e Oriental no final de 1989, terminando na derrubada do modelo soviético dos Estados comunistas no espaço de poucos meses.

<sup>8</sup> “Em nítido contraste com a ênfase de Heidegger em nossa mortalidade, Arendt argumenta que fé e esperança nos assuntos humanos vêm do fato de que novas pessoas estão continuamente chegando ao mundo, cada uma delas única, cada uma capaz de novas iniciativas que podem interromper ou desviar as correntes de eventos acionados por ações anteriores” (Canovan, 1998, p. XVII).

mitante apequenamento da estatura humana revela uma mentalidade que se tornou vitoriosa na modernidade, uma mentalidade que não é capaz de erigir e tampouco cuidar e preservar o mundo, mas somente consumir tudo que lhe apraz, no afã de saciar o seu anseio por “felicidade”. O apogeu dessa mentalidade devastadora leva à ruína não somente o mundo comum, mas também a ação política que é condição para o mundo comum: não havendo mundo, não há o palco adequado para a epifania da pluralidade humana que é experienciada por intermédio de palavras e ações. Como nos adverte Adriano Correia,

Não há espaço para a política onde não há uma dimensão da grandeza que transcende o mero estar vivo e os deleites que ele envolve, onde a liberdade não se sobreponha à saciedade. Os ideais de abundância, da vida confortável e da saciedade se afirmaram em face de todos os outros na modernidade. (Correia, 2010, p. XLI)

A reflexão acerca do risco que o mundo comum corria na modernidade, e que continua a correr na contemporaneidade, uma vez que o homem ainda não (re)aprendeu a viver na sua dimensão de animal público e plural, é um dos elementos contundentes que demonstram o quanto a obra arendtiana, lançada no ano de 1958, “foi” e “é” capaz de lançar luz sobre nossas mais pujantes perturbações e perguntar reflexivamente: o que estamos fazendo?

## **2. Leituras e releituras**

Para que uma obra possa ser “catalogada” como um clássico, é mister que ela seja capaz de despertar leituras e releituras, interpretações e reinterpretações, as quais não devem ser necessariamente leituras fidedignas à obra, mas podem distorcê-la ou até mesmo caricaturalizá-la... fenômenos suscetíveis somente a uma obra clássica. Vejamos como se constroem as leituras e releituras de *A condição humana* no viés interpretativo dos pensamentos dos filósofos contemporâneos, a partir das reflexões do italiano Giorgio Agamben (1942-) e do sul-coreano Byung-Chul Han (1959-).

### 2.1. Giorgio Agamben

O filósofo italiano Giorgio Agamben, que tem na obra arediana um arcabouço conceitual que o ajuda a elaborar suas reflexões, acima de tudo aquelas que o levaram a construir seu projeto do “*homo sacer*”, visita *A condição humana*, de maneira explícita, em duas obras: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* e *O uso dos corpos*.

Ao tratar da vida natural na introdução do *Homo sacer*, Agamben lança luz sobre a obra de 1958, expondo que Hannah Arendt analisou o processo que leva o *homo laborans* e a vida biológica a ocupar progressivamente o centro da cena política da era moderna. Para Agamben, “[e]ra justamente a este primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia, aliás, remontar a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna” (Agamben, 2007, p. 11). Se nesse primeiro giro argumentativo Agamben demonstra toda a pujança dessa obra arendtiana, no segundo giro ele aponta um elemento limitador: o fato de que a obra não constrói nenhuma conexão com as análises que a antecederam, sobretudo as desenvolvidas em *Origens do totalitarismo*. Na perspectiva de Agamben, as análises de Arendt dedicadas ao poder totalitário não possuem qualquer perspectiva biopolítica, uma vez que para o autor os campos de concentração devem ser compreendidos como a grande estrutura biopolítica dos estados totalitários, o que, no entendimento do filósofo italiano, não foi realizado por Arendt.

Indo de encontro às ponderações de Agamben, compreendemos que mesmo sem explicitar em seus escritos o conceito de “biopolítica”, Arendt, fundamentalmente em *A condição humana*, traça os elementos que a reflexão contemporânea acerca da política terá como alvo principal: o controle e o domínio político da vida humana em seu sentido meramente biológico. Vale dizer que para vislumbrar essa temática no interior do pensamento arendtiano, é preciso visitar as obras *Origens do totalitarismo* e *A condição humana*, buscando compreender de que modo uma complementa o ar-

gumento da outra no que tange às questões de se entender o campo como instituição que especifica o regime totalitário, bem como da reclusão do homem na atividade mantenedora da vida biológica.

A força das reflexões de Agamben se volta, novamente, para *A condição humana*, agora em algumas das páginas da obra *O uso dos corpos*, o último do projeto *Homo sacer*. Quando o filósofo italiano explicita a atividade do escravo na Grécia antiga, diz que esta atividade se identifica com aquilo que os modernos designarão como sendo o trabalho, modernos a exemplo de Arendt. Para Agamben (2017, p. 36-37),

Essa é, como se sabe, a tese mais ou menos explícita de Arendt: a vitória do *homo laborans* na modernidade e o primado do trabalho sobre as outras formas da atividade humana (o produzir, *Herstellen*, que corresponde à *poiesis* aristotélica; e o agir, *Handeln*, que corresponde à *práxis*) implicam, na realidade, que a condição do escravo, a saber, daquele que está inteiramente ocupado com a reprodução da vida corpórea, com o fim do *ancien régime*, tenha se estendido para todos os seres humanos. Não restam dúvidas de que o trabalhador moderno se assemelhe mais ao escravo do que ao criador de objetos (com quem, segundo Arendt, a modernidade tende a confundi-lo) ou ao homem político [...].

Ao se voltar de maneira direta para *A condição humana*, como demonstrado na citação acima, torna-se evidente o quanto esta obra influenciou proficuamente as reflexões de Giorgio Agamben quanto ao primado do trabalho sobre as outras formas de atividades humanas. Essa influência ajudará o filósofo italiano a construir o seu arcabouço conceitual, o qual muito contribui para a problematização dos novos ordenamentos das democracias contemporâneas e o modo como esses sistemas de poder se utilizam de mecanismos de exceção para o controle e gerenciamento da vida dos indivíduos.

## 2.2. Byung-Chul Han

O tema a partir do qual gravitam as reflexões de Byung-Chul Han, em sua obra *Sociedade do Cansaço*, é a impossibilidade dos homens, nas sociedades contemporâneas, de não fazerem nada, de estarem imersos na quietude. Essa impossibilidade se deve ao fato de que a “sociedade do cansaço” é uma sociedade fundamentalmente ativa e esgotada, uma vez que “O cansaço de esgotamento não é um cansaço da potência positiva. Ele nos incapacita de fazer *qualquer coisa*. O cansaço que inspira é um *cansaço da potência negativa*, a saber, do não-para” (Han, 2017, p. 76). Assim, a “sociedade do cansaço” é incapaz de gerar potência negativa, aquele tipo de potência que diz “não” para estar sempre aberto ao “para”, à latência da fertilidade de fazer algo a partir do nada. O homem pós-moderno é aquele que está deveras cansado, que não é capaz de fazer qualquer coisa inspiradora, mas somente repetir de maneira ininterrupta o que faz todo dia, cansando-se no interior da armadilha da *vita activa*.

É com este pano de fundo que Byung-Chul Han, no quarto capítulo de seu livro *Sociedade do cansaço*, intitulado *Vita Activa*, nos apresenta a sua leitura da obra arendtiana *A condição humana*. O pensador sul coreano diz que Hannah Arendt procura reabilitar a vida ativa contra o primado contemplativo, fomentado pela tradição do pensamento filosófico-político. Ao contrário do legado da tradição, para Arendt, há um primado da ação sobre a contemplação, visto que já há uma possibilidade de ação no nascimento, o que concede ao agir político uma ênfase heróica, no sentido de que cada novo começo deve ser vislumbrando como um milagre, algo que irrompe a cadeia cíclica e natural da vida meramente biológica.

A leitura de Byung-Chul Han aponta para o fato de que a sociedade pós-moderna é caracterizada como uma “sociedade do trabalho”, a qual aniquila toda possibilidade de agir em conjunto, o que faz com que o homem seja degradado, rebaixado a mero “*ani-*

*mal laborans*”. O homem pós-moderno é passivamente exposto ao processo anônimo da vida em seu sentido meramente biológico.

Ao avançar na leitura da obra, Han diz que “A explicação de Arendt para o triunfo do *animal laborans* não resiste a um teste comprobatório nas recentes evoluções sociais” (Han, 2017, p. 42), uma vez que as observações arendtianas não conseguem antever de que modo o homem pós-moderno é absolutamente ativo, absoldido totalmente em seu desempenho, que é levado a cabo no interior de uma sociedade completamente ativa.

As descrições do *animal laborans* moderno de Arendt não correspondem às observações que podemos fazer na sociedade de desempenho de hoje. O *animal laborans* pós-moderno não abandona sua individualidade ou o seu ego para entregar-se pelo trabalho a um processo de vida anônima da espécie. (Han, 2017, p. 43)

Para Han, a obra arendtiana de 1958 não foi capaz de antever que hoje a sociedade de desempenho é ativa e não passiva, uma vez que o *animal laborans* pós-moderno é provido de ego ao ponto de quase dilacerar-se. Assim, o homem pós-moderno pode ser tudo, menos passivo. É nessa perspectiva de releitura que o pensador sul coreano afirma que o último capítulo da obra de 1958, dedicada ao triunfo do *animal laborans*, não oferece nenhuma alternativa efetiva a essa vitória, uma vez que Arendt apenas constata resignada que a capacidade de agir em conjunto é restrita a um número diminuto de homens, os revolucionários.

Byung-Chul Han finda o quarto capítulo de sua obra, a qual é dedicada a construir uma interpretação da obra arendtiana, dizendo que o provérbio de Catão, com o qual Arendt fecha a sua obra, coloca uma ênfase sobre o ser-ativo, louvando a vida ativa em detrimento à vida contemplativa. Para melhor elucidarmos essa leitura de Han, transcreveremos parte do parágrafo em que Arendt cita Catão. Nas palavras da autora,

Como experiência vívida, sempre se supôs, talvez erradamente, que a atividade de pensar era conhecida apenas por uns poucos. Talvez não seja presunçoso acreditar que esses poucos não são menos numerosos em nosso tempo. Isso pode ser irrelevante, ou possuir uma relevância limitada, para o futuro do mundo, mas não é irrelevante para o futuro do homem. Pois se as várias atividades no interior da *vita activa* não podem ser submetidas a nenhum outro teste senão o do 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 que correto estava Catão quando disse “*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*” – “Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo”. (Arendt, 2005, p. 403)

Embora leituras e releituras devam ser acolhidas como interpretações válidas, as mesmas não necessitam ser corroboradas por aqueles que as leem. Dessa forma, em nosso entendimento, Han não leva em consideração que a passividade do homem moderno que Arendt aponta está imersa em uma intensa atividade, ou seja, a frenética luta pela obtenção da “felicidade”, que significa o “direito inalienável” de poder consumir tudo que lhe apraz, levando o homem moderno e pós-moderno a não ter tempo para parar-para-pensar e dar significado à sua existência. Sem significar seu modo de ser e existir, permanece imerso em atividades repetitivas, que imitam o movimento cíclico da natureza, o que, por sua vez, faz com que os homens abduquem tanto de iniciar novos eventos, tal como pensar acerca do significado dessas mesmas ações. É nesse sentido que devemos ler o último parágrafo de *A condição humana*, como uma espécie de “prefácio” da última obra de Hannah Arendt, *A vida do espírito* (1972), na qual a autora explicitará, além das faculdades do querer e do julgar (inconcluso devido ao seu falecimento), a faculdade do pensar, que para a autora não se caracteriza como sendo uma contemplação passiva, mas uma faculdade ativa que busca significar a vida humana, reconciliando o homem com sua realidade.

Assim, quando Arendt cita Catão e, de certa forma, faz das palavras dele as suas – “nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo” –, ela não está realizando um elogio desmesurado da vida ativa, indicando que não devemos “parar” nem quando pensamos. O fato de Arendt não estar elogiando desmesuradamente à vida ativa se torna mais evidente quando nos voltamos para o modo como Arendt descreve o “movimento” que os homens devem exercer quando buscam significar a sua vida: “parar-para-pensar”. Assim, é necessário suspender temporariamente a vida ativa para pensar sobre ela, mas esse movimento de reflexão não se dá em uma solidão absoluta, pois é necessário que aquele que se lança nessa experiência se desdobre em dois e possa, assim, ativar o pensar<sup>9</sup>. O homem, quando imbuído na atividade do pensar, também não é elevado a uma terra do puro intelecto quando “para-para-pensar”<sup>10</sup>, mas continua a ser uma aparência entre outras aparências, realizando um tipo de atividade que não se assemelha nem ao trabalho (metabolismo do corpo consigo mesmo, no intuito de conservar a vida em seu sentido biológico), nem à obra (criação de

---

<sup>9</sup> “O diálogo do pensamento só pode ser levado adiante entre amigos, e seu critério básico, sua lei suprema, diz: não se contradiga”. Assim: “Para Sócrates, a dualidade do dois-em-um significa apenas que quem quer pensar precisa tomar cuidado para que os parceiros do diálogo estejam em bons termos, para que eles sejam amigos. O parceiro que desperta novamente quando estamos alertas e só é o único do qual nunca podemos nos livrar – exceto parando de pensar.” (Arendt, 2002, p. 142-141)

<sup>10</sup> “Para nossa autora, a teoria que preconiza que o que não aparece possui mais importância do que o que aparece nasce da própria atividade de pensar, pois para que esta se inicie, há uma necessidade de um parar-para-pensar, ou seja, uma retirada do mundo das aparências a fim de significá-lo. O necessário o distanciamento do ego pensante das preocupações diárias, com o intuito de compreendê-las (enquanto se está diante dos visíveis, não há como significá-los, pois todo pensar é, de fato, um repensar), leva a fomentação de um equívoco quanto à existência de uma primazia do que não aparece em relação ao que aparece, como se o primeiro devesse medir e organizar a ‘desordem’ do mundo fenomênico.” (Passos, 2017, p. 17-18)

um mundo artificial), nem à ação (quando exerço a fala e o agir plural), mas ao exercício ativo de significar a realidade humana, o que faz com que o homem se distancie de práticas irreflexas e da obediência cadavérica às leis, como exemplificam as atividades de Adolf Eichmann durante III Reich, cuja principal característica era o vazio de pensamento e sua incapacidade de “parar-para-pensar”.

### 3. Conceitos e categorias

A terceira qualidade de uma obra clássica é ser capaz de construir conceitos e categorias, cuja pujança e proficuidade sejam tais que não se possa prescindir dessas ferramentas argumentativas para se pensar o tempo presente. Acreditamos que conceitos e categorias como “trabalho”, “obra”, “ação”, “imprevisibilidade”, “irreversibilidade” e “natalidade” constituem a riqueza argumentativa da obra *A condição humana*.

Primeiramente, Arendt nos brinda com uma distinção pouco afeita às clássicas reflexões filosóficas-políticas, a saber: entre “trabalho” (“*labor*”) e “obra” (“*work*”), distinção esta influenciada pelos escritos de Locke<sup>11</sup>. O motivo pelo qual Arendt realiza essa distinção, entre outros, relaciona-se ao fato de que em todas as línguas a palavra “trabalho” remete a uma ideia de experiências corporais, de fadiga e penas. Na perspectiva da autora, o “trabalho” é uma atividade que corresponde aos processos biológicos do corpo: um metabolismo entre o homem e a natureza. Ao realizar a atividade do trabalho, o homem produz os bens necessários para a manutenção da sua vida, apontando para o fato de

---

<sup>11</sup> “Assim, a distinção de Locke entre as mãos que obram [*working*] e o corpo que trabalha é, de certa forma, reminescente da antiga distinção grega entre o *cheirotechnés*, artifice, ao qual corresponde o *Handwerker* alemão, e aqueles que, como ‘escravos e animais domésticos, atendem com seus corpos às necessidades da vida’ – ou, em grego, *to somati ergazesthai*, obram com seus corpos (embora mesmo aqui o trabalho e a obra já sejam tratados como idênticos, uma vez que a palavra empregada não é *poenein* [trabalho], mas *ergazesthai* [obra]).” (Arendt, 2005, p. 98-99)

que esta atividade é um processo que embora esteja circunscrito entre um marco inicial, o nascimento, e um marco final, a morte, se realiza de maneira cíclica, pois a atividade do “trabalho” está imersa no ciclo da vida, o movimento de nossas funções vitais, o que aponta para o fato de que a atividade do “trabalho” nunca possui um ponto final: temos que dormir, comer e realizar nossa higiene pessoal todos os dias, em um processo repetitivo para a manutenção do nosso ser biológico.

Diferentemente das demais atividades que compõem a *vita activa* (“obra” e “ação”), o “trabalho” constitui-se como uma atividade “necessária”, pois os homens “necessitam” subsistir, o que está em flagrante oposição, principalmente, com a atividade da ação, que se constitui na capacidade humana de iniciar algo novo e imprevisível a partir da categoria da “natalidade”<sup>12</sup>.

É a partir do conceito de “obra” que Arendt exporá sua compreensão de que o mundo se constitui como um artifício humano, diferentemente da terra que aparece aos seus olhos como o solo natural a partir do qual se ergue a morada humana. É pela atividade da obra, que tem um começo definido e um fim esperado, que os homens criam a infinidade de coisas, cuja soma denominamos de mundo. São essas coisas que dão ao artifício humano estabilidade e permanência: uma morada imortal para seres mortais.

Sem o mundo que se coloca entre o homem e a natureza, haveria somente eterno movimento cíclico, mas nunca objetividade. É a objetividade das coisas, que em seu conjunto constitui o mundo, que dá à vida humana estabilidade e identidade: sentirei na

---

<sup>12</sup> “[...] 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. 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 contra-posição ao pensamento metafísico.” (Arendt, 2010, p. 10)

mesma cadeira hoje e amanhã; abrigarei-me na mesma casa onde receberei minha correspondência hoje e amanhã...

Sinteticamente, podemos dizer que a atividade do “trabalho” é realizada na íntima relação entre eu e meu corpo para a manutenção da vida biológica; a fabricação de utensílios mundanos necessita de uma retirada momentânea do mundo para a criação de objetos que entrarão em contato com outros homens na modalidade do “uso”; a atividade da ação obedece a um outro tipo de relação do homem consigo mesmo e com outros homens. Ao contrário das duas primeiras atividades, a “ação” necessita da presença dos outros, da infinita pluralidade humana para ser realizada: a “ação” somente acontece entre homens na modalidade da fala e do agir conjunto.

Com a palavra e o ato realizado nos inserimos no mundo humano, e essa inserção aparece aos olhos arendtianos como um segundo nascimento, o qual inaugura a infinita possibilidade de iniciar novos começos, ações imprevisíveis e irreversíveis. Agir significa tomar uma iniciativa, começar algo novo (“*arkhein*”) que necessitará do consentimento de outros para que possa ser desenvolvido, colocado em movimento no afã de realizar a promessa que os homens fazem a si mesmo quando começam um novo movimento: alcançar a excelência da ação iniciada.

As duas características estruturantes da “ação” são a “imprevisibilidade” e a “irreversibilidade”, características que dão ao agir humano um tom ameaçador, pois quem se atreveria a por em marcha algo que não pode ser revertido e tão pouco previsto? Contudo, essas características da ação trazem dentro de si mesmas o seu “antídoto”: o perdão e a promessa; a primeira mitiga o risco da imprevisibilidade e a segunda constrói ilhas de certeza em meio a um oceano de incertezas. Em outras palavras, o perdão libera os homens para poderem iniciar novos eventos, desatando-os do que já ocorrera, mas que não pode ser revertido, e a promessa cria a esperança de que um objetivo traçado poderá ser alcançado.

Ao explicitar esses conceitos e categorias, desejamos demonstrar o quanto a obra *A condição humana* ainda é extremamente fecunda, pois eles continuam a possuir um frescor de atualidade, o que faz com que sejam utilizados para se pensar a realidade política da contemporaneidade, seja na utilização cada vez mais crescente de técnicas biopolíticas que capturam os homens a partir de sua dimensão biológica, diminuindo a estatura humana em sua perspectiva de agente político, seja no alerta quando à incapacidade do homem em cuidar e preservar o mundo, fruto do trabalho de suas mãos, ou para nos lembrar que a política é a esfera do imprevisível e que qualquer tentativa de controlar o porvir na arena dos negócios humanos é uma ameaça contra a verdadeira característica da política.

### **Considerações finais**

O percurso argumentativo que trilhamos ao longo deste artigo tinha um ponto de partida e uma “promessa” de chegada: refletir acerca do conteúdo da obra *A condição humana*, tendo como balizas as três qualidades de um clássico – ser um autêntico intérprete de seu tempo; suscitar leituras e releituras; e fomentar conceitos e categorias que sirvam ainda para se pensar as questões relacionadas à política – no afã de podermos alocar esta obra no ponto mais alto e nobre de uma “prateleira” de obras filosóficas: aquela dedicada aos clássicos.

Nossos argumentos tinham como bússola a nos guiar a percepção de que a obra arendtiana, publicada pela primeira vez no ano de 1958, se configura como um clássico da filosofia política moderna e contemporânea, uma vez que possui todas as qualidades de um clássico, qualidades estas enumeradas e explicitadas por Norberto Bobbio. Além disso, o modo como esta obra foi e continua sendo recebida pelo ciclo de intelectuais que se dedicam a pensar as questões relacionadas ao agir político não pode ser negligenciado, recepção que indica que para se pensar na “condição do homem” na modernidade é imprescindível uma visita à obra de

Arendt, visita que para ser fecunda, necessita possuir vigor e fôlego, pois se trata de um livro com enorme envergadura conceitual.

Parafraseando Norberto Bobbio (2000, p. 131), podemos dizer que *A condição humana* nos parece cada vez mais necessária para entender o período e o desenrolar da tensão não resolvida entre o público e o privado, entre a liberdade e a necessidade, tensão impossível de ser negligenciada, uma vez que sua atualidade nunca diminuiu, fato atestado pelas políticas neoliberais e o constante esvaziamento da esfera pública. Assim, as diferentes leituras desta obra desdobraram-se em variadas interpretações, porque algumas de suas teorias tornaram-se verdadeiras categorias para a compreensão da modernidade e contemporaneidade, sobretudo a vitória da “vida biológica” sobre a política, ou seja, a vitória do “*animal laborans*” sobre o homem de ação e o concomitante apequenanamento da estatura humana, levando à ameaça do mundo: *locus* da epifania da pluralidade humana, que se constitui como a lei da terra.

## Referências

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

ARENDRT, Hannah. *A vida do espírito*. 5. ed. Trad. Antônio Abanches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10. ed. Pref. Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 11. ed. Revisão e Apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a filosofia política e a lição dos clássicos*. Org. Michelangelo Bovero. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. 20. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

CANOVAN, Margaret. Introduction. In: ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 2. ed. Chicago: University of Chicago, 1998.

CORREIA, Adriano. Apresentação à nova edição brasileira de *A condição humana*. In: ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 11. ed. Revisão e Apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. XIII-XLIV.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Trad. Enio Paulo Giachini. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

LAFER, Celso. Na confluência entre o pensar e o agir: sobre uma experiência com os conceitos de Hannah Arendt. In: DUARTE, André; LOPREATO, Christina; MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl de. (Org.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004. p. 335-351.

PASSOS, Fabio Abreu dos. *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt: implicações políticas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

Artigo recebido em 28/04/2018, aprovado em 8/05/2018

**GOVERNO, AÇÃO, FABRICAÇÃO E TRABALHO  
NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

**[GOVERNMENT, ACTION, WORK AND LABOR  
IN HANNAH ARENDT'S THOUGHT]**

**Mariana de Mattos Rubiano**

Pós-doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de São Paulo  
Bolsista FAPESP

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14149>

Natal, v. 25, n. 48  
Set.-Dez. 2018, p. 109-128

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Este artigo tem como objetivo examinar os conceitos de governo e dominação no pensamento de Hannah Arendt. A autora associa estes conceitos com a ação, a fabricação e o trabalho. Ainda, ela indica como os significados de governo e dominação mudam de acordo com a hierarquia das atividades humanas.

**Palavras-chave:** Governo; Dominação; Ação; Fabricação; Trabalho.

**Abstract:** This article aims at examining the concepts of government and rulership in Hannah Arendt's thought. The author connects these concepts with action, work and labor. Moreover, she indicates how the meanings of government and rulership change according with the hierarchy of the human activities.

**Keywords:** Government; Rulership; Action; Work; Labor.

Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt apresenta uma narrativa sobre a mudança da hierarquia das atividades humanas da Antiguidade para a Modernidade. A autora indica que as atividades humanas passaram a ser realizadas de modo distinto ao tratar da desvalorização da ação política e da valorização da fabricação – atividade que produz bens duráveis, artefatos que compõe o mundo humano – e do trabalho – atividade que garante a sobrevivência, a manutenção do corpo biológico. As mudanças nos espaços privado e público, a emergência da esfera social, o modo moderno de produzir conhecimento por meio de experiências e instrumentos, em especial a partir da invenção do telescópio, a tecnologia e as melhorias das ferramentas de trabalho, não afetaram apenas uma ou outra parte da vida humana, mas todas as atividades realizadas pelos homens.

Não é possível tratar neste artigo de toda esta narrativa da inversão da hierarquia das atividades humanas e de suas consequências, isto exigiria um fôlego e capacidade de síntese que escapa a este texto e a mim. Levando isso em conta, proponho neste artigo apresentar como a inversão na hierarquia das atividades humanas provocou mudança na concepção de governo. Com isso, além de apresentar uma narrativa sobre as transformações na concepção de governo da Antiguidade para a Modernidade, tentarei recolocar a questão que animou a escrita de *A Condição Humana*, a saber, “o que estamos fazendo?” focando na questão do governo. Em outras palavras, buscarei apontar elementos no pensamento de Arendt que possam nos auxiliar a pensar qual tipo de concepção de governo estamos construindo e apoiando.

### **Narrativa da concepção de governo**

Governo no pensamento da autora tem dois sentidos. Por um lado, governo (*government*) significa o poder organizado e institucionalizado.<sup>1</sup> Poder, para Arendt, consiste em um potencial de

---

<sup>1</sup> V. Arendt, 2010b, p. 69

realizar algo no mundo e a sua condição de existência é o espaço da aparência onde os homens possam se inter-relacionar por meio do discurso e da ação. Somente neste espaço é possível formular um princípio de ação compartilhado por meio da troca de opiniões e de diferentes perspectivas, somente neste espaço os agentes podem se associar para mudar o mundo e para iniciar algo novo. No espaço da aparência o que é feito e dito se torna público, ou seja, visível e audível a todos. Uma ação quando é vista por todos pode ser apoiada: as pessoas podem agir para sustentá-la. O governo institucionaliza e organiza o poder para preservá-lo, para que os laços públicos entre os seres humanos sejam duráveis e para que a atividade política seja possível e ordinária.<sup>2</sup> Nesse sentido, o governo tem como sentido preservar a atividade política.

Por outro lado, governo significa dominação (*rulership*). Neste sentido, governo exige a divisão entre governantes e governados, entre os que ordenam a vida em comunidade e, por isso, mandam e aqueles que simplesmente executam as ordens e não participam das decisões acerca dos assuntos comuns. Segundo Arendt, quando o governo é entendido como dominação, a ação é desvalorizada em favor de outras atividades humanas e, assim, o governo passa a ter um objetivo externo à política. Em outras palavras, a política é vista como um meio para atingir uma finalidade.

Para a autora, em alguns raros momentos a ação foi considerada a atividade humana mais elevada, como na polis grega, na república romana e nas revoluções. Nestes momentos a finalidade, ou melhor, o sentido da política foi a liberdade.<sup>3</sup> Isto é, a razão de

---

<sup>2</sup> Cf. Arendt, 2010a, p. 250.

<sup>3</sup> “A polis grega foi outrora a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para o aparecimento onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer” (Arendt, 2005, p. 201). “A liberdade romana era um legado transmitido pelos fundadores de Roma ao povo romano; sua liberdade ligava-se ao início que seus antepassados haviam estabelecido ao fundar a cidade [...]” (Arendt, 2005, p. 215). Nesta passagem Arendt liga liberdade e fundação em dois aspectos, a liberdade se torna possível com a abertura do espaço público-político e com a emulação dos grandes feitos dos

ser da política consistia em que os homens pudessem adentrar num espaço onde uma igualdade era estabelecida – ali ninguém dominava ou era dominado e ninguém estava sob o jugo das necessidades da vida. Neste espaço, cada um podia tomar parte nos assuntos comuns, constituir um mundo próprio e compartilhado entre pares. Nessa perspectiva, era preciso criar e manter espaços e instituições onde os homens pudessem agir e falar uns com os outros, onde pudessem aparecer publicamente para debater, deliberar e agir em conjunto.<sup>4</sup> Dito de forma mais simples, uma vez que na Grécia antiga, na república romana e nas revoluções os homens visavam à liberdade pública, eles se ocuparam em constituir e preservar uma forma de governo em que a ação livre fosse possível.

No entanto, Arendt aponta que, tanto no campo teórico como no prático, surgiram outras concepções que buscavam formular ou sustentar formas de governo que não têm como objetivo a ação livre. Para a autora, esta tentativa de evitar a ação se deu em razão de suas características. Por envolver um pluralidade de agentes livres, a ação é imprevisível: não é possível saber com certeza o rumo que a cadeia de atos e iniciativas dos agentes vai tomar, quando a ação terá um término – pois o que foi iniciado pode ser continuado e apropriado de diferentes formas por meio da reação

---

antepassados, ao tomar os fundadores como exemplos, os romanos se engajavam na ação. A liberdade também é relacionada à constituição do espaço político nas Revoluções Americana e Francesa: “Para os homens do século XVIII, porém, ainda era evidente que precisavam de uma Constituição para estabelecer os limites da nova esfera política e definir as regras em seu interior, e que deviam fundar e constituir um novo espaço político onde a ‘paixão pela liberdade pública’ ou a ‘busca da felicidade pública’ pudessem ser exercidas pelas gerações futuras, de forma que o espírito ‘revolucionário’ sobreviveria ao fim efetivo da revolução” (Arendt, 2011, p. 171).

<sup>4</sup> Arendt afirma a íntima relação entre liberdade e política em diversos pontos de sua obra (v. p. ex. Arendt 2005, p. 192/197; 2011, p. 58/278. Da mesma forma, a autora reiteradamente aponta que é preciso um espaço publicamente organizado para que a liberdade possa ser experimentada de modo duradouro. Cf. Arendt, 2005, p. 194; 2011, p. 59.

do público –, nem quantas pessoas estão envolvidas neste empreendimento comum. Levando isso em conta, evitar a ação visa a evitar a imprevisibilidade do mundo humano; a irreversibilidade dos atos, e o anonimato dos agentes.

De acordo com Arendt, para Platão a atividade mais valorizada era a contemplação e, nessa medida, a finalidade da política deveria ser a garantia do modo de vida do filósofo.<sup>5</sup> Para tanto, seria necessário governar de acordo com a verdade e seguindo os preceitos da razão. A defesa do rei-filósofo de Platão é mais do que a recomendação de que um governante seja sábio e governe de acordo com as ideias claras e distintas, indica também uma forma de governo baseada na fabricação em que o governante impõe os certos padrões aos assuntos comuns. Nesse sentido, Platão formulou um tipo de governo que não era pautado na ação livre.

“Na *República*, o rei-filósofo, aplica as ideias como o artesão aplica suas regras e padrões; ‘faz’ sua cidade como o escultor faz uma estátua [...]” (Arendt, 2010a, p. 283). Arendt aponta que o principal termo da filosofia platônica, a ideia, vem da fabricação, pois a imagem ou a forma [*eidós*] do produto que será fabricado determina todo o processo de produção, os meios, instrumentos e modo de execução. Para que a contemplação impere sobre a ação, prescreva regras a serem seguidas na vida política, é preciso que o governante seja o senhor de todo empreendimento iniciado no espaço público, os demais não podem ter qualquer iniciativa que mude ou adicione algo ao empreendimento.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> A teoria de Platão, na interpretação da autora, foi marcada pelo conflito entre a *polis* e a filosofia, principalmente pela morte de Sócrates, que pareceu ter comprovado que a vida dos filósofos não estaria segura enquanto o debate público guiasse a vida em comum na cidade. A partir de então, Platão teria desvalorizado a persuasão em favor do governo do filósofo. “Politicamente, a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a *polis*. O filósofo anuncia sua pretensão de governar, mas não tanto por amor à *polis* e à política [...], como por amor à filosofia e à segurança do filósofo” (Arendt, 2005, p. 146).

<sup>6</sup> V. Arendt, 2005, p. 154 e 155.

Segundo Arendt, em *As Leis*, Platão afirma que o início [*arché*] determina o governo [*archein*]. Para o autor, o governo não engendraria um ato inicial que é levado adiante por meio da iniciativa livre de outros agentes e, por isso, ele não trata da criação e preservação de espaços destinados ao debate e à persuasão.<sup>7</sup> Conforme a autora, uma vez que Platão considera que o governo deve consistir na execução de um plano definido pelo rei-filósofo, ele se ocupa em legitimar a dominação do governante sobre os governados.<sup>8</sup>

Apesar desta concepção platônica de governo ter perpassado toda a tradição, ela não chegou a desempenhar um papel perceptível na história até a Modernidade. Somente aí, a identificação entre governar e fabricar teve implicações práticas relevantes. Com a ascensão da mentalidade do *homo faber*, isto é, da convicção de que a atividade mais importante realizada pelo homem é a fabricação e com o desenvolvimento dos meios de coerção e violência, foi possível governar nos moldes do fazer.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Arendt divide a ação em dois momentos o início e seu desenrolar. Tal divisão é baseada nos dois verbos que designavam a ação nas línguas grega antiga e latim: “[...] ambas as línguas possuíam dois verbos para designar aquilo que chamamos uniformemente de agir. As duas palavras gregas são *árkhein*: começar, conduzir e, por último, governar, e *práttein*: levar a cabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes são *agere*: pôr alguma coisa em movimento, e *gerere*, que é de árdua tradução e que de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados cujos resultados são as *res gestae*, os atos e eventos que chamamos de históricos” (Arendt, 2005, p. 214).

<sup>8</sup> Cf. 2010a, p. 278. Conforme Arendt, estas concepções de Platão contaminaram toda a tradição do pensamento político. E no decorrer do tempo, de alguma forma, a noção de iniciar desapareceu do conceito de governo e, assim, governar se tornou sinônimo de dominar. Conforme Arendt, Aristóteles, por exemplo, procura estabelecer uma legitimidade para explicar divisão entre governantes [*rulers*] e governados [*ruled*] e define o governo como dominação [*rule*]. Cf. Arendt, 2002, p. 275.

<sup>9</sup> Sobre a promoção da fabricação e a emergência da mentalidade do *homo faber*, v. Arendt (2010a, p. 368-381).

No momento em que a mentalidade do *homo faber* foi valorizada, os homens modernos puderam recorrer à filosofia política para buscar formas de suplantar a ação. De acordo com Arendt, a substituição da ação pela fabricação implica em instrumentalizar a política. A produção de uma coisa deve ser sempre útil, o produto serve para algum fim, nesta perspectiva, o governo também deve ter uma finalidade.

A substituição da ação pela fabricação e a concomitante degradação da política em um meio para atingir um fim supostamente “superior” – na Antiguidade, a proteção dos bons contra o domínio dos maus, em geral, e a segurança dos filósofos em particular; na Idade Média, a salvação das almas; e, na era moderna, a produtividade e o progresso da sociedade – são tão antigas quanto a tradição da filosofia política. (Arendt, 2010a, p. 286)

Na perspectiva da autora, os objetivos que o governo deve atingir também possuem uma história: para Platão, o governo deveria garantir o bem comum e a segurança de quem se dedicava à contemplação; para a filosofia cristã, o objetivo passou a ser uma certa ordem na esfera secular para que fosse possível a dedicação à vida interior e à salvação; na Modernidade, por sua vez, a valorização do *homo faber* e do *animal laborans* fez com que o governo se preocupasse, primeiramente, com a produção de uma certa sociedade e, depois, com o processo vital, isto é com a reprodução e manutenção da sociedade.<sup>10</sup>

A autora depois de indicar a ascensão do *homo faber* e a glorificação da atividade de fabricar na Modernidade, mostra que a mentalidade do fabricante foi suplantada pela mentalidade do *animal laborans*, isto é, pela concepção de que o trabalho – a pro-

---

<sup>10</sup> Vale sublinhar, que embora o conceito de governo, desde sua origem, tenha trazido sérios empecilhos para a atividade política, não conseguiu eliminar a ação livre por completo.

dução e o consumo que garantem a sobrevivência dos corpos – consiste na principal atividade humana.<sup>11</sup>

Nesse contexto, o trabalho passou a ser a atividade humana mais importante e as coisas que não eram necessárias para manter o processo vital tornaram-se secundárias ou supérfluas. Com isso, os assuntos comuns foram invadidos por questões econômicas e sociais na medida em que o governo passou a ser relacionado com o estímulo da produtividade do trabalho e com medidas sociais para garantir a sobrevivência.<sup>12</sup>

Arendt critica as formas de fabricação e de administração que visam a substituir a ação, a restringir ou impedir a atividade política. De acordo com ela, quando a política é instrumentalizada, entendida como meio para atingir um objetivo extra-político, as instituições públicas deixam de abrigar o debate ampliado e a ação em conjunto para dar espaço à execução de planos do governante e à administração da sociedade. Ao considerar o pensamento da autora é possível notar que existe uma imbricação entre a hierarquia das atividades humanas, o lugar onde elas são realizadas e modo de realização, a concepção de finalidade da política e a forma de governo defendida.

Em *A Condição Humana*, Arendt defende que a promoção da fabricação – atividade responsável por produzir bens duráveis – e

---

<sup>11</sup> De maneira resumida, em *A Condição Humana*, argumenta-se que, na Antiguidade, o mundo – criado e preservado por meio de atos, discursos e de artefatos culturais – consistia a principal preocupação dos homens. Ele deveria ser preservado para que as coisas e feitos humanos perdurassem no tempo, e remediasse a mortalidade dos homens. Com o surgimento do cristianismo, a alma de cada homem foi dotada de imortalidade. Assim, a vida individual foi considerada sagrada e as faculdades interiores, como querer e pensar, foram valorizadas em detrimento das atividades mundanas. Com a secularização, a vida individual volta a ser considerada mortal, como fora na Antiguidade. No entanto, a imortalidade passa a ser entendida como atributo da espécie humana. A vida biológica se torna, então, um bem supremo. Cf. Arendt, 2010a, p. 384/389/400-406.

<sup>12</sup> V. Arendt, 2010a, p. 393.

do trabalho – atividade ligada à natureza, à produção e ao consumo – e a emergência da mentalidade do *homo faber* e do *animal laborans*, trouxeram entraves para a ação política. Governar, nesse contexto, tornou-se sinônimo de fabricar e administrar uma sociedade.

Essa mudança nos assuntos comuns também é discutida por Arendt em sua narrativa da Revolução Francesa. Este evento contou com três momentos distintos que indicam o aparecimento da ação, sua substituição pelo fazer para sanar a questão social e o fazer que promoveu a sociedade de classes e a produtividade. No início desta revolução, o gosto pela liberdade levou os homens ao espaço público, à ação em conjunto que derrubou a monarquia absolutista, seguida pelo debate acerca de como constituir novos direitos e um novo corpo político onde os cidadãos pudessem tomar parte nos assuntos da comunidade. Neste momento a ação foi considerada a principal atividade humana e as comunas, clubes e sociedades populares eram os espaços mais valorizados. Quando Robespierre se tornou chefe do governo revolucionário, a questão social, isto é, a resolução do problema da miséria, tornou-se a maior preocupação pública. Uma vez que a finalidade do governo passou a ser o fim da pobreza, o Comitê de Salvação Pública e a Assembleia Nacional se tornaram as instituições mais importantes, a noção de vontade geral e a concepção de fundação como fazer passaram a guiar o governo.<sup>13</sup> Quando os pobres apareceram na cena pública, os franceses perceberam que a liberdade não era possível para aqueles que estavam submetidos à opressão da necessidade de seus corpos. A concepção de que toda a nação francesa possuía uma só vontade pareceu ser verdadeira em virtude da massa de miseráveis que clamavam por pão.<sup>14</sup> Nesse

---

<sup>13</sup> Arendt cita frases de Robespierre para indicar sua preocupação com a miséria: “Tudo que é necessário para manter a vida deve ser um bem comum [...]” (Arendt, 2011, p. 94) “A república? A monarquia? Conheço apenas a questão social” (*idem, ibidem*, p. 89).

<sup>14</sup> Cf. Arendt, 2011, p. 134.

contexto, a noção de que o governo deve seguir a vontade geral e que sua finalidade seria resolver o problema da miséria foi adotada, assim, o debate público perdeu importância e parecia ser necessário apenas a execução de medidas de emergência para acabar com a pobreza.<sup>15</sup> Além disso, uma vez que a vontade geral era considerada una e indivisível, as opiniões divergentes foram consideradas como expressões de interesses particulares e quem discordasse do governo revolucionário deveria ser perseguido como inimigo da nação. Por fim, a concepção de fundação como fazer prescreveu o uso de violência para atingir os fins desejados.<sup>16</sup>

De acordo com Arendt, Robespierre se apoiou no pensamento de Maquiavel na medida em que considerou que era preciso estar só para fundar ou reformar uma república e que, para esse fim supremo, todos os meios eram justificados.<sup>17</sup>

Um terceiro momento da Revolução Francesa também se relaciona à aplicação da fabricação ao governo. A ditadura de Napo-

---

<sup>15</sup> Sobre a associação entre pobreza e vontade geral, ver Arendt (2011, p. 112-114).

<sup>16</sup> Arendt afirma que a violência, por vezes, é necessária na fabricação – pode ser preciso violar a natureza para produzir um objeto. Por exemplo, não é possível fazer uma mesa sem derrubar árvores. Nas cidades antigas, a violência era mantida fora do espaço público, ela deveria ser limitada para não colocar a liberdade dos cidadãos em risco. Já na modernidade, houve a glorificação da violência, como se ela fosse capaz de produzir algo novo no mundo. “Ao afirmar que ‘a violência é a parteira de toda a velha sociedade grávida de uma nova sociedade’, ou seja, de toda a mudança histórica e política, Marx apenas sintetiza a convicção dominante em toda a era moderna e extrai as consequências de sua crença mais íntima, a de que a história é ‘produzida’ pelo homem, tal como a natureza é ‘produzida’ por Deus” (Arendt, 2010a, p. 285).

<sup>17</sup> Nas palavras de Arendt (2005, p. 184): “Compreendam o ato de fundar inteiramente à imagem do fazer; a questão para eles era, literalmente ‘fazer’ uma Itália unificada ou uma república francesa, e sua justificação da violência guiava-se pelo seguinte argumento [...]: não se pode fazer uma mesa sem abater árvores, nem fazer uma omeleta sem quebrar ovos; não é possível fazer uma república sem matar gente”.

leão visou a promover a economia e a sociedade de classes.<sup>18</sup> Para a autora, esta revolução revelou “a mesma combinação do antigo entusiasmo romano pela fundação de um novo corpo político com a glorificação da violência como único meio de ‘produzir’ esse corpo” (Arendt, 2010a, p. 285).

É possível notar que Arendt em *A Condição Humana* trata de maneira mais abrangente e conceitual da noção de que o governo deve seguir os moldes da fabricação e aponta os eventos que valorizaram esta atividade na modernidade. Em *Sobre a Revolução*, ela mostra como a substituição da ação pela fabricação se deu em um evento específico. Além disso, a autora afirma que a Revolução Francesa ofereceu um modelo de intervenção para os intelectuais: a partir dela os teóricos do século XIX e XX puderam unir a atitude do filósofo desde Platão – a qual divide a comunidade entre os que sabem o que deve ser feito e os que não sabem e somente executam ordens – com o a ditadura de Robespierre e a de Napoleão. Assim surgiu a figura do revolucionário profissional, aquele que estuda as revoluções precedentes para formular um plano para fazer uma sociedade bem ordenada.<sup>19</sup>

Levando isso em consideração, pode-se notar que a substituição da ação pela fabricação no âmbito do governo foi acompanhada de um modelo teórico de intervenção dos intelectuais. Conforme foi dito anteriormente, para Arendt, na modernidade o governo foi relacionado não só com a fabricação, mas também com a administração. Quando o trabalho foi valorizado, as questões econômicas e sociais começaram a se tornar as principais preocupações públicas e, dessa forma, a administração gradativamente se tornou fundamental no governo. Nesse contexto, o liberalismo surgiu como a tradição de pensamento que promoveu a economia política como a ciência que deve guiar o governante e que define o governo como garantidor da independência individual e da segurança. A

---

<sup>18</sup> Cf. Arendt, 2011, p. 109.

<sup>19</sup> Cf. Arendt, 2011, p. 325-326.

concepção de liberdade liberal indica isso. Ser livre na perspectiva do liberalismo consiste em ter liberdade de crença, de expressão, de ir e vir, de empreendimento, de negociação. É, portanto, algo que se refere ao espaço privado e ao indivíduo isolado, não ao espaço público, à participação e à comunidade política.

Na medida em que o trabalho é considerado como a principal atividade humana, a noção platônica de que o governo deve ser guiado pela verdade e pelo saber sobre a justiça, a coragem etc, dá lugar a concepção de que o governo agora deve ser conduzido de acordo com a racionalidade econômica. Em outras palavras, o modelo de governante deixa de ser o sábio para se tornar o especialista em economia e administração. Quando a preocupação central do governo se tornou a sobrevivência dos indivíduos e o processo vital, a medida pública mais importante passou a ser a organização da produção para que se tenha abundância.

O pensamento de Arendt também aponta que o governo, desde a Antiguidade, foi relacionado com a vida feliz. Embora a promoção da felicidade continue sendo associada ao governo, na Modernidade, a concepção de felicidade mudou e, consequentemente, as medidas que poderiam promovê-la. Para a autora, quando a vida se tornou o bem supremo, a felicidade passou a ser baseada na produtividade: tudo o que favorece o trabalho e alivia a dor e o esforço desta atividade. O cálculo do prazer e da dor de Bentham é, para a autora, o pensamento que representa a preocupação com a sobrevivência, o afastamento do espaço público para a dedicação exclusiva às atividades econômicas. Segundo Arendt (2010a, p. 386), o pressuposto básico de Bentham consiste em que “o que todos os homens possuem em comum não é o mundo, mas a uniformidade de sua própria natureza, o que se manifesta na uniformidade dos cálculos e na uniformidade com que todos são afetados pela dor e pelo prazer [...]”.

A felicidade nesse sentido está imbricada com a segurança. Para alcançar a felicidade e a segurança, o governo deve liberar as pessoas das atividades públicas para que elas se ocupem com o

prazer e a satisfação das necessidades biológicas por via do consumo. Para tanto, era preciso fomentar a produtividade do trabalho. De acordo com a autora, nos séculos XIX e XX o governo passou a ser considerado

[...] como o protetor nomeado não tanto da liberdade, como do processo vital, dos interesses da sociedade e dos indivíduos. A segurança continuava sendo o critério decisivo; não a segurança individual contra a “morte violenta”, como em Hobbes (onde a condição de toda a liberdade é a liberação do medo), mas uma segurança que permitisse um desenvolvimento uniforme do processo vital da sociedade como um todo. (Arendt, 2005, p. 196)

Com a promoção da atividade do trabalho, a forma de governo defendida era a de uma autoridade limitada – para garantir a independência dos indivíduos no espaço privado – e a representação – para “liberar” a maioria dos cidadãos das atividades públicas e estimular as atividades econômicas. Nessa perspectiva, a única coisa que os seres humanos teriam em comum seriam os interesses privados, não existiria interesses ou princípios compartilhados e publicamente constituídos. Uma vez que o governo é nomeado para proteger a propriedade uns dos outros e permitir a luta competitiva por mais riqueza,<sup>20</sup> ele não deveria resguardar espaços para o debate público. Ora, sem estes espaços, o interesse e os princípios compartilhados não podem ser constituídos. Para dizer de outro modo, esta concepção de governo ao evitar ação e o debate público e ao estimular as atividades privadas faz desaparecer o interesse comum e sustenta apenas os interesses privados.

A questão do governo representativo é discutido de modo mais detalhado na obra *Sobre a Revolução*. Lá a autora indica uma relação entre a preocupação pública com a questão social e econômica e a concepção de representação. O governo representativo é mais do que uma solução para governar grandes territórios com uma vasta população, trata-se de um modo eficiente de evitar a

---

<sup>20</sup> Cf. Arendt, 2010a, p. 84.

ação e a formação de interesse e princípios comuns. A partir do momento em que emergiu na cena pública o problema da pobreza em massa na Revolução Francesa, os eleitos entenderam que deveriam representar a vontade geral da nação.<sup>21</sup> Nesse contexto, o governo deveria tomar medidas para satisfazer as necessidades dos famintos, organizar a comunidade para evitar a escassez. Já na Revolução Norte-Americana, quando emergiu a preocupação com a economia e a abundância, os eleitos entenderam que deveriam representar os interesses dos eleitores. Os representantes, nesse sentido, não precisavam levar em conta a comunidade como um todo, mas deveriam governar de acordo com as orientações de lobbies e grupos de pressão.<sup>22</sup>

Ainda neste livro a autora aponta que a forma de governo representativo com o passar do tempo perdeu importância para a burocracia. Sobretudo no século XX, as instâncias técnicas do Estado foram valorizadas.

[...] todas as questões políticas no Estado de bem-estar social são, em última análise, problemas administrativos, a ser tratados e decididos por especialistas, caso em que nem mesmo os representantes do povo chegam a dispor de uma autêntica área de ação [...]. (Arendt, 2011, p. 340)

Para Arendt, quando se tornou central a noção de que o conhecimento e o fazer dos especialistas deveriam guiar o Estado e todas as questões públicas, a forma privilegiada de governo passou a se basear na administração burocrática. Nas palavras da autora: “o governo, no sentido antigo, deu lugar, em muitos aspectos, à administração” (Arendt, 2005, p. 47). Com isso, surgiram outras dificuldades para a ação e para a liberdade pública. O governo nos moldes da fabricação oblitera a ação em razão da centralização das decisões, do uso da violência para que os cidadãos cumpram or-

---

<sup>21</sup> V. Arendt, 2011, p. 205.

<sup>22</sup> Cf. Arendt, 2011, p. 300.

dens e levem a cabo a ideia de sociedade formulada pelo governante. Por sua vez, com a emergência da burocracia, especialistas passaram a calcular o interesse da sociedade e indicar as regras que promoveriam o bem-estar, estas devem nortear o funcionamento do Estado e o comportamento das pessoas.<sup>23</sup>

Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária. (Arendt, 2010a, p. 49)

Ao primeiro olhar, o governo burocrático parece ser racional e não operar nenhuma opressão, mas ao impor normas aos cidadãos e regras de funcionamento ao Estado acaba por reduzir o espaço de debate e de ação livre e visa a estimular principalmente as atividades privadas.

Os defensores desse sistema, que atualmente é o sistema do estado de bem-estar social, precisam negar, se são liberais e possuem convicções democráticas, a própria existência da felicidade e da liberdade públicas; precisam insistir que a política é um fardo e que seu fim não é político em si. (Arendt, 2011, p. 337)

Levando o pensamento arendtiano em conta, podemos afirmar que a partir do século XIX a noção de governar passou a envolver tanto a fabricação quanto a administração. A preocupação com o social e o econômico engendrou duas concepções, a saber, a de fazer uma nova sociedade e a de gerenciar o trabalho e as coisas produzidas. Em outras palavras, teoricamente, governar se tornou, em um primeiro momento, executar um plano para mudar a sociedade de alto a baixo e, em um segundo, manter e reproduzir tal

---

<sup>23</sup> Como tudo está baseado em cálculos e regras das ciências econômicas e sociais, esta forma de governo não possui personalidade, ninguém se responsabiliza pelas decisões. Por isso Arendt diz que a burocracia é o governo de ninguém. V. Arendt, 2010a, p. 49.

sociedade. O governo que tem como principal elemento a fabricação assume, preferencialmente, a forma da monarquia ou da ditadura: apenas um homem ou um pequeno grupo define o que deve ser feito e os outros executam ordens. Mas quando o trabalho foi considerado a atividade humana mais importante, a forma de governo mais adequada se tornou a burocracia, que é mais eficiente para administrar e fomentar as necessidades da vida à produtividade do trabalho.

A burocracia faz com que o Estado funcione de acordo com certas regras determinadas por um saber técnico e por especialistas. Assim, a autoridade da burocracia não é política uma vez que não pressupõe o reconhecimento das virtudes ou qualidades políticas dos especialistas. A autoridade da burocracia se parece com a autoridade dos cientistas que é definida pelos próprios cientistas por meio de certos critérios que envolvem a comprovação de hipóteses e excluem o debate e a persuasão em um espaço público.<sup>24</sup> As regras burocráticas, nesse sentido, devem compelir a todos como se tratassem de verdades científicas.

Além de tratar da predominância da burocracia no governo, a autora indica os elementos que formaram o Estado de bem-estar social. Este tipo de Estado ao defender a democracia representativa e a preocupação com a economia e o social reduz o espaço público à disputa de forças e a negociação entre representantes de grupos de pressão. O debate público se degenera em concorrência entre os interesses particulares para definir a forma de funcionamento do Estado, o uso do dinheiro público e o direcionamento do investimento<sup>25</sup> e deixa a definição das políticas públicas a cargo dos quadros técnicos estatais e especialistas.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Ver em Arendt, 2011, p. 348.

<sup>25</sup> Para Arendt, nesta concepção de representação os eleitos se tornam “bons meninos de recados ou como especialistas contratados que, à maneira de advogados, dedicam-se a representar os interesses de seus clientes” (Arendt, 2011, p. 299). Dessa forma as instâncias parlamentares não são lugares de troca de opiniões e de deliberação em conjunto, mas onde se mede a força dos

Neste contexto, tanto a economia quanto a questão social se tornaram as principais preocupações públicas de forma que a ação estatal visa a aumentar a produção e o consumo: o dinheiro público financia a economia e o consumo e, desse modo, sustenta a predominância da mentalidade do *animal laborans*. É no período histórico em que o Estado de bem-estar social está no auge que Arendt critica a ampliação do trabalho e a redução do espaço público nas democracias representativas. Ao estimular o consumo de massa por meio do financiamento da economia e de bens e serviços públicos, a esfera do trabalho foi ampliada e promovida. Ao colocar o bem-estar como finalidade da política e a administração burocrática como principal prática de governo, o espaço de debate e participação foi reduzido.<sup>27</sup>

A autora chama a atenção para o fato de que embora o Estado de bem-estar social tenha promovido direitos sociais, ele reduz a atividade política e também a dignidade humana. Na medida em que este tipo de Estado sustenta a mentalidade do *animal laborans* ele reduz os seres humanos a certas atividades e diminui o desenvolvimento de todas suas potencialidades, dentre elas a capacidade de agir em conjunto para definir os rumos dos mundo.

---

interesses particulares. No Estado de bem-estar social a esfera pública não é o lugar onde se forma interesse comuns, mas é o lugar de disputa de interesses particulares.

<sup>26</sup> Nas palavras de Arendt (2011, p. 340), “[...] e quem há de negar a que ponto a esfera pública em nossas sociedades de massa se encolheu e está sendo substituída por aquela ‘administração das coisas’ que Engels previa para uma sociedade sem classes?”.

<sup>27</sup> Em *A Condição Humana* Arendt narra o modo pelo qual o trabalho se tornou a principal atividade humana e quais as consequências disso para a fabricação e a ação. Já no prólogo a autora afirma: “A era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora” (Arendt, 2010a, p. 5). Sobre a relação entre sociedade de massa, burocracia e ampliação do trabalho, ver p. 48-49.

## **Considerações finais**

Levando em conta o pensamento de Arendt, podemos notar que além de refletir sobre as formas de governo, é preciso pensar no sentido, finalidade e na concepção de governo e de política. Ainda, é preciso investigar qual espaço é dado à ação, e qual o papel da fabricação e da administração no governo. Em outras palavras, mais do que tratar da forma constitucional adotada – monarquia, democracia representativa, república –, é importante investigar também qual tipo de atividade o governo promove: a atividade política ou uma atividade externa à política. Ainda, é preciso levar em conta como se dá a divisão entre governantes e governados, qual o papel do povo, dos cidadãos, dos representantes e dos burocratas, qual atividade eles realizam e como.

Dentre todas reflexões que Arendt suscita, esta é uma das quais torna seu pensamento importante para nosso presente. Embora a autora tenha tratado do Estado de bem-estar social e não tenha assistido seu desmonte e a construção do Estado neoliberal, não se pode afirmar que as características do governo apontada por Arendt desapareceram completamente: a representação e a burocracia ainda marcam a concepção de governo. Persistem a importância da economia política na condução dos negócios públicos, a dificuldade de constituição de interesse público e o esforço de evitar a ação. Nesse contexto, é preciso interrogar que tipo de governo está se constituindo, de que maneira a representação, a fabricação e a administração se entrelaçam no neoliberalismo para que certos comportamentos, normas e modo de vida sejam promovidos. As categorias e análises de Arendt são importantes para que possamos pensar nestas questões.

**Referências**

ARENDDT, H. Karl Marx and the tradition of Western political thought. *Social Research*. Charlotte, v. 69, n. 2, 2002.

ARENDDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ARENDDT, H. *A condição humana*. São Paulo: Forense Universitária, 2010a.

ARENDDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

ARENDDT, H. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Artigo recebido em 3/05/2018, aprovado em 19/05/2018

**AÇÃO E CONTINGÊNCIA EM  
A CONDIÇÃO HUMANA DE HANNAH ARENDT**

**[ACTION AND CONTINGENCY IN  
HANNAH ARENDT'S *THE HUMAN CONDITION*]**

**Helton Adverse**

Professor Associado da Universidade Federal de Minas Gerais

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14108>

Natal, v. 25, n. 48  
Set.-Dez. 2018, p. 129-156

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** O objetivo deste artigo é examinar alguns aspectos da teoria da ação de Hannah Arendt à luz da noção de contingência. Centrando nossa análise no conceito de *natalidade*, mas também dando atenção ao conceito de *imprevisibilidade* da ação, pretendemos trilhar uma via que nos permita apreender certos traços distintivos de seu pensamento político.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt; Política; Contingência; Natalidade; Imprevisibilidade.

**Abstract:** The purpose of this paper is to examine some aspects of Hannah Arendt's theory of action in the light of the notion of contingency. Focusing our analysis on the concept of *nativity*, but also paying attention to the concept of *unpredictability*, we intend to work out a path that allows us to apprehend certain distinctive features of her political thought.

**Keywords:** Hannah Arendt; Politics; Contingency; Natality; Unpredictability.

O problema da contingência no pensamento político de Hannah Arendt costuma ser abordado a partir de duas perspectivas: a primeira enfatiza a relação entre a indeterminação e a narrativa, colocando em foco a capacidade humana de produzir significado para a ação a partir do exercício da imaginação que Arendt denominou de *storytelling* (Arendt, 1983; Matos, 2003, Birulés, 2009). A segunda perspectiva destaca a dimensão contingente da ação como o fator decisivo na crítica de Arendt à filosofia da história, formulada basicamente como uma recusa a toda tentativa de reduzir os acontecimentos históricos a uma série causal (determinismo) ou de neles enxergar um direcionamento, um fim que os orientaria e que guardaria o segredo de seu sentido (teleologia) (Arendt, 1968; Duarte, 2000; Birulés, 2007; Correia, 2014).

Não há dúvida de que tanto a dimensão narrativa da ação, isto é, sua potencialidade de originar estórias (e, a partir delas, construir seu sentido), quanto a crítica às filosofias da histórias são aspectos diversos de um mesmo fenômeno: a irredutibilidade da ação humana a leis gerais ou princípios normativos que definam de antemão o modo como apreendemos sua realidade. Sobretudo em uma época em que se rompeu “o fio da tradição”, em que os parâmetros que norteavam a experiência – assim como as categorias de que dispúnhamos para compreendê-la – foram minados pelo advento brutal dos sistemas totalitários, a natureza fragmentária dos acontecimentos torna impossível subsumi-los a uma totalidade que mitigaria o ineditismo do particular. Nesse contexto, o particular, o “evento”, como costumava dizer Arendt, deve ser capaz de “iluminar seu próprio passado” (Arendt, 2005a, p. 319), o que apenas pode ser feito com um esforço de compreensão a ser realizado após o término da ação. Ora, Arendt não deixa dúvidas de que existem fortes afinidades entre a atividade de compreender e a narração, visto que ambas, ao produzirem o significado, promovem

a “reconciliação com o mundo”<sup>1</sup>. Ao mesmo tempo, narrar histórias está em clara oposição à dedução dos eventos empreendida pela filosofia da história, a qual tem como pressuposto a existência de um sentido que antecede aquilo que se passa na realidade, subjungando-a, por fim, ao reino da necessidade<sup>2</sup>. A filosofia da história substitui, finalmente, a liberdade pela necessidade, eliminando a contingência da esfera dos assuntos humanos.

No entanto, gostaríamos de seguir, neste trabalho, outra via para refletir sobre a natureza contingente da ação. Esta via, claro está, em nada se opõe aos aspectos da contingência descortinados pela crítica da filosofia da história e pela capacidade reconciliatória da narrativa – pelo contrário, retém seus principais aspectos. Mas tanto uma como outra, esclarece Arendt, colocam-se fora do campo da ação política, embora cumpram uma função política. Por isso ela pode dizer, de modo à primeira vista surpreendente, que “aquele que diz o que é – *legein ta eonta* – sempre conta uma história (*story*), e nesta história os fatos particulares *perdem sua contingência* e adquirem algum significado humano compreensível” (Arendt, 1968, p. 262-3). A perda da contingência não implica a configuração de um pleno sentido que correspondesse à verdade indiscutível do evento narrado. Muito menos consiste na recusa da contingência inerente às coisas humanas. Ao contrário, como estamos no campo da narração resta sempre aberta a possibilidade da retomada da experiência (de sua ressignificação), e, pelas mes-

---

<sup>1</sup> “The result of understanding is meaning, which we originate in the very process of living insofar as we try to reconcile ourselves to what we do and what we suffer” (Arendt, 2005a, p. 308-9). E a respeito da narrativa, vale lembrar a frase de Isak Dinesen que Arendt escolhe como epígrafe do capítulo 5 de *A condição humana*: “All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them” (Arendt, 1958, p. 175).

<sup>2</sup> O entrelaçamento entre o conceito moderno de história e a necessidade é mostrado com profundidade por Arendt no texto sobre as noções antiga e moderna de história (Arendt, 1968), assim como em seu estudo sobre as relações de Marx com a tradição do pensamento político, recentemente publicada em nova versão (Arendt, 2018, p. 3-42).

mas razões, a tarefa de compreensão é de natureza infinita, o que é o mesmo que dizer que “a História é uma estória que tem muitos começos, mas não tem fim” (Arendt, 2005a, p. 320). Porém, tanto a narrativa quanto a compreensão correspondem, como dissemos, a um momento posterior à ação e, como tais, não trazem em seu interior a mesma carga de indeterminação. Se a estória (do historiador ou do escritor) apazigua e reconcilia, em alguma medida ela estabiliza nossa relação com o mundo (ainda que precariamente), deixando momentaneamente de fora “a contingência para que possa emergir a faculdade de julgar” (Arendt, 1968, p. 262). Arendt pode, então, afirmar que essas faculdades, narrar e julgar, embora politicamente relevantes, são exercidas “fora do domínio político” (Arendt, 1968, p. 262), requerendo o não-comprometimento e a imparcialidade. De nossa parte, o que pretendemos fazer é, a partir do texto de *A condição humana*, encarar a contingência em seu registro próprio, no campo político, e, assim, tornar claros os pontos em que ela se prende à ação, quer dizer, nosso objetivo consiste em explicitar como Arendt incorpora a contingência em sua teoria da ação, de modo a trazer de volta ao campo da teoria política o problema da indeterminação, que havia sido elidido pela tradição da filosofia política, mas também pelas ciências sociais e pelas correntes da ciência política hegemônicas em sua época. Dessa maneira, seremos capazes de identificar um dos motivos pelos quais o livro de Arendt, publicado em 1958, deu novo alento para a reflexão política. Mas não teremos aqui a ocasião de reconstituir o contexto polêmico em que o livro foi escrito (reservamos essa tarefa para um estudo posterior). Nossa proposta é nos ater a dois momentos importantes das análises de Arendt em *A condição humana*, a saber, seu conceito de natalidade (ao qual daremos maior atenção) e a identificação da natureza imprevisível da ação, a partir do que será possível calibrar nosso foco e ver de maneira mais clara como seu pensamento político assume a contingência como um elemento constitutivo da ação política. Vale frisar que a contingência é entendida em dupla chave: de um lado,

ela deve ser identificada com a indeterminação; de outro lado, ela indica que a ação humana é essencialmente espontânea.

## 1. Natalidade

Nos primeiros parágrafos de *A condição humana*, Arendt lança mão do conceito de natalidade, cuja ideia central é a de que cada ser humano é um iniciador e a ação é um novo começo. Mas apenas pode fazê-lo após ter distinguido as três formas de atividade que compõem o que ela denomina de “vida ativa” (trabalho, fabricação e ação) e suas respectivas “condições fundamentais” (vida, mundo e pluralidade). Essas três atividades, diz Arendt, estão ligadas à natalidade, mas o laço que a une com a ação é o mais forte porque o novo começo, que vem ao mundo a cada nascimento, apenas pode se fazer perceber no mundo na medida em que o recém-chegado é capaz de agir. Arendt reconhece que o trabalho e a fabricação detêm um “elemento” da natalidade e, por conseguinte, da própria ação, que é a capacidade de iniciar algo novo. Entretanto, somente a ação pode atualizar plenamente o nascimento. E como a ação é a atividade política por excelência a condição da natalidade deve ser considerada a “categoria central da política” (Arendt, 1958, p. 9)<sup>3</sup>, em oposição à “mortalidade” que, desde Platão e em todo o pensamento metafísico, era considerada o fato fundamental.

Essa referencia a Platão, que se encontra apenas na edição alemã, mostra claramente que a escolha da tradição metafísica pela mortalidade é conforme a seu desprezo pela instabilidade das

---

<sup>3</sup> A edição alemã – preparada pela própria Arendt e que será com frequência aqui utilizada – é mais enfática a respeito da importância da natalidade para o pensamento político. Com efeito, Arendt diz que “a natalidade representa, para o pensamento político, um fato (*Faktum*) decisivo, que forma categorias” (“[...] *Natalität für politisches Denken ein so entscheidendes, Kategorienbildendes Faktum darstellt*”) (Arendt, 2011, p. 18).

coisas políticas e contingentes<sup>4</sup>. Ao apontar a natalidade como a categoria central da filosofia política, Arendt está, de modo inequívoco, assumindo a contingência como algo constitutivo dos assuntos humanos, isto é, da experiência política. Mas precisamos examinar mais detalhadamente como se encontra estabelecida, em seu pensamento, a implicação mútua entre natalidade e contingência.

O que Arendt entende por natalidade apenas será plenamente esclarecido no capítulo V de *A condição humana*, dedicado à ação (embora nenhum de seus parágrafos trate especificamente da natalidade). A natalidade, entendida como uma capacidade humana e não apenas como uma condição fundamental, se atualiza na ação, demarcando-se assim do nascimento, que coincide com o aparecimento no mundo de um ser humano (mas que é estendido também aos demais seres vivos). Como bem sintetizou Adriano Correia (2010, p. 813):

A natalidade não é idêntica ao nascimento, que consiste na condição inaugural fundamental da natalidade. Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento por meio do qual somos recebidos na Terra em condições em geral adequadas ao nosso crescimento enquanto membros da espécie, a natalidade é uma possibilidade sempre presente de atualizarmos, por meio da ação, a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa; a possibilidade de assumirmos a responsabilidade por termos nascido e de nascermos, assim também, para o mundo; de que sejamos acolhidos no mundo por meio da revelação de quem somos mediante palavras e atos; de que nasçamos sempre de novo e nos afirmemos natais, não mortais.

Essa atualização da singularidade por meio da ação significa, para Arendt, a atualização da capacidade de iniciar. O ser humano, ele mesmo um começo, atualiza o começo que ele é em sua capaci-

---

<sup>4</sup> E conforme também a seu desejo de restringir a esfera do pensamento às coisas puras, sempre idênticas a si mesmas e necessárias (Arendt, 1978, p. 60/139).

dade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido, Arendt pode dizer que a ação, na medida em que implica um começo, “corresponde ao fato do nascimento, sendo a atualização da condição humana da natalidade” (Arendt, 1958, p. 178). Dessas formulações um pouco redundantes de Arendt, convém reter, para nossos propósitos, o fato de que ela *radicaliza a contingência* ao descrever a ação como a atualização daquilo que nós somos por nascimento, quer dizer, iniciadores. Para compreender melhor esse ponto, valeria a pena reconstituir minimamente a argumentação que ela desenvolve nos parágrafos iniciais do capítulo V, onde o objetivo da autora é mostrar que pela ação se realiza um “desvelamento” do agente (ou da pessoa)<sup>5</sup>.

Graças ao fato da pluralidade, que condiciona o desvelamento, o ser que se manifesta é simultaneamente semelhante e diferente dos demais. E, por meio da ação, tanto a igualdade quanto a diferença podem ser evidenciadas por aquele que age, o qual pode então transcender sua passividade (que compartilha com tudo o que existe) em favor da afirmação de sua “unicidade” (*uniqueness*) (Arendt, 1958, p. 175-6). A ação (e também o discurso) consiste na via pela qual poderá ser reconhecida essa distinção entre os seres humanos, que os individualiza porque estão estabelecidas as relações entre eles. Em suma, eles podem *aparecer* uns para os outros (e também para si mesmos), abrindo uma dimensão de sua existência que é muito diferente do mero existir. Mas, vale sempre lembrar, essa aparição na qual uma pessoa revela para os outros (e para si mesma) *quem* ela é resulta de uma iniciativa. Por conseguinte, essa iniciativa está na origem daquilo que confere especificidade à existência humana. E, por esse motivo, Arendt pode lembrar que é possível ao ser humano não trabalhar e ainda conti-

---

<sup>5</sup> No texto alemão o parágrafo 24 se intitula “O Desvelamento/A Revelação da Pessoa (*Die Enthüllung der Person*) na Ação e no Discurso” (Arendt, 2011, p. 213), Diferentemente do termo “agente” (*agent*, na versão inglesa) “pessoa” tem denotação política e jurídica mais clara (além do sentido teatral), ao mesmo tempo em que evidencia que está em jogo o aparecimento de um “quem”.

nuar humano, não fabricar e ainda ser reconhecido como humano. Mas o ser humano não pode deixar de agir sem ao mesmo tempo “morrer para o mundo”, pois que essa vida “deixou de ser humana porque não é mais vivida entre os homens” (Arendt, 1958, p. 176).

Arendt insiste na correspondência entre a morte e a ausência da ação no mundo<sup>6</sup>, o que nos permite compreender a indissociabilidade do laço entre ação e vida humana. Arendt coloca a nu, assim, o sentido mais profundo do que ela entende por natalidade:

Com o discurso e a ação nós nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual nós confirmamos a natalidade e assumimos o mero fato de nossa aparição física original. Esta inserção não nos é forçada pela necessidade, como o trabalho, e não é provocada pela utilidade, como a fabricação. Ela pode ser estimulada pela presença dos outros cuja companhia nós podemos desejar partilhar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso provém do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa. Agir, em sua acepção mais geral, significa tomar uma iniciativa, começar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “liderar” e, eventualmente, “governar”), colocar algo em movimento (que é o significado original do latim *agere*). Porque eles são *initium*, recém-chegados e iniciadores por virtude do nascimento, os homens tomam iniciativa, são impelidos à ação. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus homo est, ante quem nullus fuit* (“para que haja um começo, o homem foi criado, antes de quem não havia ninguém”), disse Agostinho em sua filosofia política. Este começo não é o mesmo que o começo do mundo; ele não é o começo de algo, mas de alguém, que é ele próprio um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, o qual, claro, é apenas outro modo de dizer que o

---

<sup>6</sup> Mais uma vez, o texto da edição alemã é mais enfático e preciso: “ela (a vida sem ação) não mais apareceria no mundo para os homens, mas apenas se faria notar como aquele que desapareceu; nós, os vivos, dele saberíamos não mais do que daqueles que desapareceram na morte sem que os conhecêssemos” (“*es würde nicht mehr in der Welt unter Menschen erscheinen, sondern nur als ein Dahinschwindendes sich überhaupt bemerk machen; wir wüssten von ihn nicht mehr als wir, die Lebenden, von denen wissen, die in den Tod schwinden, den wer nicht kennen*” (Arendt, 2011, p. 215).

princípio de liberdade foi criado quando o homem foi criado, e não antes (Arendt, 1958, p. 176-7)

Vale sublinhar, primeiramente, que a iniciativa de inserir-se no mundo por meio da ação e do discurso é absolutamente espontânea, pois que corresponde, como vimos, ao fato de ter nascido alguém absolutamente novo capaz de iniciar coisas novas. Esse é um passo decisivo para inserir a contingência no interior da condição humana e embaralhar a fronteira entre ação e liberdade. Afinal de contas, como diz Arendt no final da passagem acima, a criação do homem, *porque ele é alguém*, coincide plenamente – isto é, sem deixar qualquer resíduo – com o aparecimento do princípio de liberdade. Ser alguém significa ser livre, ser um iniciador e, portanto, espontaneamente agir.

Mas, em segundo lugar, é digno de nota que Arendt, citando a passagem da *Cidade de Deus*, confirma, por meio de uma referência teológica e antropológica, que a essência humana é começar<sup>7</sup>. Aparentemente, ela extrairia dessa fonte seu conceito de natalidade, o que poderia reforçar as interpretações de sua obra que enfatizam seu teor teológico (mesmo que secularizado)<sup>8</sup>. De nossa parte, acreditamos que esse aporte da teologia está, como costuma acontecer, a serviço dos interesses teóricos de Arendt, sem que signifique, em absoluto, qualquer forma de compromisso ou de

---

<sup>7</sup> Em “Understanding and Politics” ela já o havia afirmado (Arendt, 2005a, p. 309). Mas também na edição alemã o ser humano é o ser cuja essência (e cabe aqui explorar a ambivalência do termo *Wesen*: ser e essência) é estar de posse da faculdade de começar: “ele é o começo do começo, ou do próprio começar” (“*er ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst*” (Arendt, 2011, p. 216).

<sup>8</sup> Um dos comentadores que enfatizam a natureza religiosa do pensamento arendtiano é Celso Vaz que, em sua tese de doutoramento, pretendeu demonstrar a hipótese de que esse pensamento “consiste na tentativa de redivinizar os fundamentos políticos, morais e cognitivos do mundo, porque ela [Arendt] considera que estes fundamentos foram desdivinizados pela secularização da política, da moral e do conhecimento” (Vaz, 2006, p. 175). Para uma perspectiva diferente sobre o mesmo tema, ver o trabalho de Samuel Moyn (2008).

filiação intelectual. Mas apenas podemos penetrar mais profundamente no sentido dessa referência se retomarmos brevemente as linhas gerais de sua leitura de Agostinho.

Arendt cita pela primeira vez o trecho acima em uma conferência de 1952, publicada em 1953 em uma coletânea de textos em homenagem a Karl Jaspers e, mais tarde, incorporada a *Origens do totalitarismo* como seu capítulo final intitulado “Ideologia e Terror”. Como observou Stephan Kampowski (que, por sua vez, cita Jean-Claude Eslin), a passagem é uma espécie de “frase-talismã”, sempre evocada em momentos cruciais da obra de Arendt (Kampowski, 2008, p. 46)<sup>9</sup>. Para nós, importa lançar a frase contra o pano de fundo do pensamento agostiniano para melhor apreender o sentido que Arendt lhe dá e, ao mesmo tempo, perceber de modo mais claro a radicalidade com que insere a teoria da ação no domínio da contingência. Com o auxílio de Kampowski, é possível, de maneira bastante esquemática, reconstruir o quadro conceitual no qual Agostinho inscreve sua fórmula *Initium ergo ut esset, creatus homo est, ante quem nullus fuit*<sup>10</sup>.

A frase se encontra no capítulo 20 do livro XII de *A cidade de Deus*<sup>11</sup>, fazendo parte de um movimento argumentativo no qual Agostinho, em polêmica contra os neoplatônicos (influentes em sua época), pretende combater a crença de que o conhecimento de Deus não pode compreender um infinito número de coisas. O ponto central que Agostinho deseja combater é o de que escaparia ao conhecimento de Deus uma série de coisas que são, por natureza, infinitas, como os números, que podem ser sempre acrescidos de

---

<sup>9</sup> V. Roy Tsao (2010, p. 39-41).

<sup>10</sup> Não nos interessará, neste texto, abordar a relação complexa de Arendt com o pensamento de Agostinho, que remonta à época de sua formação, culminando com a preparação de sua tese de doutorado intitulada *O conceito de amor em Agostinho (Der Liebesbegriff bei Augustin)*, publicada em 1929. Para isso, remetemos o leitor ao já citado trabalho de Kampowski, mas também a Véronique Albanet (2010) e Roy Tsao (2010).

<sup>11</sup> Nas edições atuais da obra, trata-se do capítulo 21. Mas aqui respeitamos a maneira de Arendt.

alguma unidade ou multiplicados por um outro, o que torna impossível, mesmo para Deus, conhecer de antemão toda sua variedade. Ora, para Agostinho a infinidade dos números é incompreensível apenas para os seres humanos, cujo conhecimento é finito. A sabedoria de Deus, no entanto,

é simples em sua multiplicidade e uniforme em sua variedade, compreendendo tudo o que é incompreensível com uma compreensão que é, em si mesma, tão incompreensível que, embora ele tenha querido sempre fazer os eventos subsequentes novos e dissemelhantes de tudo o que aconteceu antes deles, Ele não os produziu sem ordem e previsão; nem Ele os previu apenas no último momento, mas por seu conhecimento eterno (Augustine, 2007, p. 527)

Esse quadro geral, apresentado no capítulo 18<sup>12</sup>, delimita o problema que será discutido nos capítulos seguintes, a saber, se Deus, cuja sabedoria é eterna e infinita, pode se relacionar com o finito e o transitório. O pensamento neoplatônico postulava a existência de um eterno retorno, isto é, a repetição infinita do finito ao longo do tempo. A questão filosófica de fundo, esclarece Kampowski, é saber como o Deus eterno e imutável pode se relacionar com o mundo eterno e temporal “sem se tornar, ele mesmo, sujeito à mudança. O fato de que Deus é eterno implica que não possa haver qualquer mudança em Deus, nem em sua vontade ou em seu conhecimento” (Kampowski, 2008, p. 47). Porém, essa questão não atende somente ao interesse especulativo ou teológico; ela possui ainda um interesse prático porque é altamente relevante para a condução da vida terrena saber se a vontade e o conhecimento de Deus determinam inteiramente o mundano e temporal. Para que isso fique mais claro, é necessário lembrar que o eterno retorno, a recorrência cíclica de tudo aquilo que acontece concerne diretamente à alma, o que pode ser expresso como um dilema: ou as almas vivem eternamente em ciclos, passando da miséria e sofrimento à beatitude originada do encontro com Deus para, em

---

<sup>12</sup> Capítulo 19 nas edições atuais.

seguida, novamente voltarem ao estado decaído ou as almas vivem sua existência em um tempo linear onde não há retorno do que já passou. A primeira hipótese seria capaz de “salvar os fenômenos”, visto ser condizente com a eternidade divina: as almas não teriam o poder de introduzir um elemento novo. Mas Agostinho não pode aceitá-la porque, caso fosse verdadeira, condenaria todas as almas a um sofrimento sem fim: quando estivessem na beatitude, as almas antecipariam o sofrimento vindouro; quando estivessem sofrendo, teriam a esperança da alegria futura. Isso transformaria a miséria em um estado melhor do que a felicidade, o que é abertamente contraditório (Augustine, 2007, p. 530)<sup>13</sup>. Agostinho terá, então, de conceder às almas a capacidade de iniciar algo novo, sem que isso resulte em prejuízo para a pré-ciência divina. E não apenas elas devem criar algo novo: coloca-se também a questão se elas próprias são criadas todas de uma única vez ou se elas decorrem de um único homem (Augustine, 2007, p. 530-1) – e retornamos aqui ao tema maior que constitui o eixo dessa inquirição: Há ou não há novidade no mundo? E se há novidade, como conciliá-la com a eterna vontade e conhecimento divinos? A solução de Agostinho é bastante engenhosa: “Deus pode criar novas coisas – novas para o mundo, mas não para Ele – que ele nunca fez antes, mas que não eram imprevistas para Ele” (Augustine, 2007, p. 531). Portanto, Agostinho resolve a dificuldade marcando a diferença entre aquilo que ocorre no tempo, isto é, no mundo, e a condição eterna e fora do tempo que caracteriza a condição da divindade. Aqueles que defendem o eterno ciclo como a única maneira de compatibilizar os fenômenos com a onipotência divina não entenderam que o tempo e a eternidade são dimensões diferentes.

---

<sup>13</sup> Finalmente, como observa Kampowski, essa doutrina, embora possa ter apoio na famosa passagem do *Eclesiastes* (“não há nada novo sob o sol”, 1,9), é profundamente anticristã, uma vez que, em última instância nega o sentido da cristologia (Kampowski, 2008, p. 48).

Enquanto a eternidade é própria para Deus, o tempo está essencialmente relacionado com a criação. Assim, não podemos dizer que Deus existia em um tempo em que a criação não existia. Antes, devemos dizer que “ele existia antes de sua criação, embora não em um tempo antes dela; ele a precedeu não por um intervalo de tempo transitório mas em sua duradoura perpetuidade”. Tendo em mente esta diferença fundamental entre tempo e eternidade, não precisamos mais dizer que Deus, em um certo ponto, estava feliz consigo mesmo e, em outro ponto, mudou de opinião, começando a criar. É possível agora afirmar que “em Deus não houve nova decisão que alterou ou cancelou uma intenção prévia; na verdade, foi com o idêntico, eterno e imutável desígnio que ele efetuou sua criação”. (Kampowski, 2008, p. 49)

Para voltarmos à questão das almas, criar aquelas que serão redimidas é uma das coisas novas que Deus pode fazer no tempo. A nova dúvida é: o número de almas redimidas está determinado ou aumenta com o tempo? Se o número aumenta com o tempo, então Deus está constantemente fazendo coisas novas. Entretanto, se o número for determinado, também Deus estaria criando algo porque se houver um número de almas que vão alcançar a redenção e não retornar ao estado decaído, esse número deverá ser realizado no tempo. Logo, há, para ele, um começo que não existia antes (Augustine, 2007, p. 532). Dizendo de outra forma, o número de almas redimidas é ele próprio algo novo, e ele deve ter começado a partir de um número até alcançar o número previsto. E este número a partir do qual se inicia a contagem é, como já dissemos, também algo novo. E é exatamente aqui que Agostinho introduz a passagem que fascina Hannah Arendt: para prover este começo, este número inicial a partir do qual será realizado o número determinado, “um homem foi criado antes de quem nenhum homem existia” (Augustine, 2007, p. 532).

Em uma primeira abordagem podemos perceber que há continuidade entre a interpretação que Arendt fornece dessa passagem e o sentido que lhe atribui Agostinho, sobretudo porque para ambos está em questão colocar em xeque a noção de eterna repetição como chave de leitura para a ação humana. De sua parte,

como sublinhou Kampowski, Agostinho combate a teoria dos ciclos dos neoplatônicos; Arendt, por sua vez, quer fixar a diferença fundamental entre a ação e o trabalho, marcado pela repetição, pelo inacabamento e pela submissão ao ciclo da vida (Kampowski, 2008, p. 51). No entanto, como era de se esperar, Arendt vai além do texto de Agostinho, dele se apropriando de maneira indiscutivelmente original, o que é possível perceber quando prestamos atenção à frase que ela coloca, à guisa de explicação, após a citação de Agostinho. Vale a pena repeti-la:

Este começo não é o mesmo que o começo do mundo; ele não é o começo de algo, mas de alguém, que é ele próprio um começador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, o qual, claro, é apenas outro modo de dizer que o princípio de liberdade foi criado quando o homem foi criado, e não antes. (Arendt, 1958, p. 177)

E esta explicação, por sua vez, é seguida de uma nota de rodapé onde ela faz a distinção entre *initium* e *principium*, atribuindo-a a Agostinho. O primeiro diria respeito ao homem, ao passo que o segundo concerniria ao mundo (Arendt, 1958, p. 177). E Arendt pretende justificar essa distinção remetendo ao capítulo 32 do livro XI. Segundo ela, a palavra *principium* tinha, para Agostinho, um “sentido muito menos radical” porque o começo do mundo não significava que nada havia antes (afinal de contas os anjos haviam sido criados), ao passo que, a propósito do homem, o termo *initium* indica que ninguém existia antes dele ser criado (Arendt, 1958, p. 157)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> O texto alemão apresenta em termos ainda mais contundentes essa distinção: “Este começo, que é o homem, na medida em que ele é alguém, não coincide, absolutamente, com a criação do mundo” (“*Dieser Anfang, der der Mensch ist, insofern er jemand ist, fällt keinesfalls mit der Erschaffung der Welt zusammen*”) (Arendt, 2011, p. 216).

Ora, se seguirmos as análises de Kampowski, veremos que a interpretação de Arendt se afasta do sentido do texto de Agostinho em dois pontos cruciais: a identificação da absoluta liberdade com o *initium* e a identificação do princípio de liberdade com o homem. Agostinho, no capítulo 32 do livro XI, está preocupado com as possíveis interpretações do primeiro verso do primeiro capítulo do livro da Gênese, “No começo, Deus criou o Céu e a Terra”. Dessas divergências exegéticas, Agostinho retém a interpretação que entende o “começo” da referida passagem como o “começo em Cristo” ou, mais precisamente, “Deus criou todas as coisas em Cristo, que é o começo” (Augustine, 2007, p. 492). Como corretamente observa Kampowski, se Agostinho refere o *principium* ao próprio Cristo, então dificilmente ele poderia denotar a criação do mundo. Não há dúvidas de que esse *principium* é diferente do *initium*, referido ao homem, mas não é possível dizer que seu sentido é “menos radical”, como quer Arendt. Afinal de contas, para um autor como Agostinho, o que poderia ser “mais radical, mais na raiz de todas as coisas, do que o próprio filho de Deus, e como poderia Agostinho querer dizer que apenas o homem, mas não o Filho do Homem, é capaz de fazer novos começos?” (Kampowski, 2008, p. 52).

Não obstante essa liberdade na interpretação que Arendt faz de Agostinho, Kampowski acredita que é possível encontrar no pensamento agostiniano a ideia central defendida por Arendt, a saber, a de que a criação do ser humano, diferente do que ocorre com as outras criaturas (inclusive os anjos) tem um *status* próprio. Os homens podem ser considerados iniciadores na medida que sua inserção no tempo corresponde à realização da história, na qual as almas são redimidas ou condenadas. Levando isso em conta, faz pleno sentido a escolha de Agostinho no capítulo 20, isto é, exemplificar a capacidade de Deus criar no tempo sem que isso afete sua eternidade: o exemplo do homem, ele também capaz de começar, explicita a natureza da criação de Deus. Assim, Kampowski pode concluir que, apesar de não ser imediatamente evidente, no

texto de Agostinho, a interpretação de Arendt, ela captura alguns de seus aspectos. Como quer que seja, não convém perder de vista que “Agostinho está claramente mais preocupado com a habilidade de Deus em fazer algo novo do que em atribuir uma capacidade similar ao homem” (Kampowski, 2008, p. 54).

Sem discordar da conclusão de Kampowski, parece-me que é preciso assinalar uma divergência mais profunda entre Arendt e Agostinho. A distinção entre *principium* e *initium* está a serviço de uma tese cara a Arendt: a capacidade de ação encontra um “enraizamento ontológico” (Arendt, 1958, p. 247), o qual, contudo, não pode deixar de ser paradoxal porque esse enraizamento indica uma indeterminação fundamental, vale dizer, a natureza contingente da faculdade de começar. Em Agostinho esse paradoxo não pode aparecer uma vez que a história humana está compreendida na própria capacidade divina de criar o novo; por conseguinte, ela se ancora na transcendência. Arendt, por sua vez, faz justamente o contrário, como vemos mais claramente em uma passagem acrescentada na edição alemã:

Com a criação dos homens aparece o princípio do começo – o qual durante a criação do mundo permanecia, por assim dizer, nas mãos de Deus e, por conseguinte, fora do mundo – no próprio mundo e *lhe resta imanente*, enquanto houver homem; o que, finalmente, não quer dizer outra coisa além de que a criação do homem como alguém coincide com a criação da liberdade. (Arendt, 2011, p. 216; grifo nosso)<sup>15</sup>

Mas cabe aqui uma precaução: Arendt, como é bem sabido, não era dada a “inversões” ou “reversões” das formas de pensar, como ela mesma em diversas ocasiões asseverou (Arendt, 1978, p. 26).

---

<sup>15</sup> “*Mit der Erschaffung des Menschen erscheint das Prinzip des Anfangs, das bei der Schöpfung der Welt noch gleichsam in der Hand Gottes und damit ausserhalb der Welt verblieb, in der Welt selbst und wird ihr immanent bleiben, solange es Menschen gibt; was natürlich letztlich nichts anderes sagen will, als dass die Erschaffung des Menschen als seines Jemandes mit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt.*”

Nada seria menos justo com ela do que entender suas análises como uma inversão do pensamento agostiniano, substituindo a transcendência pela imanência. Na verdade, o problema da transcendência não está em foco. Sobretudo está em jogo afirmar o caráter irremediavelmente livre do ser humano quando temos em mente sua capacidade de agir. A contingência, portanto, não é o substituto da necessidade e, por isso, a presença do termo “ontologia” deve ser tratada com cautela. Talvez a questão fique mais clara se entendermos que o poder de começar, que é conferido aos seres humanos pelo fato de seu nascimento, o mantém na indeterminação (como veremos a propósito da imprevisibilidade) e, sob esse aspecto, está longe de assemelhar-se ao poder divino de criar, o qual implica a confirmação de sua potência na ordem que impõe ao mundo<sup>16</sup>.

A capacidade humana de iniciar algo novo, de acordo com Arendt, é inerentemente indeterminada de modo que os efeitos que decorrem de sua atualização vão guardar essa mesma característica: eles serão imprevisíveis e sem limites. Pelo momento, convém apenas frisar que a centralidade que Arendt confere à categoria de natalidade explicita seu sentimento de que a contingência marca definitivamente a condição humana<sup>17</sup>.

## 2. Imprevisibilidade

Após mostrar que a potência reveladora da ação humana está enraizada na natalidade, Arendt passa a examinar (ainda no capí-

---

<sup>16</sup> É verdade que Arendt usa um conceito teológico para designar a capacidade humana de iniciativa, isto é, o *milagre* – “the one miracle-working faculty of man”, diz ela (Arendt, 1958, p. 246) – mas, ainda aqui, o que ela enfatiza é sua imprevisibilidade, a possibilidade de fazer algo totalmente inesperado.

<sup>17</sup> Essa observação de Fina Birulés segue na mesma direção: “[...] nacer es cargar con la imprevisibilidad propia del tempo humano. Y si la historia es el equivalente temporal del mundo, entonces este énfasis en la natalidad, en el inicio, es indesligable de tomar en serio que experimentar la libertad significa aceptar, de modo consciente, toda la contingencia que caracteriza nuestra condición humana” (Birulés, 2007, p. 166).

tulo V de *A condição humana*) sua “intangibilidade”, assim como a “fragilidade” da “teia” das relações humanas na qual ela se insere. A ação, diferentemente da fabricação, nada deixa de material após sua realização (Arendt, 1958, p. 183). Daí, o único expediente capaz de conferir-lhe alguma estabilidade é a retomada da ação por meio da narrativa. Como já dissemos antes, não é este aspecto da ação que mais nos interessa neste trabalho e sim o fato de que a fragilidade dessa “teia das relações humanas” ser explicada “pela condição humana da natalidade e ser independente da fragilidade da natureza humana” (Arendt, 1958, p. 191). E por que a natalidade torna frágeis as “coisas humanas”? Para responder a essa pergunta é preciso lembrar que a natalidade significa que cada geração de recém-chegados, iniciadores eles também, pode fazer ruir os limites e as fronteiras (leis e instituições) que estabilizam o mundo comum. Mas essa “ameaça” que a nova geração representa para o mundo não pode ser devidamente compreendida se esquecermos que a ação, que se exerce sempre em uma rede constituída por seres livres, estabelece relacionamentos e iniciam um movimento que produz outros movimentos, um processo que origina novos processos (Arendt, 1958, p. 190), exponenciando, portanto, a “ausência de limites” que já é característica de toda ação individual na medida em que é manifestação da espontaneidade. Por maior que seja a estabilidade que as instituições possam assegurar, ela jamais será suficiente para neutralizar definitivamente a força do “ataque” (*onslaught*) que cada geração pode empreender contra o mundo. Todo esse movimento argumentativo pode, então, ser resumido da seguinte forma: a “fragilidade dos afazeres humanos” não deve ser deduzida da condição finita e limitada do ser humano, mas da natureza da própria ação, que ao mesmo tempo em que vincula as pessoas é marcada por uma “ausência de limites” que lhe é inerente.

Parece-nos correto enxergar nessa “ausência de limites” inerente à ação um dos aspectos mais salientes da contingência que a caracteriza. No entanto, Arendt prefere equacionar a “ausência de

limites” com as leis e limites estabelecidos pelos corpos políticos, como se estes, em alguma medida, pudessem contê-la, mas, por certo, nunca de maneira inteiramente “confiável”<sup>18</sup>. Ora, é somente por evocação de uma outra “propriedade” da ação, igualmente inerente e aparentada à primeira, mas dela distinta, que sua indeterminação se manifesta da maneira mais intensa: trata-se da “imprevisibilidade”. Arendt é assertiva ao apresentá-la como irreduzível à imposição de qualquer limitação, pois que simplesmente é impossível antecipar, prever os efeitos de qualquer ação. Podemos inferir que essa imprevisibilidade radical é deduzida analiticamente da própria ação, posto que ela é livre e espontânea, iniciando-se de modo totalmente não-condicionado. Trata-se, portanto, da mais radical confirmação de seu caráter contingente. Por isso Arendt vai ancorar nessa imprevisibilidade a possibilidade de produção de sentido para a ação. A atribuição do sentido, por meio da narrativa de um *storyteller*, como vimos, é sempre posterior ao término da ação, e o mesmo é dizer que o próprio agente não detém seu significado, assim como não sabe *quem* ele é antes de agir (Arendt, 1958, p. 191-2).

Entretanto, Arendt apresenta outras razões para explicar o caráter imprevisível da ação, apontando para seu enraizamento na natalidade. Uma dessas razões decorre do meio em que a ação política é exercida (ou seja, o fato da pluralidade): a “teia” de relações humanas é composta por agentes livres e as reações que ela provoca estão igualmente sob a égide dessa liberdade radical (Arendt, 1958, p. 192). E no que diz respeito a essas reações de modo geral, Arendt acredita que a ação (seja aquela exercida sobre a natureza seja aquela exercida sobre os próprios seres humanos) dá início a um processo sobre o qual não há qualquer controle. É verdade que esse processo não se iniciaria sem a intervenção humana (Arendt, 1958, p. 231), mas isso não significa que seu

---

<sup>18</sup> Mais uma vez, remetemos à edição alemã onde essa relação é mais claramente estabelecida (Arendt, 2011, p. 238-9).

iniciador opere sobre ele um domínio semelhante ao do fabricante sobre sua obra. A aleatoriedade que se encontra no começo da ação de iniciar se prolonga nos efeitos e, por isso, Arendt poderá afirmar que, em última instância, “a razão pela qual nunca somos capazes de prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim” (Arendt, 1958, p. 233). Esta afirmação não deixa de surpreender porque coloca sob um ângulo bem diferente a natureza da própria ação, cujo traço mais salientado até então havia sido justamente a “intangibilidade” e sua efetivação na “fragilidade” das coisas humanas. Arendt descortina agora outra de suas dimensões, onde a ação, longe da fugacidade, tem caráter “duradouro”; “[...] as ações (*deeds*) possuem uma enorme capacidade para durar, superior a todo produto feito pelo homem” (Arendt, 1958, p. 233). Essa declaração, aparentemente oposta às anteriores, deve ser situada em seu contexto para livrarmos Arendt da acusação de contradição: o que confere durabilidade à ação é o fato de que, escapando ao controle de quem a inicia – como bem ilustra a eloquente metáfora do “aprendiz de feiticeiro” (Arendt, 1958, p. 233) –, seu fim não pode ser de antemão determinado. Não se deve confundir, portanto, essa durabilidade com a materialidade característica da obra fabricada, mas compreendê-la como a continuidade no tempo de um processo que transcende o iniciador<sup>19</sup>.

É nesse ponto de seu desenvolvimento argumentativo que Arendt vai finalmente explicitar o que ela denomina de “perplexidades inerentes à capacidade humana para a ação” (Arendt, 1958, p. 230). Essas perplexidades implicam, de um lado, sua irreversibilidade e, de outro lado, a já aludida imprevisibilidade. Em linhas gerais, a irreversibilidade consiste na impossibilidade de desfazer

---

<sup>19</sup> E essa transcendência possa ser referida a duas coisas: em primeiro lugar, como é o caso da ação exercida sobre a natureza, o processo que se inicia coloca em movimento forças que o agente não domina; em segundo lugar, no caso da ação política, o processo envolve seres igualmente capazes de criar o novo, como vimos.

aquilo que foi feito, ao passo que a imprevisibilidade, como já esclarecemos, corresponde à impossibilidade de antever com segurança as consequências daquilo que fazemos (Arendt, 1958, p. 237). Ora, quando Arendt identifica essas duas características da ação somos imediatamente levados a considerá-las elementos limitadores da liberdade, como se através deles se abrisse uma brecha pela qual a necessidade novamente de introduziria. E realmente Arendt as entende dessa maneira, mas isso apenas pode ser compreendido se nos referirmos aos “remédios” para a irreversibilidade e imprevisibilidade, a saber, o perdão e a promessa. O perdão, diz Arendt, é uma redenção, uma liberação daquilo que fizemos (Arendt, 1958, p. 237), mas que apenas pode ser praticada por aquele que sofreu os efeitos da ação. Perdoar é sobretudo desligar o agente daquilo que ele fez e, por essa via, restituir-lhe a capacidade de agir e iniciar algo novo<sup>20</sup>. A promessa, por sua vez, remedia a imprevisibilidade porque consiste em uma restrição autoimposta à vontade, o que diminui a incerteza acerca do futuro. Como tal, a promessa é um “poder de estabilização” (Arendt, 1958, p. 243) fundamental para a constituição dos corpos políticos, visto que estabelece a confiança mútua entre as pessoas e oferece alguma solidez a suas instituições.

No entanto, mais do que aprofundar as análises sobre esses dois “remédios” para a ação, é imprescindível, para nossos propósitos, destacar o que Arendt afirma após tê-los apresentado:

Se, sem a ação e o discurso, sem a articulação da natalidade, estaríamos condenados a oscilar eternamente no recorrente ciclo do tornar-se (*ever-recurring cycle of becoming*), então sem a faculdade de desfazer o que nós fizemos e de controlar ao menos parcialmente o processo que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática contendo to-

---

<sup>20</sup> “Apenas por meio dessa constante liberação daquilo que eles fazem os homens podem permanecer agentes livres, apenas pela constante disposição de mudar de opinião (*change their minds*) e começar de novo eles podem ser confiados com esse poder tão grande que é o de começar algo novo” (Arendt, 1958, p. 240).

das as marcas das leis inexoráveis que, de acordo com as ciências naturais antes de nosso tempo, supostamente constituíam a característica evidente dos processos naturais. (Arendt, 1958, p. 246)

O fato da natalidade permite compreender que o início de toda ação é livre e espontâneo, mas a contingência que se encontra no começo pode se transformar em seu contrário uma vez que a ação inicia um processo que ultrapassa o agente. Da liberdade passaríamos, então, à submissão à mais dura necessidade (ou mesmo à fatalidade) se não fôssemos capazes de, com relação ao passado, nos liberarmos de nossas ações e, com relação ao futuro, conferir estabilidade ao que desejamos realizar. Perdão e promessa, como podemos ver, restituem a dimensão contingencial e espontânea da ação<sup>21</sup>. Mas apenas podem fazê-lo porque são igualmente formas de ação e, por conseguinte, também se apoiam sobre o “fato da natalidade”. No caso da promessa, é mais evidente seu pertencimento ao campo da ação, pois, afinal de contas, trata-se de engajar sua vontade livremente por meio de um enunciado. O caso do perdão pode parecer menos claro, mas Arendt não deixa dúvidas acerca da necessidade de qualificá-lo como uma ação: diferentemente da vingança, que é mera reação a uma má ação (*trespassing*) original, o perdão nunca pode ser previsto, “ele é a única reação que age de modo inesperado e assim retém, embora sendo uma reação, algo do caráter originário da ação”. E ela acrescenta: “O perdão é a única reação que não re-age meramente, mas age de novo e inesperadamente, não condicionado pelo ato que o provocou, liberando das consequências tanto aquele que perdoa quanto aquele que é perdoado” (Arendt, 1958, p. 241).

---

<sup>21</sup> No caso da promessa, é mais evidente seu pertencimento ao campo da ação, pois, afinal de contas, trata-se de engajar sua vontade livremente por meio de um enunciado. O caso do perdão pode parecer menos claro, mas Arendt não deixa dúvidas acerca da necessidade de qualificá-lo como uma ação: diferentemente da vingança, que é mera reação a uma má ação original, o perdão não pode ser previsto.

Este elemento de imprevisibilidade no perdão nos coloca novamente na pista que conduz ao núcleo da faculdade da ação, isto é, seu caráter incondicionado, indeterminado e espontâneo<sup>22</sup>.

### **Considerações finais**

Ao colocar a ação política sob a égide da contingência Arendt pode extrair muitos benefícios teóricos. Para concluir, gostaríamos de destacar alguns deles. De modo geral, Arendt, ao assumir as “perplexidades inerentes à faculdade da ação”, pode trazer à luz as razões que levaram a tradição da filosofia política a perder de vista o sentido da política: essa tradição, iniciada com Platão, tentou responder a essas perplexidades substituindo a ação pela fabricação (Arendt, 1958, p. 222-30), o que significa a tentativa de eliminação das consequências da indeterminação em favor do domínio seguro do campo dos acontecimentos. Platão, assim, apenas pode levar a cabo esse projeto de redução da contingência inserindo na política a separação entre a ideia e a ação (ou entre aquele que sabe e aquele que faz), típica da atividade da fabricação. Outro modo de designar o feito de Platão é considerá-lo uma “tecnicização” da vida política, a qual se estenderia até os dias atuais no campo das ciências sociais. Da perspectiva de Arendt, também elas, ao adotar a noção de “comportamento”, terminariam por retirar da ação aquilo que lhe é peculiar, a saber, a manifestação da espontaneidade humana. É possível, portanto, traçar uma linha que liga Platão ao cientista político dos dias atuais. Mas não escapa a Arendt que essa continuidade não é percebida somente no registro teórico. Também no domínio da experiência política, mais especificamente, no advento dos sistemas totalitá-

---

<sup>22</sup> Desde fevereiro de 1953, Arendt qualifica o perdão dessa maneira: “Le pardon, la miséricorde, la réconciliation n’annulent rien, mais prolongent l’action entamée dans une direction qui ne lui était pas inhérente. La grandeur de ces modes de comportement tient en ce qu’ils interrompent l’automatisme de ce-qui-n’est-pas-susceptible-d’être annulé. Ils sont la ré-action proprement spontanée” (Arendt, 2005b, p. 341).

rios, podemos observar a reiterada tentativa de supressão do incondicionado e do espontâneo (Arendt, 1951, p. 460-79) em favor da “desnaturalização” do ser humano e sua transformação em uma criatura completamente previsível. E Arendt não deixa de sugerir que o projeto totalitário guarda alguma afinidade com o projeto filosófico (Arendt, 1958, p. 224-5; Forti, 2006, p. 83-136), sem, contudo, poder dele ser deduzido em nenhuma hipótese. Essa crítica da filosofia e da ciência política, alicerçada na compreensão da ação como atualização da natalidade, visa também à concepção determinista da história (Duarte, 2000, p. 130-54). Para Arendt, o preceito a ser adotado nas “ciências históricas” deveria permitir o enfrentamento do determinismo por via da recusa da noção de causalidade. Em junho de 1951, ela anotou em seu diário de pensamento: “Método nas ciências históricas: esquecer toda causalidade” (Arendt, 2005b, p. 115), frase escrita justamente a propósito do método que ela havia utilizado em *As origens do totalitarismo*. O motivo para essa desconfiança não é difícil de descobrir: a causalidade na história é o análogo da necessidade no campo do pensamento político. Tanto no primeiro caso como no segundo, importa para Arendt desmascarar os empreendimentos teóricos que pretendem desqualificar a ação política lhe retirando aquilo que lhe é essencial, a saber, a espontaneidade e a contingência.

A firme crença na espontaneidade e na capacidade humana para agir livremente, cujas razões são explicitadas em *A condição humana*, marca definitivamente a reflexão de Arendt e permite alicerçar uma compreensão inovadora da política. No livro de 1958, no capítulo V que viemos analisando, nos deparamos com um dos mais fecundos desdobramentos da concepção da ação nesses termos, justamente a respeito da diferenciação entre liberdade e soberania. Essa distinção, que também se apoia no fato da natalidade e da pluralidade, explicita que a liberdade não pode ser confundida com o domínio sobre si ou sobre o outro (Arendt, 1958, p. 234). Afinal de contas, além de ser capaz de iniciar algo novo, o ser humano, como diz Arendt, “habita a terra” com os

outros. Por conseguinte, a política não pode ser pensada simplesmente em termos de formação de uma vontade coletiva, soberana e unificada que deteria o privilégio e o significado da ação. Mais ainda, seria possível identificar na ilusão da vontade unificada mais uma figuração do desejo de elidir do campo da política a dimensão da contingência. Arendt, portanto, ao aventar a possibilidade de conjugar a ação política com a “não-soberania” (Arendt, 1958, p. 235-6), sai em defesa de um conceito de liberdade profundamente enraizado na experiência humana e que seja atento a sua especificidade: a liberdade, assim como a vida política, se constituem a partir da relação que os seres humanos estabelecem espontaneamente entre si. Como bem sintetizou Miguel Abensour, Arendt nos abre outra via para se pensar a política, onde ela aparece “não mais como uma ordem estável, sólida que se imporia do exterior aos homens, mas como um laço, um laço político que se teceria e se renovaria esposando as flutuações do *inter homines esse* em seus entrelaçamentos com a condição da natalidade” (Abensour, 2014, p. 204).

Certamente, esse apelo à espontaneidade não é suficiente para recobrir todas as dimensões da vida política, nem foi essa a intenção de Arendt ao fazê-lo. Mas a afirmação intransigente da liberdade radicada na natalidade pode ser encarada como a pedra de toque de um autêntico pensamento político, orientado para acolher suas aporias, pois que elas lhe são constitutivas.

## Referências

ABENSOUR, Miguel. *La communauté politique des “tous uns”*. Paris: Belles Lettres, 2014.

ALBANEL, Véronique. *Amour au monde : Christianisme et politique chez Hannah Arendt*. Paris: du Cerf, 2010.

- ARENDR, Hannah. *The origins of totalitarianism*. Nova York: Harvest Book, 1951.
- ARENDR, Hannah. *The human condition*. Chicago: University of Chicago, 1958.
- ARENDR, Hannah. Truth and politics. In: ARENDR, Hannah. *Between past and future*. Nova York: Penguin, 1968. p. 227-264.
- ARENDR, Hannah. *The life of the mind*. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- ARENDR, Hannah. Walter Benjamin: 1892-1940. In: ARENDR, Hannah. *Men in dark times*. Nova York: Harcourt Brace, 1983. p. 153-206.
- ARENDR, Hannah. Understanding and Politics. In: ARENDR, Hannah. *Essays in understanding – 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 2005a. p. 307-327.
- ARENDR, Hannah. *Journal de pensée – 1950-1973*. Trad. S. Courtine-Dénamy. Paris: Seuil, 2005b.
- ARENDR, Hannah. Karl Marx and the tradition of Western political thought. In: ARENDR, Hannah. *Thinking without a banister: essays in understanding – 1953-1975*. Nova York: Schocken, 2018. p. 3-42.
- ARENDR, Hannah. *Vida activa oder Von tätigen Leben*. Munique: Piper, 2011.
- AUGUSTINE. *The city of God against the pagans*. Trad. R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University, 2007.
- BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.
- BIRULÉS, Fina. Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt. Conferencia pronunciada em 2009. Disponível em:

<<http://congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/viewFile/6291/6031>>.  
Acesso em: 3 abr. 2018.

CORREIA, Adriano. Natalidade e *Amor Mundi*: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 36, n.3, set.-dez. 2010, p. 811-822.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

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

FORTI, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Milão: Mondadori, 2006.

KAMPOWSKI, Stephan. *Arendt, Augustine, and the new beginning*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

MATOS, Olgária C. F. O *storyteller* e o *flâneur*: Hannah Arendt e Walter Benjamin. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo J. (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 90-96.

MOYN, Samuel. Hannah Arendt on the secular. *New German Critique*. n. 35, 2008, p. 71-96.

TSAO, Roy. Arendt's Augustine. In: BENHABIB, Seyla. (Org.). *Politics in dark times: encounter with Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University, 2010. p. 39-57.

VAZ, Celso. A *hybris* da filosofia da existência e a condição humana do indivíduo secular. In: CORREIA, Adriano. (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

Artigo recebido em 24/04/2018, aprovado em 2/05/2018

**TRÁGICA, NÃO ABSURDA:  
SOBRE A AÇÃO NA OBRA DE HANNAH ARENDT**

**[TRAGIC, NOT ABSURD:  
ON ACTION IN HANNAH ARENDT'S WORK]**

**Adriano Correia**

Professor da Universidade Federal de Goiás  
Bolsista de Produtividade do CNPq

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14298>

Natal, v. 25, n. 48  
Set.-Dez. 2018, p. 157-170

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Um dos movimentos centrais de *A condição humana*, de Hannah Arendt, é a análise das características fundamentais da atividade da ação, notadamente sua capacidade de estabelecer novos incícios em uma teia de relações humanas. É decisivo para Arendt destacar a articulação estreita entre ação e liberdade e entre liberdade e pluralidade. Em vista disto, ela sustenta que a liberdade só pode se dar em condições de não-soberania. Não obstante, julga que no âmbito da ação podem ser encontrados os remédios para suas fragilidades: a irreversibilidade, a imprevisibilidade, a ilimitabilidade e a ambiguidade, remediadas pelo perdão, pela promessa, pelo “agir em concerto” e pelo intercâmbio de perspectivas em um mundo comum. Na compreensão da ação é decisivo perceber que as fontes de sua dignidade são as mesmas da sua fragilidade e que a reconciliação com o aspecto trágico de sua não-soberania se dá pelas potencialidades da própria ação.

**Palavras-chave:** Ação; Reconciliação; Trágico; Hannah Arendt.

**Abstract:** One of the central movements of Arendt's *The human condition* is her analysis of the basic features of the activity of action, notably its capacity to start new beginnings in a web of human relationships. It's crucial to Arendt emphasize the close articulation between action and freedom and between freedom and plurality. By this reason she argues that freedom can only be given in conditions of non-sovereignty. Notwithstanding, she thinks that within the realm of action can be found the remedies for its frailties: irreversibility, unpredictability, boundlessness and ambiguity, which are remedied by forgiveness, by promise, by “act in concert” and by the interchange of perspectives in a common world. In order to understand the meaning of the action is fundamental to realize that the sources of its dignity are the same as its frailty, and that the reconciliation with the tragic aspect of its non-sovereignty befalls by means of the potentialities of the action itself.

**Keywords:** Action; Reconciliation; Tragic; Hannah Arendt.

Ao analisar a atividade da ação em *A condição humana*, Hannah Arendt destaca alguns dos traços fundamentais que a singularizam em relação a outras atividades humanas, como o trabalho e a fabricação: agir é iniciar algo novo, reafirmar a natalidade e a singularidade do agente, desencadear uma nova série de eventos em uma teia de relações humanas; é revelar-se, dar a ver a identidade distinta do agente (seu *quem*), afirmar a pluralidade do mundo comum; é experimentar, ao mesmo tempo, a liberdade e a não-soberania nas infortunas da ação (a ilimitabilidade, a ambiguidade, a irreversibilidade, a imprevisibilidade), que são redimidas, na medida das coisas humanas, no próprio âmbito da ação.

As ações são imprevisíveis precisamente porque o agente, ao atuar em uma teia de relações na qual atuam outros agentes, tem o desdobramento de sua ação inicial indeterminado pela incidência das ações de todos os outros diretamente envolvidos. De fato, a imprevisibilidade tem uma dupla natureza:

[...] decorre ao mesmo tempo da “obscuridade do coração humano”, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir. (Arendt, 2016, p. 302)

Ademais, a trama de seus motivos e intenções não é inteiramente transparente para ele mesmo – antes se revela com mais clareza em suas ações para os espectadores delas.

A ação e o discurso dão-se em um mundo objetivo constituído pelo domínio público que é o espaço-entre os homens (a esfera pública, a constituição, as instituições políticas etc.), mas também dão-se em um espaço-entre intersubjetivo, pré-institucional, constituído pela teia de relações humanas, tramada pelos atos e pelas falas de cada agente. Esta teia constitui o domínio dos assuntos humanos e é atravessada por uma notável indeterminação – na medida em que articula as iniciativas de agentes espontâneos, ao mesmo tempo em que revela o “quem” de cada agente, a estória de

vida que pode ser contada a partir de suas iniciativas e padecimentos. Assim, “o motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode perdurar, literalmente, por todos os tempos até que a própria humanidade tenha chegado a um fim” (Arendt, 2016, p. 288-289)<sup>1</sup>.

O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas. Juntos, iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato. É em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo; mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela “produz” estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis. (Arendt, 2016, p. 228)

Cada iniciativa de cada agente é reforçada e também desviada por outras iniciativas que constituem essa teia, de modo que ainda que seja iniciador, o agente jamais é autor do inteiro processo que sua ação desencadeia: “as estórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra,

---

<sup>1</sup> “Embora os homens sempre tenham sido capazes de destruir tudo o que fosse produzido por mãos humanas e hoje se tornaram capazes até de destruir potencialmente aquilo que o homem não criou – a Terra e a natureza terrena –, nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação. Nem mesmo o olvido e a confusão, que podem encobrir com tanta eficácia a origem de qualquer ato isolado e a responsabilidade por ele, são capazes de desfazer um ato ou de impedir suas consequências. E essa incapacidade de desfazer o que foi feito é equiparada por outra incapacidade, quase igualmente completa, de prever as consequências de um ato e mesmo de conhecer com segurança os seus motivos.” (Arendt, 2016, p. 288).

seu ator e seu padecente, mas ninguém é seu autor” (Arendt, 2016, p. 228; Cf. p. 235/289).

Ao contrário da atividade da fabricação (*poiésis*), cujos fatores constitutivos e efeitos podem ser definidos de modo unívoco (desde o plano mental inicial aos meios, como os materiais e ferramentas, até o produto final, para cuja realização é requerida a *techné* do perito), a ação é caracterizada pela ambiguidade. Com efeito,

[...] seu início escapa à univocidade porque se inscreve em uma rede de interações e interlocuções humanas preexistente e herdada. Seu processo também escapa porque não pode ser dissociado de uma sobreposição indefinida de várias perspectivas umas sobre as outras. Seu fim escapa igualmente à univocidade porque essa própria sobreposição é renovada no aparecimento de recém-chegados. O conhecimento que a ação requer não é a perícia, mas antes a disponibilidade para o imprevisível e o desconhecido [...]. Ao contrário da previsibilidade da fabricação, a imprevisibilidade da ação implica uma mescla insuperável de conhecimento e de impossibilidade de conhecer. (Taminiaux, 1997, p. 104)

A ambiguidade dos assuntos humanos e da aparência que constitui sua realidade é mitigada em grande medida pelo persistente intercâmbio de perspectivas em um domínio público<sup>2</sup>. A aparência constitui a realidade na medida em que é em um espaço comum, no qual atuamos e fazemos ressoar nossa voz, que dirimimos, ao menos parcialmente, o pesadelo do solipsismo. Nesse espaço comum podemos ampliar nossa perspectiva, mediante, por um lado,

---

<sup>2</sup> “A realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser concebido. Pois, embora o mundo comum seja o local de reunião de todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes posições, e, assim como se dá com dois objetos, o lugar de um não pode coincidir com o de outro [...]. Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente.” (Arendt, 2016, p. 70-71).

o intercâmbio discursivo com os outros e, por outro, a imaginação, que permite sair em visita a perspectivas outras e pode assim alargar minha capacidade de julgar e de ter experiência da realidade do mundo<sup>3</sup>. Ainda que esta seja nossa última instância, ela jamais torna o mundo, os eventos ou a identidade de alguém transparentes para o espectador, o qual, por maior que seja sua imaginação e por mais alargada que seja sua mentalidade, jamais salta para fora do jogo do mundo e jamais emite juízos que não sejam perspectivos<sup>4</sup>. Apenas em completa solidão o indivíduo pode em sua introspecção oscilar do pesadelo da irrealidade à certeza dogmática da posse da verdade – uma das mais radicais formas da moderna alienação do mundo: a fuga “do mundo para o si-mesmo (*self*)” (Arendt, 2016, p. 7)<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> “A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos [...]” (Arendt, 2016, p. 62). “Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum e do qual desaparecemos em lugar nenhum, Ser e aparecer coincidem” (Arendt, 1995, p. 18. Cf. p. 20). Jacques Taminiaux (1997) observa que justamente por ser e aparecer coincidirem, “nada do que é, isto é, do que aparece, é estritamente singular: ao invés disso, resta oferecida à mirada de vários espectadores. E esses espectadores no plural também são oferecidos como um espetáculo – eles estão ao mesmo tempo percebendo e sendo percebidos. *Em vez de serem no mundo, eles são do mundo*. Sua identidade está, portanto, estritamente relacionada a uma cena comum na qual eles vêm à aparência. E porque essa produção é oferecida a uma pluralidade de perspectivas ou pontos de vista, aquela diferença nos pontos de vista não é obstáculo à identidade dos espectadores que surgem, mas é constitutiva dela” (p. 127; grifos no original).

<sup>4</sup> Assim, “nada do que aparece manifesta-se para um único observador capaz de percebê-lo sob todos os seus aspectos intrínsecos. O mundo aparece por meio do parece-me (*it-seems-to-me*), depende de perspectivas particulares determinadas tanto pela posição no mundo quanto pelos órgãos específicos da percepção” (Arendt, 1995, p. 31).

<sup>5</sup> Ser privado do espaço da aparência “significa ser privado da realidade que, humana e politicamente falando, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos, ‘pois o que aparece a todos, a isso chamamos Ser’ (Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, 1172b36ss) e tudo o que deixa de ter essa

A irreversibilidade é remediada pelo perdão, que serve para desfazer os atos do passado, por assim dizer, ou, mais precisamente, para desonerar ofensores e ofendidos do ciclo embaraçante do ressentimento e da vingança e restabelecer entre eles os vínculos que partilham em comum para além da ofensa. Arendt sustenta que o perdão libera ofensor e ofendido de um atrelamento compulsivo ao passado, para que haja lugar para o novo.

A ação, por não poder dar-se no isolamento e sem interação, desdobra-se em dois momentos: “o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos se associam para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento” (Arendt, 2016, p. 234). Toda ação, cujas consequências sempre incidem em outros agentes, tende à ilimitabilidade, a desencadear processos sempre novos. Esta ilimitabilidade é dupla: concerne tanto aos desdobramentos potencialmente irrestritos de suas consequências no futuro quanto a sua tendência a violar limites e ignorar fronteiras no presente, na medida em que sua produtividade se desdobra ainda no estabelecimento indefinido de relações. Realmente, “o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto” (Arendt, 2016, p. 236). Também por isto, insiste Arendt, a sensibilidade política dos gregos para as potencialidades da ação identificava na desmedida (*hybris*) o vício político por excelência e na moderação uma de suas mais elevadas virtudes.

A ilimitabilidade da ação poderia ser razão de júbilo irrestrito do agente que a deflagrou, não fossem os fardos sobrepujantes da irreversibilidade e da imprevisibilidade; seria apenas razão de pesar e desespero, não fossem os remédios do perdão e da promessa. Esses remédios, no entanto, são também ações, reações que não apenas re-agem, mas agem novamente e criam novas realidades,

---

aparência surge e se esvai como um sonho, íntima e exclusivamente nosso, mas desprovido de realidade” (Arendt, 2016, p. 246).

sobre os quais recaem desconfortavelmente em igual medida as mesmas infortunas da ação para as quais eles são remédios.

Um agente que não confiasse na capacidade da ação de se reconciliar com suas infortunas jamais ousaria mover um dedo, pois, considerando “o imenso caráter *ocasional* de todas as combinações”, segue-se que “toda ação de um ser humano tem uma influência *ilimitadamente grande* sobre todo o vindouro. O mesmo temor reverencial que ele, olhando para trás, dedica a todo o destino, ele precisa dedicar também a si mesmo. *Ego fatum*” (Nietzsche, 2008, p. 41 [1884, 25 (158)]). Também por isso a coragem é a virtude política por excelência, uma vez que a ação implica transpor o “abismo entre a vida protegida no lar e a impiedosa exposição na *pólis*” (Arendt, 2016, p. 43; cf. p. 231). A coragem originária já presente na disposição para agir e falar em um espaço comum, mas também a disposição para arcar com as consequências, é indispensável à ação e à liberdade.

Precisamente por estas infortunas da ação, a liberdade humana, que engendra a teia de relações humanas, manifesta-se na capacidade na qual os homens parecem ser menos livres, como se a liberdade cessasse precisamente em sua realização na ação. As infortunas da ação constituem os desdobramentos da não-soberania dos iniciadores sobre as consequências das ações, da contingência constitutiva da pluralidade humana, mas também reverberam as consequências do caráter necessário de todo evento passado, que era apenas possível antes de se dar e é uma porta sempre escancarada para o ressentimento.

Na ação se experimenta a liberdade, mas também é na liberdade, em aparente paradoxo, que se experimenta a não-soberania. A tradição do pensamento político e filosófico tendeu a identificar liberdade com domínio e soberania, com o controle sobre si, de modo que com o declínio da *pólis* – e de sua pretensão relativamente bem sucedida de “fazer do extraordinário uma ocorrência ordinária da vida cotidiana”, por um lado, e de “remediar a futilidade da ação e do discurso” (Arendt, 2016, p. 244), por outro –

prosperaram as tentativas de remediar a fragilidade da pluralidade e as infortunas da ação mediante o refúgio em uma interioridade soberana.

A liberdade interior foi descoberta na Antiguidade tardia justamente pelos que não tinham lugar próprio no mundo e reinterpretaram toda experiência no mundo em termos de experiências com o próprio eu. Todavia, insiste Arendt, a soberania é antagônica à pluralidade justamente porque a previsibilidade almejada por ela é possível apenas por meio do domínio soberano sobre os outros mediante violência ou por meio do refúgio em um mundo interior imaginário no qual a vontade é onipotente na sua autonegação enquanto ímpeto para a ação<sup>6</sup>. Apenas em um deus único soberania e liberdade coincidem; “em qualquer outra circunstância, a soberania só é possível na imaginação, adquirida ao preço da realidade” (Arendt, 2016, p. 290-291). Arendt reitera, a contrapelo, que “*ser livre e agir são a mesma coisa*” (2001, p. 199) e que a identificação da liberdade com soberania fora a consequência política talvez mais nefasta da assimilação da liberdade ao livre-arbítrio, ocorrida quando os filósofos passaram a se interessar por uma liberdade não vivenciada na pluralidade junto aos outros, mas no relacionamento com o próprio eu. O mesmo se aplica à pretensão liberal de identificar liberdade com ausência de restrição à atuação no espaço privado e a seu otimismo quanto às possibilidades de calcular as consequências da ação<sup>7</sup>. Com efeito, o

---

<sup>6</sup> Nesse contexto, “o poder da vontade reside em sua decisão soberana de interessar-se somente pelas coisas que estão em poder do homem; e estas coisas residem exclusivamente na interioridade humana. Logo, a primeira decisão da vontade é não querer o que não pode obter e deixar de não querer o que não pode evitar – em suma, não se interessar por qualquer coisa sobre a qual não tenha poder” (Arendt, 1995, p. 244. Cf. 2001, p. 192-193).

<sup>7</sup> “A ação é um ‘nós’ e não um ‘eu’. Apenas onde estou só, se eu fosse o único, eu poderia prever o que está para acontecer a partir do que estou fazendo. Assim sendo, isso faz parecer como se o que atualmente acontece é inteiramente contingente, e a contingência é realmente um dos maiores fatores em toda a história. Ninguém sabe o que está para acontecer simplesmente porque

preço da soberania é extraordinariamente alto para a pluralidade, pois ela só pode ser alcançada por alguém mediante a violência e a sujeição dos demais concernidos em uma dada comunidade, de modo que “*se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar*” (Arendt, 2001, p. 213; grifo nosso).

A ilimitabilidade e a imprevisibilidade são redimidas em grande medida pela capacidade dos agentes de agir em concerto constituindo poder e de estabelecer vínculos recíprocos mediante promessas. A ação iniciada pelo agente só pode vir a ser levada a cabo na teia de relações humanas se o agente for capaz de persuadir seus pares a tomarem parte em sua iniciativa e se comprometerem com ela no futuro<sup>8</sup>. A capacidade de prometer “constitui a única alternativa a uma supremacia baseada na dominação do si-mesmo e no governo de outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que foi dada em uma condição de não-soberania” (Arendt, 2016, p. 302). Uma comunidade política que abuse desta possibilidade da ação humana para controlar amplamente o futuro mediante a progressiva tradução das leis em normas – em vez de instaurar as estritamente indispensáveis ilhas de confiabilidade em um oceano de incerteza – acaba por perder seu poder vinculante e por colocar em risco a própria liberdade da ação.

A não-soberania na teia de relações humanas espelha aquela obscuridade do coração humano conectada à concepção de um si-mesmo que não se revela senão na ação:

[...] a incapacidade do homem para confiar em si mesmo e para ter fé absoluta em si próprio (o que é a mesma coisa) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de coabitarem com outros em um mundo

---

isso depende muito de uma enorme quantidade de variáveis; em outras palavras, do simples acaso (*hasard*).” (Arendt, 2013, p. 118)

<sup>8</sup> Cf. Arendt, 2016, p. 234; 2001, p. 214.

cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos. (Arendt, 2016, p. 302)

Esses preços são pagos com júbilo pelos que experimentam a alegria de começar algo em meio a outros por sua própria iniciativa, a alegria de afirmar a natalidade e a pluralidade por meio da ação, pois “sem a ação e o discurso, sem a articulação da natalidade, estaríamos condenados a voltar incessantemente no ciclo sempre-recorrente do devir” (Arendt, 2016, p. 304) – o qual, não obstante sua circularidade, é fatalmente presidido pela lei da mortalidade. A capacidade da ação de iniciar sempre algo novo, por sua vez, “é como um lembrete sempre-presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar” (Arendt, 2016, p. 305).

A ação, ontologicamente radicada na natalidade e por ela impelida, não se atualiza sem o *amor mundi*, compreendido como desejo de estar junto a outros em uma companhia mediada pela ação e pelo discurso. Ao considerar, por exemplo, os desdobramentos de maio de 1968 nos Estados Unidos da América, Arendt chega a afirmar que os jovens redescobriram no movimento estudantil a felicidade pública do século XVIII ao perceberem que “agir é divertido” e que há muita alegria em perceber a própria capacidade de mudar as coisas por seu engajamento. Isto significa que quando alguém “toma parte na vida pública abre para si uma dimensão de experiência humana que de outra forma lhe ficaria fechada e que de certa maneira constitui parte da ‘felicidade’ completa” (Arendt, 2004, p. 175; cf. 2011, p. 350). Quando os indivíduos mantêm-se vinculados e unidos mediante promessas, a soberania adquire certa realidade comunitária. Esta soberania, ainda que limitada, pode estabilizar politicamente em instituições uma dada comunidade política e a autoriza, em larga medida, “dispor do futuro como se fosse o presente” (Arendt, 2016, p. 303), como o indivíduo a quem, segundo Nietzsche, é lícito fazer promessas justamente por “responder por si *como porvir*” (1999, II, 1, p. 48).

As comunidades políticas podem ser limitadamente soberanas neste vincular-se entre si dos agentes de modo análogo ao do indivíduo soberano como caracterizado na *Genealogia da moral*: alguém que pode dispor do futuro precisamente porque adquiriu a notável prerrogativa de vincular-se a si no presente, alguém que tem “memória da vontade”.

Com efeito, “se olharmos a liberdade com os olhos da tradição a ocorrência simultânea de liberdade com não-soberania – o fato de ser capaz de iniciar algo novo, mas incapaz de controlar ou prever suas consequências – parece quase forçar-nos à conclusão de que a existência humana é absurda” (Arendt, 2016, p. 291; cf. 2001, p. 213). Todavia, insiste Arendt, se considerarmos a evidência fenomênica de que a liberdade é antagônica à soberania – de que a liberdade se realiza na ação e dela depende, de que a ação se realiza na pluralidade e dela depende e de que a pluralidade impede a soberania e a ela combate – devemos antes considerar que é a tragédia e não o absurdo o traço distintivo da existência humana.

É trágico o fato de que

os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age. (Arendt, 2016, p. 289)

Com isto, a *hybris* trágica não consiste na assunção da fragilidade da ação, mas antes na pretensão de suprimi-la. A dignidade da ação assenta-se em sua capacidade de enfrentar por si as infortunas da ação sem admitir a supressão da pluralidade que é sua condição fundamental. A tragédia ensina que as tensões da ação não podem ser tidas como uma contradição a ser resolvida, mas como inerentes à ação, subjazendo a seus riscos e a sua grandeza.

Ela lembra ainda que a capacidade divina de antever o futuro não é compartilhada pelos humanos. Por conseguinte,

a tragédia ensina que a fragilidade e a múltipla ambiguidade da *práxis* interdita que alguém se coloque em uma posição de domínio e nunca permite antecipar um processo inteiro de eventos e sujeitar empreendimentos inter-humanos às normas indisputáveis que legitimamente prevalecem no âmbito da *poiésis*. (Taminiaux, 1997, p. 106)

Também por isto, a reconciliação trágica no âmbito da ação – mediante remédios como o perdão, a promessa, o agir em concerto e o intercâmbio público de perspectivas – assimila a tensão sem suprimi-la, porque a tensão provém da pluralidade, que é a condição indispensável da ação, mas também sua razão de ser (Arendt, 2016, p. 9). Esses remédios promovem a reconciliação com uma história que não é produzida, mas tecida por ações não-soberanas a desencadear estórias que se entrelaçam sem artífice e nem por isto constituem um “pavoroso domínio do acaso e do absurdo” (Nietzsche, 2003, §203, p. 103). Trata-se, antes de tudo, como nota Arendt, de apreender o que Sófocles revela pela boca de Teseu, porta-voz de Atenas, em *Édipo em Colono*, a tragédia da reconciliação interior por excelência: “o que permitia ao comum dos mortais, jovens e velhos, suportar o fardo da vida: era a pólis, o espaço dos atos livres e das palavras vivas dos homens, capaz de conferir esplendor à vida” (Arendt, 2011, p. 351; cf. Villa, 1995, p. 202-203).

## Referências

ARENDRT, Hannah. *A vida do espírito*. Trad. A. Abranches, C. A. R. Almeida e H. Martins. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

- ARENDT, Hannah. O que é liberdade? In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. B. Almeida. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- ARENDT, Hannah. Reflexões sobre política e revolução. In: ARENDT, Hannah. *Crises da república*. Trad. J. Volkmann. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- ARENDT, Hannah. The last interview (by Roger Errera). In: ARENDT, Hannah. *The last interview and other conversations*. Nova York: Melville House, 2013.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. Rev. Téc. A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: UnB, 2008.
- TAMINIAUX, Jacques. *The Thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*. New York: State University of New York, 1997.
- VILLA, Danna. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Artigo recebido em 18/05/2018, aprovado em 25/05/2018

**TEORIA DO PODER COMO TEORIA DA CIDADANIA:  
UMA LEITURA DA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES  
INSPIRADA EM HANNAH ARENDT**

**[THEORY OF POWER AS A THEORY OF CITIZENSHIP:  
A READING OF ARISTOTLE'S *POLITICS*  
INSPIRED BY HANNAH ARENDT]**

**Odilio Alves Aguiar**

Professor da Universidade Federal do Ceará

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID13747>

Natal, v. 25, n. 48  
Set.-Dez. 2018, p. 171-194

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** O ensaio pretende realizar uma leitura da obra *Política* (Πολιτικόν), de Aristóteles, a partir de uma chave interpretativa que está sugerida na obra de Hannah Arendt. A ideia é compreender a proposta de Aristóteles sobre a fundamentação da cidade (Πόλις), baseada na categoria cidadão (πολίτης). Para iluminar esse caminho, seguindo a trilha de Arendt, explanaremos o interesse comum (κοινή σύμφερον), em Aristóteles, significando convivência, vida em conjunto. Essa direção nos conduziu à mudança no entendimento a respeito do melhor regime (Τὴν ἀρίστην πολιτείαν) para a cidade. A preocupação aristotélica passa do regime perfeito e excelente (τελείαν πολιτείαν) para estabilidade (ασφαλεία) da cidade. Essa mudança realizou-se na medida em que o pensador percebeu a vida comum como essencialmente plural. A assimilação das várias partes da cidade no regime, isto é, na distribuição do poder, é um dos principais requisitos para se alcançar a estabilidade. O regime identificado por Aristóteles, que melhor representa essa perspectiva, é o regime misto, assunto a ser abordado na última parte deste ensaio.

**Palavras-chave:** Política; Interesse comum; Estabilidade; Pluralidade; Regime misto.

**Abstract:** The essay aims to accomplish a reading of Aristotle's *Politics* (Πολιτικόν) from an interpretive key suggested by Hannah Arendt. The idea is to understand Aristotle's proposal of the city's foundation (Πόλις) in the citizen category (πολίτης). To explain this path, we follow Arendt's suggestion of interpreting the common interest (κοινή σύμφερον) as living together. This direction led us to change the understanding of the best regime (Τὴν ἀρίστην πολιτείαν) for the city. The Aristotelian change from the perfect and excellent regime (τελείαν πολιτείαν) to the stability (ασφαλεία) of the city. This turn took place when Aristotle perceived the common life as essentially plural. The assimilation of the various parts of the city into the regime, that is, the distribution of power is one of the main conditions for achieving stability. The regime identified by Aristotle that best represents this perspective is the mixed regime; subject to be approached in the latter part of this essay.

**Keywords:** Politics; Common interest; Stability; Plurality; Mixed regime.

Os problemas que estão desafiando a reflexão sobre a política, no plano mundial e nacional (globalização, imigração, corrupção, exploração da natureza e dos humanos, conflitos religiosos, étnicos e ideológicos, conflitos entre nações etc), convocaram-nos a revisar este importante texto, fundador da Filosofia Política Ocidental: a *Política* de Aristóteles (Πολιτικῶν - 1998). Ao mesmo tempo em que realizávamos esse retorno, nos dávamos conta, por um lado, da recepção e da interpretação moralista dessa obra entre nós (dedução da política do tema da felicidade e da virtude) e, por outro lado, tomávamos consciência da incipiente produção bibliográfica nacional sobre o assunto.

No nosso levantamento bibliográfico, verificamos que apenas duas teses de doutorado foram dedicadas a essa obra: ambas na Universidade de São Paulo, uma na Pós-Graduação em Filosofia e outra na Pós-Graduação em Teoria Política. Na Europa e nos Estados Unidos, ao contrário do que ocorre aqui, essa obra foi objeto de muitos estudos e publicações: teses, artigos, coletâneas, traduções e livros autorais. Alonso Tordesilhas, Pierre Aubenque, Richard Bodéüs, Francis Wolf, Fred Miller Jr., David Keyt, Richard Kraut, Sir Ernest Bakker e Immanuel Baker são exemplos de autores consagrados pela análise da *Política* de Aristóteles. O estranho é que essa carência bibliográfica nacional vai de encontro ao senso comum teórico quando o assunto é política: todo mundo fala a partir de Aristóteles. Todos se referem a esse autor, mas poucos dedicam-se ao estudo dessa obra. Exemplar é o fato de que no maior evento brasileiro de Filosofia, os encontros organizados pela Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia do Brasil (ANPOF), nas suas últimas edições, nenhuma comunicação foi dedicada a essa obra do Estagirita.

Nosso engajamento com a pesquisa sobre Aristóteles é muito incipiente. Não temos condições de resolver nenhum dos problemas constatados. No entanto, a possibilidade de fazer uma “experiência de pensamento” mostrou-se plausível. Assim, diante dessa situação, a nossa pretensão é captar elementos que de alguma

forma nos ajudem a iluminar a esgarçada situação da política no nosso presente brasileiro e mundial. Quem sabe possamos, assim, iniciar uma resposta à significativa pergunta arendtiana sobre sentido da política hoje. Nossa hipótese é a de que na *Política* de Aristóteles, o poder (δύναμις), em suas diversas possibilidades (regime - Πολιτεία, magistraturas - Αρχάς, formas de autoridade (Κύριον), convergem para o cidadão (Πολίτης) como núcleo central e fundacional da cidade (Πόλις).

Nessa linha, privilegiaremos uma interpretação que sinaliza não existir, em Aristóteles, um cidadão ideal. Inicialmente, o Estagirita relaciona a definição de cidadão em função do regime, da constituição. Essa parece ser a interpretação mais plausível do livro terceiro, onde a pergunta pelo melhor regime (Τὴν ἀρίστην πολιτείας) é respondida escolhendo-se um dos regimes retos (ὀρθός πολιτείας) e, a partir do seu princípio interno, define-se quem é o cidadão. No entanto, outras respostas emergem já no mesmo livro III, mas, principalmente, a partir do livro IV, em vista da discussão em torno da Democracia e da Oligarquia. Quando se dá conta da enorme variação que os regimes comportam concretamente, a clássica tipologia, exposta no livro III, que os divide em três regimes retos, naturais (κὰτα φύσιν) e três regimes desviados (παρεκβάσεις), não naturais (παρὰ φύσιν), mostra-se insuficiente para dar conta da pluralidade dos modos de vida e da diversidade de grupos que habitam as cidades. Não há o cidadão no singular, mas sempre no plural.

A partir desse ponto, seguindo uma intuição arendtiana, iremos interpretar essa direção dada pelo Estagirita como uma aquiescência à compreensão de que o sentido da cidade é a livre convivência humana. Isso implica uma interpretação nem utilitarista nem moralista do τό κοινή συμφέρον (interesse, bem comum). O cuidado em pensar o poder a partir dos cidadãos, na sua pluralidade (πλειστός), exigiu uma espécie de alternativa ao modelo aristocrático-platônico em que o cidadão é o mais virtuoso, é o homem bom (ἀνὴρ ἀγαθός). Aparece, assim, a preocupação com a

capacidade da cidade manter a convivência entre os seus cidadãos. A estabilidade (Ασφαλεία) e a preservação da cidade (σωτηρία) passam a constar como mais importante do que a defesa de um regime ideal, irrealizável, embora hipoteticamente produtor da felicidade e da virtude para uns poucos. A resposta à pergunta pelo melhor regime, desta feita, não será respondida a partir de um regime puro, muito menos ideal, mas considerando a mistura e a hibridação das formas de governo (πολιτεία μειχθῆ), especialmente a partir da junção dos setores mais fortes e populosos das cidades, os cidadãos pobres e os ricos, os oligarcas e os democratas, dois regimes desviados na primeira tipificação aristotélica dos regimes.

### **A obra**

Antes de iniciarmos o desenvolvimento do argumento acima proposto cumpre lembrar algumas informações sobre a obra em pauta (Cf. Newman, 2010; Barker, 1962; Aubonnet, 2002, p. VII-CCVI). Há quem se dirija à obra? Aristóteles visa ajudar na formação não apenas dos seus alunos, mas, igualmente, dos bons legisladores e dos verdadeiros políticos (τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην καὶ ὡς ἀληθῶς πολιτικόν - Cf. *Pol.* IV 1, 1288b23). Essa diversidade do público visado pela obra, talvez explique as dificuldades que a obra apresenta ao leitor. É unanimidade entre os comentadores que o texto em discussão não foi finalizado para publicação e que se trata de notas de cursos, destinadas à exposição e à discussão oral. Esses escritos seriam frutos de mais de quarenta anos de reflexão e pesquisas, inclusive empíricas, não só de Aristóteles, mas, também, de seus alunos que teriam coletado mais de cento e cinquenta constituições nas diversas cidades do seu tempo, não apenas gregas (Leão, 2003, p. 1-17).

As tensões existentes no texto, visíveis nos divergentes caminhos argumentativos e na própria organização das lições, comprovam essa visão sobre a escrita aristotélica. Aponta-se e é perceptível uma via conceitual-normativa e outra descritivo-empírica. Esse tom faz com que se alternem no texto, de forma nítida,

hora uma direção mais filosófica, mais platônica, interessada na essência, na natureza, no regime ideal, no cidadão ideal etc. (livros I, III, VII e VIII); e, noutra, uma postura mais interessada em analisar situações concretas, regimes concretos, saídas possíveis para problemas concretos (livros IV, V e VI). Essa oscilação argumentativa é tão acentuada que levou seus comentadores a discussões intermináveis sobre a ordem e a unidade dos livros, ao ponto de Scaino de Salo, em 1577, propor uma nova ordem para os livros, interpondo os livros VII e VIII entre os livros III e IV. Da mesma forma, Werner Jaeger vai produzir uma interpretação genético-cronológica, defendendo que a obra, escrita num período de quatro décadas, comporta dois momentos importantes na formação de Aristóteles: do jovem idealista, platônico, bem como do pensador realista da maturidade.

Esses aspectos são importantes para o caminho que vamos trilhar, uma vez que nos interessamos mais pela dimensão e implicações políticas da reflexão do Estagirita do que pelos modelos filosóficos presentes na obra. O reconhecimento das várias direções argumentativas na obra é fundamental para vislumbrarmos a linha que iremos perseguir, distanciando-nos da direção moralista. O homem excelente, virtuoso, feliz, a Polis ideal mostraram-se impossíveis para o próprio Aristóteles. Se há a interrogação pelo regime ideal (Τὴν Πρώτην Πολιτείαν) há, do mesmo modo, um evidente desanimo pela sua inviabilidade. Talvez por isso o Estagirita, também, se interroge pelo regime possível, politicamente preferível (Τίς δὲ Πολιτεία Τίσι). Eis o que escreve o nosso autor:

Qual será então o melhor regime e o melhor gênero de vida para a maioria das cidades e dos homens, se não quisermos tomar como critério uma virtude que esteja acima das possibilidades da gente comum, nem uma educação que exija aptidões e recursos ditados pela fortuna, nem um regime forjado à medida dos desejos de cada um, mas se quisermos ter em conta um gênero de vida que possa ser adotado pela maior parte das cidades? (*Pol.* IV 11, 1295a25-30)

## **Natureza, cidade, regime, cidadão**

Aristóteles inicia sua obra expondo sua tese principal:

[...] observamos que toda cidade é uma certa forma de comunidade e que toda comunidade é constituída em vista de algum bem. [...] A comunidade mais elevada de todas e que engloba todas as outras visará o maior de todos os bens. Esta comunidade é chamada “cidade”, aquela que toma a forma de uma comunidade de cidadãos. (*Pol.* I, 1252a1-5)

Nesse trecho está o ponto central que ensinamos frisar: a ideia da cidade como uma comunidade, bem como sua estruturação a partir da organização dos cidadãos. Precisamos, então, esclarecer que tipo de comunidade é uma cidade e o que entende Aristóteles por cidadão. Surge, assim, a pergunta pela natureza da cidade e do cidadão.

A ênfase na importância da natureza (φύσις) acabou por exagerar no elemento normativo ao se interpretar a política do filósofo grego. Nesse aspecto, não tem como desconhecer a importância de São Tomás de Aquino na construção dessa interpretação que se tornou hegemônica entre nós. Tem razão Barrera (2006, p. 16) quando afirma: “la noción de naturaleza es una encrucijada donde el Aquinate espera al Estagirita para dialogar acerca de casi todos los asuntos filosóficos, entre los cuales están, obviamente, la ética y la política”.

Essa ênfase normativa defendida, também, mais recentemente, por Alasdair MacIntyre (1999), acaba por inviabilizar a apreensão da natureza específica, contingencial, da política, sua indeterminação teleológica. Na trilha aberta por autores como Pierre Aubenque (2003), Júlie Ward (2005, p. 287-308) e Martha Nussbaum (2009), interessa-nos a compreensão da política como espaço indeterminado, frágil, onde as tramas das ações humanas se realizam sem determinismo, sua teleologia é hipotética, podendo ocorrer ou não. Nessa esfera o que acontece poderia não acontecer, a não ser retrospectivamente. É importante realçar nessa parte o que o próprio Aristóteles, ao perscrutar sobre a origem da

cidade, logo no início do livro I, após afirmar a natureza política do homem, defende: “É decerto natural a tendência que existe em todos os homens para formar uma comunidade deste gênero, mas quem primeiro a estabeleceu foi causa de grandes benefícios” (*Pol. I*, 1253a30-33). Essa citação é fundamental para percebermos a sutileza argumentativa do Estagirita, gerando o que Fred Miller chamou de “*nature-craft dilemma*” (Miller Jr., 1995, p. 45-56). Embora seja fruto de uma espécie de processo natural, o surgimento da cidade exige sua instituição pelos homens, é uma criação humana. Logo em seguida, outra passagem corrobora nossa interpretação, quando Aristóteles dá a entender que a virtude não é natural, mas fruto de um processo educacional e político. Na *Ética a Nicômaco*, ele já havia afirmado: “quem quer que não esteja mutilado em sua capacidade para a virtude pode conquistá-la mediante uma certa espécie de estudo e diligência”. (*EN I*, 1099b16-20). Nessa mesma linha, afirma na *Política*: “o homem nasceu com armas que devem servir a sabedoria prática e a virtude, mas que também podem ser usadas para fins absolutamente opostas” (*Pol. I* 1, 1253a33-35).

Essas referências servem para evidenciar que há, de fato, uma linha no argumento de Aristóteles que compreende o surgimento da cidade como resultado de um desenvolvimento necessário da natureza, processo biológico, sem interferências de escolhas, da mesma forma como é natural a tendência gregária de vários outros animais (abelhas, formigas, leões, elefantes etc.). Diz ele: “toda cidade existe por natureza” (*διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν - Pol. I* 2, 1252b30). No entanto, ao defender a natureza política da cidade a enraíza na natureza política do homem. Assim procedendo, Aristóteles a coloca como resultado do desenvolvimento das capacidades de falar, agir e comunicar exclusivamente humanas. Vale dizer, se há uma natureza política da cidade, ela está enraizada na capacidade humana de falar, julgar e interagir, ou seja, de produzir relações e modos de vidas intermediados linguisticamente. Sobre isso diz, ainda, o filósofo: “É que, perante os outros seres vivos, o

homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mau, o justo e o injusto; é o conjunto desses sentimentos que produz a família e a cidade” (*Pol.* I 2, 1253a14-17).

Cumprir dizer umas poucas palavras sobre a *Polis* (πόλις) como a representação máxima da política para Aristóteles. É interessante pensarmos essa escolha por um autor proveniente da Macedônia, possuidor de cidadania restrita em Atenas, estrangeiro que era. Mais intrigante, ainda, considerando o fato dele ter sido o tutor de Alexandre, herdeiro de uma linhagem bem sucedida de Felipe II e depois dominador e Imperador de vastas regiões do mediterrâneo, da antiga Pérsia e da Índia. Por esse viés, o Estagirita tinha tudo para fazer a defesa do Império, regime bem sucedido na Macedônia de seu tempo. Ao contrário disso, não há, na Política, nenhuma menção explícita a esses importantes personagens e muito menos a defesa dos regimes por eles representados e tão bem defendidos, especialmente tratando-se do império.

O que é possível perscrutar nessa escolha é uma rejeição de uma tradição que baseava o poder nos palácios rurais afastados e concentrava, nas mãos do *Avách* (rei divino), o poder religioso, bélico, administrativo e econômico ou, então, nos βασιλεύς (reis) rurais, de estilo homérico-micênico. Trata-se da passagem do poder religioso, familiar e tirânico para a organização política dos cidadãos; da *basiléia* para a *politéia*; do rei detentor de todos os poderes às instituições políticas das assembleias, dos conselhos e das magistraturas. É a passagem de um modelo de poder baseado na autoridade do senhor (Βασιλεύς) da casa (Οἶκος) para sua estruturação cidadina, potência dos cidadãos, localizado publicamente na praça (ἀγορά), discursivamente mediado.

Essa é a grande novidade da *Polis*, criatividade inelidível dos gregos, que Aristóteles deu voz e expandiu na cultura político-filosófica Ocidental. Nessa escolha, há uma compreensão essencial da política como regime dos cidadãos, regime de pessoas com disposição para deliberação (Βουλευσιν), diálogo (λόγος) e modos de vidas não violentos. Significa compreender a ação política

(πράξις) em sua diferença em relação à produção (ποιέσις) e à guerra (πόλεμος). A primeira exige deliberação, a segunda exige perícia, técnica e a terceira, força, violência (βίας). Essa diferenciação foi sendo suprimida pela modernidade, na qual as grandes estruturas da economia e da força do Estado tornaram a cidadania em algo meramente burocrático e formal. A ideia de *Polis*, ao contrário, projetava uma íntima relação entre os cidadãos e o poder. Onde houvesse um ateniense lá estaria a *Polis*, essa era uma compreensão comum entre os gregos antigos. Nossa distância da cidade, hoje, causada pela própria estruturação da política, sem sombra de dúvidas, é interrogada por essa obra e pela compreensão originária da política por Aristóteles.

Mas o que é uma *Polis*? (Τί ποτέ ἐστὶν ἡ πόλις), qual é a sua natureza? Aristóteles tem consciência que essa é uma questão disputada e discutida por ele no livro III. Essa interrogação traz para o centro da reflexão o tema da identidade da cidade, sua constituição, unidade e pluralidade. Trata-se, para Aristóteles, de debater o tema dos regimes e formas de governo das cidades (περὶ πολιτείας τῆς ἀρίστης). Para ele, a única maneira de chegar a uma resposta que evite a regressão infinita é defini-la como uma comunidade de cidadãos, como já havia feito nas primeiras linhas da *Política*, expostas na nossa primeira citação. É a partir da compreensão do que seja o cidadão que se chegará à resposta à pergunta o que é uma cidade, qual o seu regime e assim por diante.

Nosso autor orienta a sua resposta para o cidadão, pois a cidade é um composto de cidadãos. Para ele, ninguém é cidadão simplesmente por habitar um lugar, como os metecos, os escravos e as mulheres que, embora possuidores de direitos civis, como as crianças, não são cidadãos. Também é restrito o sentido étnico, racial e hereditário de cidadania. Diz nosso filósofo: “Ora, não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como a capacidade de participar na administração da justiça e do governo” (*Pol.* III 1, 1275a22-24).

São cidadãos, nessa perspectiva, todos habilitados a participar das magistraturas. A cidadania vai diferir conforme a constituição da cidade, mas a melhor definição, para Aristóteles, é dada pelo regime democrático:

[...] por isso a nossa definição de cidadão é, sobretudo, a do cidadão no regime democrático. Nos demais regime é possível aplicar tal definição, mas não necessariamente. Em algumas cidades, o povo não tem funções: não se instituem assembleias regulares, mas apenas se convocam pontualmente conselhos, sendo as decisões judiciais atribuídas a juízes específicos. (*Pol.* III 1, 1275b5-8)

Cidadão não é simplesmente quem tem direitos, como nos Estados modernos, mas, sim, quem participa efetivamente e ativamente das decisões da cidade. Ter poder é o critério que define o que é o cidadão. Lembremo-nos que poder em Aristóteles é, antes de mais nada, uma δύναμις, a potência de agir, participar, deliberar, iniciar. Um habitante que não atua e não cuida da sua cidade não é um cidadão.

Nesse ponto, Aristóteles mira os regimes concretamente possíveis. Antes, ao conceituar o cidadão a partir de um único regime, embora ultrapassasse a perspectiva de um cidadão ideal, ainda mostrava-se contaminado pelo purismo das definições abstratas. Vão, nessa linha, a discussão realizada sobre o homem bom (ἀνὴρ ἀγαθός) e o bom cidadão (πολίτης σπουδαῖος). Aristóteles indaga-se se coincide a virtude do homem bom e do bom cidadão e afirma:

Existem, a nosso ver, três tipos de constituições corretas, e a melhor entre elas é necessariamente aquela em que a administração é da responsabilidade dos melhores. Referimo-nos evidentemente ao tipo de governo em que um só homem, ou uma família inteira, ou um conjunto de cidadãos, excedem em virtude, sendo esses últimos capazes de serem governados e os primeiros capazes de governar, em vista a atingir o gênero de vida mais desejável. Também se demonstrou, no início deste livro, que a virtude de um homem e a do cidadão da melhor cidade, são forçosamente idênticas. (*Pol.* III 18 1288a31-40)

Nesse ponto, nosso filósofo mantém, um discurso contraditório. Se na citação acima defende a coincidência entre as virtudes do homem bom e do bom cidadão, no final do livro III, numa passagem anterior é mais realista e defende a diferença entre os dois tipos de virtudes:

É impossível que uma cidade se componha inteiramente de homens bons; no entanto, cada cidadão deve cumprir bem a função (ἔργον) que lhe compete e é nisso que consiste a sua virtude (ἀρετή). Por outro lado, como também é impossível que todos os cidadãos sejam iguais, a virtude do cidadão não pode ser idêntica à do homem bom. (*Pol.* III 4, 1276b30-35)

### **O interesse comum e o regime misto**

Na verdade, a coincidência anteriormente defendida referia-se a uma cidade perfeita e ideal. Aristóteles, nessa secção, já começa a avançar, embora indiretamente, para uma direção que ficará mais clara no livro IV. Para a cidade, o importante é o cidadão agir de tal forma que o exercício da sua atividade colabore para sustentar a cidade e a cidade apoie e sustente o seu modo de vida e habilidades. Comparando os cidadãos aos marinheiros, em suas atividades, num navio em navegação, ele vai afirmar que: “Analogamente, quanto aos cidadãos: ainda que sejam desiguais, tem uma tarefa comum que é a segurança da comunidade”. (*Pol.* 1276b27-29). A estabilidade (ασφαλεία) e a segurança (σστηρία) da cidade são alcançadas com o viver em conjunto e o bem-estar dos seus cidadãos.

Dessa forma adentramos no aprofundamento da ideia de que a cidade é uma comunidade formada e governada por cidadãos reunidos num interesse comum (τὸ κοινὸν συμφέρον). Evidentemente a compreensão desse interesse comum é uma das mais polémicas entre os intérpretes de Aristóteles. A tradição escolástica, encabeçada por São Tomás de Aquino (2007), traduziu τὸ κοινὸν συμφέρον por bem comum, subsumiu a política na ética e submeteu a lógica do poder às regras da moralidade e aos seus conceitos de

virtude (αρετή), felicidade (ευδαιμονία) e perfeição (τελεία). O próprio Aristóteles permite essa interpretação, basta para isso fixar-se em algumas passagens e em alguns livros, por exemplo, I, III, VII e VIII para ficar apenas na *Política*, sem mencionar as suas obras *Éticas*. No início do livro VII, por exemplo, afirma que o melhor regime é aquele que torna possível o modo de vida preferível que, para a cidade e para o indivíduo, é a vida virtuosa (*Pol.* VII 1, 1323a11-19/21-23/39-41). Nessa perspectiva, tende a ligar o interesse comum a um modo de vida único.

No entanto, no mesmo livro III, é possível interpretar o interesse comum associando-o à convivência ou à termos utilitários. O sentido da comunidade política seria compreendido não a partir das mencionadas finalidades éticas e metafísicas, mas em vistas de finalidades políticas propriamente ditas: o bem-estar dos cidadãos e a convivência entre eles. Cito:

Temos que determinar para que fim se constitui a cidade e quantas são as formas de governo, relativas ao homem e à vida em comunidade. No nosso primeiro livro, onde foram definidas a economia e a autoridade do senhor, referimos, entre outras coisas, que o homem é um ser vivo político. Também, mesmo não necessitando do auxílio dos seus semelhantes, os homens desejam viver em conjunto; por outro, é verdade que estão unidos pela utilidade comum, na medida em que, a cada um corresponde uma parcela de bem-estar. Este é o fim principal, quer da comunidade quer de cada indivíduo. (*Pol.* III 6, 1278b15-23)

Nossa preferência vai no caminho apontado por Hannah Arendt, que, nos seus escritos, reforça a interpretação do sentido da política como sendo a convivência humana, asseguradora da pluralidade de posições e modos de vida. Em várias obras e em várias passagens, Arendt afirma a íntima relação da política como a mais alta expressão da convivência humana e interpreta *interesse* seguindo a etimologia latina, *inter-esse*, estar-entre, conviver, e cri-

tica a tradução moderna de *sympheron* como *utilitas*<sup>1</sup>. (Arendt, 2011, p. 274).

Vastas seriam as passagens para mencionar a recepção de Aristóteles na obra de Arendt. Especialmente marcante é a divisão e a compreensão das atividades humanas, no livro *A Condição Humana*: trabalho (*labor*), obra (*poiésis*) e ação (*práxis*); assim como sua visão do poder como potência de ação e não como posse de meios. Mas esse não é o nosso foco. Aqui queremos apenas enfatizar essa possibilidade interpretativa da política, em Aristóteles, evidenciada por Arendt como viver juntos (*suzén*), compartilhando atos e palavras (*logon kai pragmaton koinonia*), e da cidade como a reunião de pessoas diferentes e desiguais, plurais, igualados pela possibilidade de participar livremente dos assuntos comuns. (Arendt, 2010, p. 245-246).

A finalidade da cidade, assim, deixa de ser a justiça perfeita, absoluta, contemplativamente determinada ou a implantação de um único modo de vida e passa a ser uma justiça possível, politicamente articulada (*δική πολιτική*). Ao propor a estabilidade e a segurança da cidade como tarefa comum dos cidadãos, Aristóteles vai ligar essa proposta à sua compreensão da cidade como reunião da pluralidade dos cidadãos, em todas as suas matizes. A estabilidade da cidade está proporcionalmente relacionada à capacidade da cidade de acolher e dar poder às diversas camadas dos cidadãos. Os cidadãos não serão agora explicados a partir de uma única definição, como no livro III. Fica enfraquecida, desse modo, a tipologia dos regimes retos (*ορθός πολιτείας*) e naturais (*κάτα φύσιν*), nas suas três versões: realeza, aristocracia e regime constitucional (*Πολιτεία*) e seus desvios (*παρεκβάσεις*): tirania, oligarquia e democracia.

---

<sup>1</sup> No Brasil, Marco Zingano (2013, p. 199-222), nessa linha moderna, em seu artigo “Natural, ethical, and political justice”, reforça a compreensão do *κοινή σύμφερον*, interesse comum, como benefício comum.

Entra no horizonte de tematização o regime misto (πολιτεία μειχθῆ). Esse regime não visa responder à indagação platônica sobre o regime perfeito, e sim sinalizar o regime preferível entre os regimes concretamente possíveis (δυνατήν). O surgimento do termo δυνατήν aponta para o sentido de regime possível, pensado não em função de uma perfeição ideal, mas em função das circunstâncias. Sobre isso, ele diz:

Para além de tudo isso, caberá a essa ciência conhecer a forma de regime que melhor convém ao conjunto de todas as cidades, dado que a maioria daqueles que aplicam os seus pontos de vistas a um regime, e por mais belos que sejam os seus argumentos, fracassam em termos de utilidade prática. Significa isto que não devemos contemplar apenas o melhor regime, mas também aquele é simplesmente possível (δυνατήν) e de mais fácil aplicação e mais comum a todas as cidades. (*Pol.* IV 1, 1288b30-36)

Essa colocação da circunstância vai diferenciar a Filosofia Política da Filosofia Teórica e corroborar que nosso autor não está simplesmente construindo padrões normativos para a política. Nessa esfera da vida, o enfrentamento das circunstâncias concretas é o grande desafio. Essa é a razão da deliberação constituir uma categoria central da teoria aristotélica da política e da ética. Qualquer alinhamento teleológico na reflexão na esfera prática vai apontar para o seu caráter hipotético e indeterminado, uma vez que o destino das ações se resolvem, para o bem e para o mal, nas deliberações dos agentes, nas circunstâncias concretas. O caráter contingencial dessa dimensão, mesmo na modernidade científica e controladora, elide o necessitarismo e permite a inserção inovadora do homem e a criação de coisas e relações humanas novas no mundo.

O regime misto vai significar, em Aristóteles, o lugar da estabilidade e da preservação da melhor maneira de administrar os conflitos e tensões entre os cidadãos, bem como permitir que vivam boas formas de vida (εὖ ζῆν) nas suas diversidades, satisfatórias para a maioria dos cidadãos, não apenas para poucos. A

compreensão de que os cidadãos formam um conjunto plural e vivem plurais formas de vida e habilidades vai apontar o desafio de pensar a constituição desse regime. Esse enfoque levou Richard Bodéüs, importante interprete francês de Aristóteles, a interpretar o livro IV, da *Política*, em função da abordagem do regime misto, em termos da “arte do mal menor” (Bodéüs, 2007, p. 81-99).

Essencial para a fundação e a estabilidade de um regime é perceber a pluralidade dos cidadãos presente nas mais diversas partes das cidades, afinal, “toda cidade encerra não uma, mas várias partes” (*Pol.* IV 4, 1290b24). Fundamental, igualmente, é conhecer cada um dos regimes e a qual deles os grupos políticos são mais afeiçoados. A composição do regime, a partir da pluralidade dos cidadãos, é uma das formas, a mais efetiva, de evitar a discórdia civil (στάσις) ou a revolução (μεταβολή) e, assim, driblar a degeneração e a corrupção do regime (φθοραί) a que estão sujeitos todos os seres e criações humanas. O que verdadeiramente interessa, diz Aristóteles, “é introduzir uma ordenação política cujas disposições persuadam facilmente os cidadãos e facilmente sejam adotadas” (*Pol.* IV 1, 1289a1-3).

Essa ordenação produzirá as disposições constitucionais e legais capazes de viabilizar e limitar a participação dos cidadãos nas magistraturas, de tal forma que a estabilidade do regime será preservada e a convivência dos membros da cidade, viável. Aristóteles, com o seu faro experiencial, vai além da própria preferência que é, nitidamente, o regime aristocrático. No entanto, cumpre observar que a ideia de um regime misto não quer dizer a criação da simples justaposição de interesses dos diversos grupos de cidadãos, mas o surgimento de um formato institucional da cidade, adequado para engendrar a efetiva convivência política entre os seus membros. Ambiciona viabilizar a φιλία πολιτική, a amizade, entre os cidadãos.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> A amizade política merece uma tematização específica, o que não faz sentido aqui. Basta, porém, referir à sua grande diferença de compreensão que se instalou a partir da modernidade. Para os gregos, a amizade é a propensão e a

O regime misto é muito pouco tematizado, tanto na obra de Aristóteles quanto de outros autores ligados à Filosofia e à Teoria Política. A sanha teórica sempre tende a um purismo e a um idealismo que dificultam a compreensão mais aprofundada dessa proposta. Em Aristóteles, a abordagem do regime misto só vai acontecer quando ele reconheceu que os regimes possuem variações sutis. Sua pesquisa sobre a esfera política seria infrutífera, caso deixasse de anotar não só as diferenciações entre os regimes, mas, do mesmo modo, as variações presentes em cada um deles. A clareza veio após examinar os regimes mais comuns: “Com efeito, há quem pense que existe apenas uma forma de democracia e uma forma de oligarquia. O que não corresponde de modo algum à verdade. Nesse sentido, então, não devemos ignorar quantas são as diferentes formas de cada regime e de quantas maneiras se compõem” (*Pol.* IV 1, 1289a7-10).

Além do mais, percebeu, ao mesmo tempo, que a história e a prática mostravam que os regimes mais adotados pelas cidades eram a democracia e a oligarquia. Essas formas de governo eram apresentadas, por ele, como desviados, degenerados. A partir daí, aquiesceu que a divisão da cidade entre os cidadãos ricos e pobres era um dado que merecia uma relevante consideração. Assim, a ideia da convivência significando o interesse comum e o elemento fundamental de um regime situou a estabilidade como a tarefa comum dos cidadãos e levou nosso autor à pesquisa sobre as divisões entre os cidadãos enquanto caminho para a compreensão e a constituição do regime misto. Nesse regime, o interesse comum não pode ser confundido com modo de vida único. A defesa intransigente de riqueza, da origem familiar ou de uma das virtu-

---

prática que enseja falar sobre a *Polis* e agir nela em vista da permanência do agente e da cidade na memória da comunidade. A amizade e a justiça são os dois grandes sustentáculos da estabilidade dos regimes para Aristóteles. A partir da modernidade, amizade passou a significar compartilhar a intimidade e está totalmente voltada para a vida privada. Sobre isso, cf. Ortega (2000) e Aguiar (2011, p. 131-144).

des é o caminho mais fácil em direção a tirania: único regime não político, sem discurso (ἀνευ λόγου), forjado exclusivamente na força e no medo, por isso inassimilável nos regimes mistos.

O regime misto não ambiciona o florescimento dos melhores, mas dispor os bens e as virtudes ao alcance da maioria dos cidadãos. A cidade não é coisa de poucos, contudo de muitos e a esses devem ser distribuídos os poderes, as magistraturas deliberativas, executivas e judiciárias. O seu caráter híbrido vai permitir a constituição dessas esferas de poder a partir da lógica própria dos seus funcionamentos. E é justamente aí que entra a boa mistura dos regimes. Essa proposta de Aristóteles tem em vista que “tem força de lei as opiniões da maioria, seja qual for o regime” (*Pol.* IV 8, 1294a13-15). Por isso, na constituição das magistraturas, é fundamental acolher a exigência de liberdade dos democratas, de maioria pobre, reconhecer a riqueza dos oligarcas e a experiência e o poder familiar dos aristocratas. Esse é o meio termo politicamente pensável, “uma vez que está ao alcance da maioria” e não apenas de uns poucos. (*Pol.* IV 11, 1295a38-40). Distribuir melhor a composição das magistraturas, a participação nas instâncias de poder e da riqueza da cidade é o norte apontado por Aristóteles em relação ao regime misto. “Quanto melhor misturadas estiverem as partes de um regime, mais duradouro ele será”, diz Aristóteles (*Pol.* IV 12, 1297a6-7). A mistura deve considerar que a assembleia em qualquer regime tem uma índole democrática; a magistratura judiciária tem índole aristocrática, exige experiência e capacidade de julgar; e a magistratura executiva tem índole oligárquica, são melhores exercidas por cidadãos aquinhoados (*Pol.* VI 8, 1323a5-10). Todas elas, no regime misto, tendem a ser escolhidas pelas assembleias ou pelo conselho dos cidadãos. O conjunto dos cidadãos tende a errar menos, em coisas políticas, do que um único cidadão, mesmo que mais sábio. Do mesmo modo, esse conjunto tende a ser menos corruptível do que apenas um ou alguns cidadãos. Desse modo, sorteio, eleição ou nomeação são possibilidades a serem consideradas conectadas ao tipo específico de magistra-

tura, mas de um modo geral, no regime misto, estão relacionadas à opinião da maioria (*πλείοσι δόξαν* - *Pol.* VI 2, 1317b7-9).

A ideia de Aristóteles é que o estabelecimento de um regime, a partir da mistura das perspectivas dos diversos grupos de cidadãos, mormente as massas intermediárias, resultará num regime duradouro, uma vez que guiado em critérios qualitativos e quantitativos: “Ora, toda cidade ordena-se de acordo com critérios qualitativos e quantitativos. Por qualidade entendo a liberdade, a riqueza, a educação, uma boa ascendência; por quantidade, a superioridade numérica de indivíduos. [...] assim, temos que associar os dois critérios” (*Pol.* IV 12, 1296b15-24).

Anteriormente, no livro III, Aristóteles defendeu com muita argúcia a ideia de que os regimes deviam manter a coerência com seus princípios e que a incoerência, em relação ao seu princípio fundamental, significava a degeneração do regime. Agora, uma nova compreensão se insinua e nela, como vimos, o acordo absoluto com o próprio princípio, posição e tipo de virtude defendida enseja, muitas vezes, a tirania. Isso pode ocorrer na democracia, na realeza, na aristocracia e na oligarquia. Sobre isso, diz Aristóteles, no livro VI 1 (1317a35-40): “É natural que os instituidores de regimes procurem concentrar todos os atributos que estejam em acordo absoluto com o seu princípio fundamental; mas erram ao proceder assim”, pois, como já havia afirmado no livro V 9, “[c]aem em extremos os que consideram a sua própria noção de virtude como a única razoável” (*Pol.* 1309b20-22).

É no interior dessa discussão que aparece a priorização da classe média.

Resulta, portanto, claro que a melhor comunidade política é a que provém das classes médias, além de que são bem governadas as cidades onde essa classe não só se apresenta mais numerosa [...], dado que a mistura, além de servir de contrapeso às outras forças políticas, impede o aparecimento de extremos antagônicos. (*Pol.* IV 11, 1295b35-40)

A ideia de classe média no Estagirita não está relacionada ao sentido que nós atribuímos atualmente: média aritmética em relação à posse dos bens. Nossa moderna e atual compreensão é marcadamente econômica e, assim, ingressa nos discursos políticos como objetivo estratégico das políticas públicas. Na verdade, em Aristóteles, esse lugar mediano indica um modo de conceber a apropriação e uso dos bens, habilidades e outros valores que os indivíduos possuem. Se lermos com atenção o capítulo XI, do livro IV, iremos notar que a classe média introduz-se, no argumento do nosso autor, mais como a postura de ordenação mediana do regime misto, em relação à concepção dos bens e virtudes, do que um lugar meramente econômico. Um uso não absoluto das próprias posições, valores e bens é a característica mais marcante daquilo que Aristóteles vai chamar de classe média. Por isso o regime misto é mediano, pois não absolutiza, mas acolhe todos os modos de vida e valores dos diversos grupos presentes na cidade, na medida mesmo em que, assim procedendo, estabiliza e conserva o bem-estar da cidade e dos seus cidadãos. Nessa linha, afirma R. Bodéüs (2007, p. 88):

[Aristóteles] pretende, na verdade, identificar com essa classe, uma constante, ou algo semelhante, das sociedades, uma espécie de fenômeno social quase universal, cujo traço característico reside no fato de ela manifestar, temperando-as, as aspirações políticas, reconhecidas como contraditórias, dos extremos e cuja importância, para a própria política, está em que se pode satisfazer essas aspirações, satisfazendo moderadamente as aspirações de todos os cidadãos. Desse modo, para Aristóteles, a justiça é beneficiada, não porque a cidade dê a todos os meios para realizar os mesmos fins, mas porque ela permite que cada um realize, ao menos moderadamente, seu próprio fim.

### **Considerações finais**

Concluindo, pensamos que nossa experimentação reflexiva com Aristóteles, a partir de Arendt, foi frutífera. A compreensão da política como simples meio a serviço dos ideais e padrões moder-

nos tem acarretado o surgimento da intolerância e o crescimento da violência entre nós. Cada vez mais os grupos apropriam-se do Estado para matar e excluir outros seres humanos e a natureza. Ao interrogar o texto aristotélico sobre o sentido da política, outro panorama se descortinou: política significa convivência, vida em conjunto, plural, diferenciada. O poder não pode ser pensado como soma zero, tudo ou nada. A proposta aristotélica do regime misto indica que essa convivência não acontecerá sem a distribuição do poder entre os diversos grupos existentes na sociedade. Isso implica que o poder está mais relacionado à participação concreta dos cidadãos na vida comum ou não haverá revigoração real das instituições políticas. O fio sutil que costura a unidade da comunidade é tecido de forma plural e não elimina os conflitos, todavia dá-lhes um sentido conflitual-dialógico mantido no contrapeso da proposta de regime híbrido. Evidentemente não sabemos direito o que essa proposta significa na prática, taticamente falando, contudo, reflexivamente, essa perspectiva, no nosso entendimento, mostrou-se produtiva. Descortinou-se a ideia de ultrapassar a ânsia da perfeição em troca da aceitação de que quando tratamos dos seres humanos a melhor coisa talvez seja aceitar propostas mais simples, mais inclusivas, menos mortais.

Do ponto de vista da interpretação de Aristóteles, tivemos que nos distanciar da leitura canônica, conduzida por uma visão físico-metafísica, normativista da natureza (φύσις) e da escolha da compreensão exclusivamente aristocrática da política. A escolha pela compreensão da dimensão contingencial dos assuntos humanos (τὰ τὸν ἀνθρώπων πραγμάτων), seguindo Arendt, levou-nos a perceber a importância da pluralidade no Estagirita, sua tentativa de tornar a cidade *habitat* dos seus muitos cidadãos e não apenas de poucos. De alguma forma, em Aristóteles, o tema da pluralidade associado ao estudo dos regimes adquiriu uma concretude inexistente em Arendt. Evidentemente que isso não desconsidera o teor restritivo e excludente da compreensão aristotélica de cidadania. No entanto, se pensarmos que algumas das barreiras sustentadas por Aristó-

teles foram rompidas, parece justificada o fato, de ainda hoje, nosso autor ser lido e suscitar boas discussões. Essa leitura permite, no mínimo, desconfiar de uma leitura que exagera na sistematicidade nas suas obras. Se há algo, explicitamente manifesto, que resulta da leitura desse texto é a presença de diversas camadas argumentativas e foram elas que nos deram a liberdade necessária para o nosso experimento de pensamento.

## Referências

- AGUIAR, O. A. A amizade como *amor mundi* em Hannah Arendt. *O que nos faz pensar* – Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, v. 19, n. 28, dez. 2010, p. 131-144.
- AQUINAS, T. *Commentary on Aristotle's Politics*. Cambridge: Hackett, 2007.
- ARENDR, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 11 ed. Rev. e Apres. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- ARENDR, H. A grande tradição. Trad. P. E. Bodziak Jr. e A. Correia. *O que nos faz pensar* – Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Rio de Janeiro, v. 20, n. 29, maio 2011, p. 273-298.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornhem. São Paulo: Abril, 1979. p. 45-236. (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. *Política*. Ed. bilíngue. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso, 2003.

- AUBONNET, J. Introduction. In: ARISTOTE. *Politique*. Paris: Les Belles Lettres, 2002. p. VII-CCVI.
- BARKER, E. Introduction. In: ARISTOTLE. *The Politics of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1962. p. XI-LXXVI.
- BARRERA, J. M. El comentario de Santo Tomás a la *Política* de Aristóteles: un análisis desde el prooemium. *Veritas*. Porto Alegre, v. 51, n. 3, set. 2006, p. 15-49.
- BODÉÛS, R. Política ou a arte do mal menor. In: BODÉÛS, R. *Aristóteles, a justiça e a cidade*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 81-99.
- LEÃO, D. F. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Constituição dos atenienses*. Lisboa: C. Gulbenkian, 2003. p.1-17.
- MACINTYRE, A. *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court, 1999. (The Paul Carus Lectures Series, 20).
- MILLER JR., F. D. The *Polis* as human product. In: MILLER JR., F. D. *Nature, justice, and rights in Aristotle's Politics*. New York: Oxford University Press, 1995. p. 45-56.
- NEWMAN, W. L. Introduction to the *Politics*. In: ARISTOTLE. *The Politics of Aristotle* (Vol. I). Ed. W. L. Newman. New York: Cambridge University, 2010.
- NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade*. São Paulo: M. Fontes, 2009.
- ORTEGA, F. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- WARD, Ju. K. Aristotle on phúsis: human nature in the ethics and politics. *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*. v. 22, n. 2, 2005, p. 287-308.

ZINGANO, Marco. Natural, ethical, and political justice. In: DESLAURIERS, M.; DESTRÉE, P. (Ed.). *The Cambridge companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 199-222.

Artigo recebido em 8/03/2018, aprovado em 2/04/2018

**ALIENAÇÃO, IDEOLOGIA E VERDADE  
NA OBRA DE HANNAH ARENDT**

**[ALIENATION, IDEOLOGY AND TRUTH  
IN HANNAH ARENDT'S WORK]**

**Geraldo Adriano Emery Pereira**

Professor da Universidade Federal de Viçosa

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14775>

Natal, v. 25, n. 48  
Set.-Dez. 2018, p. 195-216

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** O artigo mostra o lugar da categoria arendtiana de alienação como um operador conceitual na compreensão dos conceitos de ideologia e verdade dos fatos. A noção de alienação permite situar num quadro conceitual a expressão “*lógica de uma ideia*”, que marca o modo como Arendt delimita sua noção de ideologia. Da mesma forma quando vista em relação ao conceito de alienação, a narrativa da verdade dos fatos implica uma atuação de resistência frente ao estatuto moderno de verdade gestado no contexto das alienações modernas. Nesse sentido, a alienação figura como pano de fundo da construção dessas duas elaborações conceituais na obra arendtiana.

**Palavras-chave:** Alienação; Ideologia; Verdade; Política.

**Abstract:** The article shows the place of the Arendtian category of alienation as a conceptual operator in understanding the concepts of ideology and truth of facts. The notion of alienation allows us to place within a conceptual framework the expression “*logic of an idea*”, which marks the way Arendt delimits his notion of ideology. In the same way, when viewed in relation to the concept of alienation, the narrative of the truth of the facts implies an act of resistance against the modern statute of truth born in the context of modern alienations. In this sense, alienation forms the background of the construction of these two conceptual elaborations in the Arendtian work.

**Keywords:** Alienation; Ideology; Truth; Politics.

Na obra de Hannah Arendt, os temas da ideologia e da verdade, ainda que nem sempre muito citados, podem figurar como duas categorias importantes para a compreensão do modo como a autora pensa os impasses políticos experimentados na era moderna, principalmente nos eventos do mundo moderno do século XX. A proposta de leitura que gostaria de sugerir é que a noção arendtiana de alienação esclarece conceitualmente as noções de ideologia e verdade, e essa situação permite fazer dessas duas categorias uma chave de leitura para a compreensão da reflexão que Arendt faz sobre as experiências políticas modernas. Nesse contexto, indico também que ao atualizar o tema da relação entre a verdade e a política, Arendt situa a verdade dos fatos como aquela que diretamente se relaciona com os negócios humanos. Nessa relação, mesmo não sendo de natureza política, no contexto de uma alienação do mundo e, conseqüentemente, no plano de uma determinação e manejo da realidade pela ideologia e pela mentira, a verdade dos fatos parece atuar politicamente e, nesse caso, sob a forma política da resistência.

### **1. Sobre a noção de alienação**

O tema da alienação, debatido em *A condição humana*, aparece na reflexão da autora ligado às análises que ela faz sobre a modernidade. Arendt (2013, p. 309) situa as precondições da modernidade em torno de três eventos: a descoberta da América, a reforma protestante e a invenção do telescópio. Para ela, eles são muito importantes na configuração do cenário da modernidade, pois “não são ideias, mas eventos que mudam o mundo” (Arendt, 2013, p. 340). Em síntese, esses eventos implicam três movimentos que fazem o contorno da face do que ela qualifica como era moderna. Respectivamente, eles se referem à ampliação do mundo conhecido, seguida de um processo de redução das distâncias; a expropriação da propriedade e intensificação dos processos de produção e consumo; e, por fim, um avanço “na instrumentalidade experimental” do conhecimento para além daquilo que os sentidos nos

revelam, seguido de uma desconfiança na objetividade da realidade por meio de um recuo para as certezas da interioridade dos processos da mente e de fabricação<sup>1</sup>.

Para a autora, esses três eventos projetam uma experiência de alienação, e para se compreender essa afirmação é cabal considerar que, para Arendt, alienação refere-se a distanciamento e perda. Na nota número 2 do capítulo VI – “A vita activa e a era moderna” –, da obra *A condição humana*, ao comentar a análise de Weber sobre a ética protestante e como ela muda a relação do homem com o mundo, ela pondera que “o aumento do poder do homem sobre as coisas deste mundo resulta, em ambos os casos, da distância que ele coloca entre ele mesmo e o mundo, ou seja, da alienação do mundo” (Arendt, 2013, p. 314). De maneira geral, no curso da obra, o termo alienação aparecerá em vários momentos com essa conotação de distância, perda e saída. E, de maneira muito enfática, o que se afirmará acerca da condição moderna é a distância ou perda de um lugar no mundo.

No caso da chegada dos europeus à América, há um complexo processo de agigantamento e perda das distâncias – perde-se o mistério do mundo. A exploração do “novo” continente, que visava ampliar os limites do globo, resultou na compressão das distâncias pelo impulso à velocidade; o que era gigante passa a caber no espaço de nossa sala, o globo<sup>2</sup>. Segundo Arendt, no caso da exploração do globo, com a progressiva diminuição das distâncias, essa “diminuição de distância terrestre só pode ser conquistada ao preço de se colocar uma distância decisiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente terrestre imediato” (Arendt, 2013, p. 313).

No caso da Reforma Protestante, seguida das expropriações que impulsionaram o capitalismo, muitos são destituídos do seu lugar no mundo, e a relação com o mundo, enquanto coisas produzidas

---

<sup>1</sup> Cf. Arendt, 2013, p. 309-312.

<sup>2</sup> Cf. Arendt, 2013, p. 312.

pelas mãos dos homens, perde o sentido da durabilidade e passa a ser assumida na perspectiva do consumo. A Reforma, tal como no movimento resultante da descoberta da América, também é seguida de uma alienação. Segundo a autora, esse evento “terminou por nos colocar ante um fenômeno semelhante de alienação” (Arendt, 2013, p. 313). Comparando com a descoberta da América, ela observa que “essa alienação intramundana nada tem a ver, em intenção ou conteúdo, com a alienação em relação à Terra inerente à descoberta e à posse do planeta” (Arendt, 2013, p. 313). Assim, de maneira mais precisa, a Reforma opera uma alienação do tipo expropriação, pois

[...] a propriedade, distintamente da riqueza e da apropriação, indica a parte de um mundo comum que tem um dono privado e é, portanto, a mais elementar condição política para a mundanidade do homem. Pelo mesmo motivo, a expropriação e a alienação do mundo coincidem, e a era moderna, muito contra as intenções de todos os atores da peça, começou por alienar do mundo certas camadas da população. (Arendt, 2013, p. 315)

Nesse cenário, completa o quadro dos eventos geradores desse processo de alienação a invenção do telescópio, que parece ser, para Arendt, o evento principal da modernidade. Segundo ela, mesmo sendo o menos percebido de todos, parece, pelas possibilidades que abriu, ter eclipsado os efeitos das outras duas formas de alienação<sup>3</sup>. No caso dele, a alienação refere-se a um distanciamento, como uma espécie de recuo, em relação ao próprio mundo. Nesse evento, Arendt sugere uma mudança no ponto de vista do conhecimento do mundo. Ao usar o parâmetro do ponto de vista arquimediano, ela sugere que esse ponto, com o telescópio, passa a se localizar fora da terra, ou seja, posso me posicionar, inclusive, fora do planeta para conhecer o próprio planeta. O que essas noções sugerem é uma experiência de distanciamento, perda, e, ou recusa.

---

<sup>3</sup> Cf. Arendt, 2013, p. 311.

Diante dessa constatação, Arendt coloca ênfase nos efeitos, pouco declarados pela historiografia tradicional, da descoberta e uso do telescópio<sup>4</sup>. Para ela, “não foi a razão, mas um instrumento feito pela mão do homem, o telescópio, que realmente mudou a concepção física do mundo” (Arendt, 2013, p. 342). Assim, o que conduziu o homem ao novo tipo de conhecimento não foi a contemplação nem a observação, mas as atividades de fazer e fabricar<sup>5</sup>. Na leitura de Arendt, a experiência com o telescópio coloca em colapso a confiança no conhecimento, pois revela uma grande desconfiança na nossa experiência com a realidade que nos alcança. E, de maneira geral, altera a noção de conhecimento e o modo de acesso à verdade.

Para ela, a dúvida cartesiana, com toda a sua radicalidade, evidencia o que essa descoberta provocou, ou seja, uma suspeita sobre a nossa relação com a realidade, com aquilo que alcança os nossos sentidos. Nesse contexto, o desespero em relação ao que podemos conhecer ganha amparo e consolo num recuo da experiência sensorial e fenomênica para a interioridade segura da mente, de modo que a certeza do *cogito* passa a ser o ponto de segurança do que podemos conhecer e certificar. Nesse sentido, o estatuto do conhecimento e da verdade passa a ser considerado a partir de coisas que nossa mente pode produzir, isto é, só posso conhecer aquilo que produzo. Ou seja, há uma suspeita cada vez maior sobre aquilo que não é resultado das operações mentais, sobre aquilo que é a realidade sensorialmente estabelecida. Segundo ela, o vigor da matemática e o da produção são situações que testemunham essa desconfiança na realidade sensorial, seguida da confiança e abrigo de certeza no plano das realidades imateriais e não contraditórias da mente.

---

<sup>4</sup> “Foi um instrumento, o telescópio, uma obra das mãos do homem, que finalmente forçou a natureza, ou melhor, o universo a revelar seus segredos” (Arendt, 2013, p. 362).

<sup>5</sup> Cf. Arendt, 2013, p. 342.

A convicção de que a verdade objetiva não é dada ao homem e que ele só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz não advém do ceticismo, mas de uma descoberta demonstrável e, portanto, não leva à resignação, mas a uma atividade redobrada ou ao desespero. A perda do mundo na filosofia moderna, cuja introspecção descobriu a consciência como sentido interior com o qual o indivíduo sente os seus sentidos e verificou que ela era a única segurança da realidade, difere não só em grau da antiga suspeita dos filósofos em relação ao mundo e aos outros com quem compartilhavam o mundo; agora, o filósofo já não se volta de um mundo de enganosa percibibilidade para outro mundo de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se retira para dentro de si mesmo. (Arendt, 2013, p. 366)

O abrigo que surgirá nesse limiar da era moderna é o recolhimento na certeza da introspecção, a certeza que se alimenta dos próprios processos da mente, tal como a atitude cartesiana se nutria da certeza gerada pelo próprio ato de duvidar. É nesse sentido que ela sustenta que na era moderna o ponto arquimediano é transferido para o interior da mente, permitindo com isso ao homem libertar-se da realidade, que no caso cartesiano estava sob suspeita<sup>6</sup>.

Segundo Arendt, esses eventos marcam e caracterizam, a título de postura, concepção e relação com a realidade, o que se chama de era moderna<sup>7</sup>. Uma era marcada por um processo de alienação, mais precisamente “pela alienação em relação ao mundo” (Correia, 2014, p. 46). Nos três eventos há ora um distanciamento, ora uma perda, ou uma mudança de perspectiva em relação ao mundo. A

---

<sup>6</sup> Cf. Arendt, 2013, p. 355.

<sup>7</sup> Mundo e era moderna são termos relacionados, mas diferentes em Arendt. Segundo Alves Neto, “a ‘era moderna’ começa para Arendt com as revoluções do século XVIII e se caracteriza pela generalização da atividade de fabricação e dos valores do *homo faber*”; já os três eventos, descoberta da América, a reforma protestante e a invenção do telescópio, aparecem no limiar da era moderna e marcam o seu caráter. “O mundo moderno, por sua vez, é a ‘era nova e desconhecida’ surgida da passagem do século XIX para o século XX, e determinada pela derrota do *homo faber* para o *animal laborans* [...]” (Alves Neto, 2009, p. 52-53).

ênfase se dá justamente no tipo de alienação que a invenção e uso do telescópio proporcionou, ou seja, um recolhimento na introspecção da mente e uma desconfiança ou desinteresse acerca do mundo que nos afeta pelos sentidos e que partilhamos entre nós<sup>8</sup>.

Em Arendt, a noção de mundo é um operador conceitual importante na compreensão do que ela chama de negócios humanos, e mais precisamente sobre a política. Segundo Alves Neto (2009, p. 19), “o mundo é aquilo que deveria unificar e separar os homens para além dos interesses privados e das necessidades da vida natural”; além disso, “o mundo é o espaço artificial entre o homem e a natureza, bem como o âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado *entre* os homens por meio de suas interações comuns”. Nesse contexto, a noção arendtiana de mundo implica a pluralidade, uma vez que para a sua constituição é preciso partilhar a perspectiva que cada um tem desse mundo externo que lhe afeta. Segundo Tassin (1989), citando *A vida do espírito*, na noção arendtiana de mundo não faz sentido pensar em algo ou uma verdade para além das aparências, pois no mundo ser e aparecer coincidem<sup>9</sup>. Nesse caso, o pressuposto do mundo é de fato a pluralidade e não o refúgio da introspecção. Mundo é o que está, portanto, entre nós; ele liga e separa, e a aferição dessa realidade está justamente na partilha das perspectivas, onde ser e aparecer

---

<sup>8</sup> “[...] escolher como último ponto de referência a configuração da própria mente humana, que se assegura da realidade e da certeza dentro de um arcabouço de fórmulas matemáticas produzidas por ela mesma. Aqui, a famosa *reductio scientiae ad mathematicam* permite substituir o que é dado através dos sentidos por um sistema de equações matemáticas nas quais todas as relações reais são dissolvidas em relações lógicas” (Arendt, 2013, p. 355).

<sup>9</sup> “Le monde peut être défini comme l’ensemble des choses qui ont en commun de paraître, c’est-à-dire d’être vues, entendues, touchées, senties, goûtées... (V.E., p. 33). Il est ce qu’il paraît, ou encore, selon la formule cardinale d’Arendt, ‘Être et paraître coïncident’. Si être et paraître coïncident, l’existence peut être dite la faculté de paraître. Exister est alors apparaître aux regards, être vu: toute vie est le spectacle d’une vie et suppose des spectateurs.” (Tassin, 1989, p. 66).

coincidem. Considerando que na noção arendtiana de mundo ser e aparecer coincidem, não cabe aqui a desconfiança cartesiana, tampouco a inquirição acerca do que está para além das aparências dos sentidos, pois, nisso que é a obra de nossas mãos, palavras e feitos, o ser é o que aparece. E isso marca o estatuto do elemento público que constitui o mundo.

Feitas essas considerações, creio ser possível reter que a postura que anima a modernidade, na leitura que Arendt faz da força dos eventos que ela analisa, é a da alienação, ou seja, o distanciamento desse mundo externo que nos afeta pelos sentidos. Mais enfaticamente, pode-se dizer que há um afastamento do que é partilhado na pluralidade de perspectivas, do que é construído no âmbito da palavra e do discurso, pelas coisas e pela estabilidade durável, principalmente pela interação acerca desse mundo como garantia da realidade.

É nesse contexto que penso ser essa noção de alienação o pano de fundo da compreensão arendtiana da ideologia e do problema da verdade dos fatos – essa como uma categoria de resistência na política.

## **2. Sobre a noção de ideologia**

A noção de ideologia, que Arendt esclarece no último capítulo de *Origens do totalitarismo*, ganha mais corpo teórico quando lida à luz das noções arendtianas da alienação como característica que, surgida no limiar da era moderna, parece perpassar o mundo moderno.

Em *Origens do totalitarismo*, Arendt articula a noção de ideologia, de maneira peculiar, ao que comumente se costuma entender dentro da tradição marxiana, isto é, um ocultamento ou dissimulação do que efetivamente move a realidade material, ou seja, no caso marxiano, a luta de classes. Para Lefort (1990), é o tom de ocultamento e dissimulação que está no cerne da compreensão da ideologia em Marx.

Marx agarra o princípio da ideologia como modo específico do imaginário, mas não cessa de supor que ela se reduz à dissimulação de alguma coisa: a divisão de classes, a divisão do capital e do trabalho a do Estado e da sociedade civil do presente histórico e suas tarefas sem nunca chegar a pensar que se ela assegura efetivamente essa dissimulação, está comandada e sustentada por um princípio de ocultamento que veio ocupar o lugar daquele que rege o dispositivo simbólico de todas as formações pré-capitalistas. (Lefort, 1990, p. 314)

No contexto da moldura conceitual do significado que Arendt confere à ideologia, ela afirma que as suas potencialidades só foram descobertas na experiência totalitária<sup>10</sup>. Por outro lado, Kateb (2002) vê na leitura que Arendt tem do termo ideologia um distanciamento da compreensão marxiana. Segundo ele, Arendt não aceita o modo como usualmente o termo é concebido na esteira conceitual de Marx, na perspectiva de uma racionalização deliberada ou inconsciente, que justifica os arranjos da realidade política e econômica dos interesses de classe<sup>11</sup>.

Certamente há uma distância entre Arendt e Marx no modo de conceber a ideologia. Entretanto, se retivermos a noção de dissimulação e ocultamento, é possível dizer que Arendt retém de Marx essa consideração<sup>12</sup>, mas radicaliza no tom de autonomia processual da ideologia em relação à realidade. De acordo com ela, a ideologia é o que a palavra indica, ou seja, a lógica de uma ideia.

Uma ideologia é bem literalmente o que seu nome indica: é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca

---

<sup>10</sup> “As grandes potencialidades das ideologias não foram descobertas antes de Hitler e de Stalin.” (Arendt, 2000, p. 520).

<sup>11</sup> “Notice that Arendt does not accept the usual Marx-inspired view that ideology is either deliberate or unconscious rationalization in the sense of offering a justification that is meant to hide the reality of economic and political class-interests.” (Kateb, 2002, p. 347)

<sup>12</sup> “Marx (and Nietzsche): Again opposition to reality: Ideologies are superstructure destined to veil reality. Or they are justification of certain interests” (Arendt, 1955, p. 024121). V. tb. Arendt, 2008, p. 395.

de algo que *é*, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma “lei” adotada na exposição lógica da sua “ideia”. As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente de suas respectivas ideias. (Arendt, 2000, p. 521)

Nesse sentido, penso que, vista no plano da estrutura teórica da alienação, que marca o caráter da era moderna, fica evidente a força da noção de “lógica de uma ideia”. A questão se põe justamente no contexto do embate ou fuga da realidade. No quadro do sistema totalitário, segundo Lefort (1986), a ideologia funciona como uma máquina intelectual que produz consequências a partir de princípios, de maneira a conceber o pensamento inteiramente desconectado da realidade<sup>13</sup>.

Assim, a lógica de uma ideia implica o processo e o movimento da ideia sem relação ou vínculo com a realidade, no sentido da realidade externa das coisas e fatos que partilhamos do mundo que está entre nós. A expressão “lógica de uma ideia” opera e se processualiza dentro do quadro lógico da relação entre verdade e validade. Isso quer dizer que a lógica de uma ideia corresponde à busca de um raciocínio coerente e, portanto, válido<sup>14</sup>, mas que não tem a pretensão de verdade no sentido de uma correção e adequação com os fatos e eventos do mundo que partilhamos entre nós. Margutti Pinto (2001) articula o seguinte exemplo para demonstrar a independência formal da noção de validade da vinculação da

---

<sup>13</sup> “Ce à quoi s’ajoute que ce n’est pas la faculté de commencer, propre aux révolutions, qui se laisse distinguer dans le totalitarisme, mais à l’inverse le triomphe d’une idéologie qui contient la reponse à toute question, tout question qui surgirait des événements; c’est le triomphe d’une machine intellectuelle qui produit les conséquences à partir des principes, comme si la pensée se trouvait déconnectée de l’expérience du réel.” (Lefort, 1986, p. 65)

<sup>14</sup> No plano lógico, Margutti Pinto (2001) demonstra como a noção de inferência lógica está mais ligada à adequação formal do argumento que necessariamente com a verdade fática das premissas.

verdade fatural. No exemplo ele usa o seguinte silogismo: “Todo inseto é humano/ toda abelha é inseto/ logo toda abelha é humano”. Nessa sentença silogística temos um dos antecedentes falso e o conseqüente também falso, mas a inferência lógica é válida, pois, ao afirmar que todos os insetos são humanos, todos os insetos estão incluídos na classe dos humanos; ao afirmar que toda abelha é inseto, elas passam a ser incluídas na classe dos insetos. Combinando as duas sentenças, se elas forem verdadeiras, somos autorizados a concluir que a classe das abelhas está na classe dos humanos<sup>15</sup>. Assim, o que se conclui acerca da noção de validade e verdade é que “a validade de uma inferência não depende da verdade ou falsidade das sentenças que constituem o argumento. ‘Validade inferencial’ não é sinônimo de ‘verdade’ e um argumento correto não envolve necessariamente sentenças verdadeiras” (Margutti Pinto, 2001, p. 27).

Considerando esse panorama, ao colocar o foco na noção de “lógica de uma ideia”, o que Arendt destaca na ideologia é esse movimento formal de uma ideia, que tem sua validade lógica, ou seja, sua coerência, sem depender de uma correção ou adequação com o plano material dos fatos e eventos, ou seja, da realidade. Diante disso, no contexto da alienação moderna, a noção de processos, que ela destaca no texto *A condição humana* e que, de certa maneira, consta na definição de ideologia presente em *Origens do totalitarismo*, é pertinente para a compreensão desse assunto. Naquela obra dois processos são destacados: os processos mentais e os processos de fabricação. Ambos têm por característica almejarem uma independência da realidade.

No plano dos processos mentais, o exemplo do raciocínio e das operações matemáticas é emblemático para Arendt. Sobre o raciocínio matemático como um processo mental, ela afirma que

é essa faculdade que a era moderna denomina raciocínio do senso comum; trata-se do jogo da mente consigo mesma, jogo esse que ocorre

---

<sup>15</sup> Cf. Margutti Pinto, 2001, p. 23.

quando a mente se fecha contra toda realidade e “sente” somente a si própria. Os resultados desse jogo são “verdades” compulsórias, porque, supostamente, a estrutura mental de um homem difere da de outro apenas na forma do seu corpo. (Arendt, 2013, p. 354)

No plano dos processos de fabricação, a caracterização dos processos não é muito diferente, ou seja, “o que mudou a mentalidade do *homo faber* foi a posição central do conceito de processo da modernidade” (Arendt, 2013, p. 383). A ênfase no plano da fabricação deixou de ser sobre o produto e passou a ser no processo em si. De modo que, segundo Arendt, passou-se da questão “sobre o que uma coisa é e que tipo de coisa deve ser produzida para a questão sobre como e mediante que meios e processos ela veio a existir e poderia ser reproduzida” (Arendt, 2013, p. 380).

Nesse contexto, se recolocarmos o tema da alienação como distanciamento da realidade e do mundo e o tema da ideologia como lógica, ou processo, de uma ideia, o que poderemos verificar é a ênfase numa espécie de controle e previsibilidade contra a imprevisibilidade constitutiva dos fatos e assuntos humanos, como já reiterava Arendt na definição de ideologia. Segundo ela, é justamente no campo dos assuntos humanos que essa nova filosofia (moderna) se mostrou deficiente<sup>16</sup>, ou seja, no plano das contradições e imprevisibilidades humanas. “A ideia de que só aquilo que vou produzir será real – perfeitamente verdadeira e legítima no domínio da fabricação – é sempre derrotada pelo curso efetivo dos eventos, no qual nada acontece com mais frequência que o totalmente inesperado.” (Arendt, 2013, p. 375)

Assim, a alienação enquanto distanciamento do mundo e, conseqüentemente, da realidade explica a condição na qual a noção de “lógica de uma ideia”, vista como processo mental, resultado da alienação do mundo, opera com força lógica e em distanciamento da realidade. Da mesma maneira que a noção de fabri-

---

<sup>16</sup> Cf. Arendt, 2013, p. 375.

cação centrada na autonomia do processo, sem se importar com um *telos*, também se divorcia da realidade.

Voltando à noção que Arendt desenvolve de ideologia em *Origens do totalitarismo*, vemos que, lá, natureza e história figuram como os dois eixos processuais, em que a lógica de uma ideia, isto é, o movimento coerente de uma premissa desconexa das condições e imprevisibilidades da realidade<sup>17</sup>, avança de maneira autônoma da realidade e, no caso do nacional socialismo, avança de maneira infinita, num processo pelo processo, tal como atestam os campos de concentração. Assim:

Para a mentalidade do homem moderno, determinada pelo desenvolvimento da ciência moderna e pelo concomitante desabrochar da moderna filosofia, era pelo menos igualmente decisivo que o homem passasse a se considerar parte integrante dos dois processos sobre-humanos e oníabrangentes da natureza e da história, ambos aparentemente condenados a produzir infinitamente sem jamais alcançar qualquer *telos* inerente ou aproximar-se de qualquer ideia predeterminada (Arendt, 2013, p. 384)

Por isso, segundo ela, em *A condição humana*, as noções lógicas de processos históricos ou naturais, são vigorosos como operadores de ideologias que enquadram ou desprezam o confronto com a realidade no plano do ajustamento e do controle da vida, nessa noção de processo como lógica de uma ideia. De maneira geral, a alienação do mundo, isto é, um distanciamento e uma desconsideração da realidade, implica um recuo no tocante à imprevisibilidade que tipifica os eventos e a realidade do mundo. A noção de “lógica de uma ideia” e esse movimento lógico como processo, que formalmente se basta, permite ao aparato ideológico libertar-se das contradições e impasses da realidade.

---

<sup>17</sup> “Agir nos moldes da atividade de produzir, ou raciocinar nos moldes do ‘cálculo de consequências’, significa ignorar o inesperado, o próprio evento, uma vez que seria não razoável ou irracional esperar o que não passa de ‘improbabilidade infinita’ (Arendt, 2013, p. 375).

### 3. Sobre a noção de verdade dos fatos

Arendt é muito clara nos seus textos ao dizer que o tipo de verdade que lhe interessa é aquela cujo oposto é a mentira, e, nesse caso, é a verdade dos fatos.<sup>18</sup> Em *A condição humana*, a autora mostra como o telescópio, ao provocar o desespero e a dúvida que se consolida no plano da filosofia cartesiana, altera a relação e a noção geral de verdade. Se no plano da filosofia tradicional a busca pela *adequatio* pressupunha a separação entre ser e aparência, e nesse caso era necessário transpor a aparência dos sentidos, o desespero gerado pela dúvida cartesiana, relativa ao mundo, aprisiona a verdade no interior do sujeito.

O novo estatuto da verdade perde o tom de objetividade no sentido da *adequatio* e passa a vigorar no plano do construído e elaborado pelo sujeito. De modo que a clássica hierarquização e oposição entre verdade racional e sensorial, marcada pela superioridade da razão em sua capacidade para contemplar a verdade, perde o sentido diante da implicação de que a verdade e a realidade não são dadas<sup>19</sup>. Assim, Arendt completa sua análise delineando o que se fixará como estatuto da verdade na era moderna, pois, “embora não se possa conhecer a verdade como algo dado e desvelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz” (Arendt, 2013, p. 353). Assim, o estatuto da verdade passa a vigorar fora da objetividade típica da noção clássica de *adequatio*<sup>20</sup> e se estabelece no plano dos processos de fabricação ou das operações mentais. De modo que, no plano desse novo estatuto da

---

<sup>18</sup> Cf. Arendt, 2003, p. 308.

<sup>19</sup> Cf. Arendt, 2013, p. 342.

<sup>20</sup> “Que a verdade se revela por si mesma era o credo comum à Antiguidade pagã e à hebraica, à filosofia secular e à filosofia cristã. Por isso, a nova filosofia moderna voltou-se com tamanha veemência – na verdade, com uma violência que se avizinha do ódio – contra a tradição, abolindo sumariamente a entusiasta restauração e a redescoberta da Antiguidade pela Renascença.” (Arendt, 2013, p. 344)

verdade, isto é, produzida e não dada ou contemplada, segundo Arendt,

onde antes a verdade residira no tipo de “teoria” que, desde os gregos, significara a mirada contemplativa do expectador que se interessava pela realidade aberta diante de si e a acolhida, a questão do sucesso passou a dominar, e a prova da teoria passou a ser uma prova “prática” – se funcionará ou não. A teoria converteu-se em hipótese e o sucesso da hipótese converteu-se em verdade. (Arendt, 2013, p. 347)

Nesse caso, a verdade passa a se encontrar no teste da hipótese fabricada, pois o que se conhece é aquilo que é capturado pela fabricação, seja nos processos mentais, seja nos processos da instrumentação experimental, pois só se conhece com o auxílio de coisas fabricadas pelas mãos humanas, tal como inaugurado pelo experimento do telescópio. Essa mudança no estatuto da verdade possibilitou grande avanço no conhecimento da natureza, no aprimoramento da tecnologia e, conseqüentemente, da ciência moderna, porém, se transposta para o âmbito público da ação, paga o alto preço da desconfiança e temor da contingência.

De posse desse quadro teórico, podemos colocar lado a lado as experiências modernas da alienação e as relativas à verdade dos fatos. No caso dessa interação entre essas duas categorias, a figura da mentira parece estar pressuposta nessa relação, pois, nesse tom de alienação do mundo e da realidade, parece restar, a título residual, o pressuposto da veracidade. Segundo Arendt (2013, p. 346), “a perda da certeza da verdade levou a um novo zelo inteiramente sem precedente, pela veracidade”. Isso significa dizer que nessas circunstâncias a pressuposição da possibilidade da mentira estava ancorada na sua contradição, isto é, a resistência da realidade, visto que o homem só se poderia permitir ser um mentiroso “enquanto estava seguro da incontestável existência da verdade e da realidade objetiva, que certamente sobreviveriam e derrotariam suas mentiras”. Ou seja, é justamente a resistência da realidade e do mundo dos fatos que faz da mentira uma mentira, isto é, a

mantém separada e em tensão com a condição estabilizadora da verdade dos fatos. É justamente diante do risco moderno de a mentira tornar-se uma “realidade” efetiva ou assumir o lugar da verdade que Arendt indica a figura, bastante adequada ao contexto da alienação do mundo, do autoembuste.<sup>21</sup>

No domínio da política, onde o sigilo e o embuste deliberado sempre tiveram um papel importante, o autoembuste é o perigo por excelência; o impostor autoenganado perde todo o contato, não somente com a sua plateia, mas também com o mundo real, que continuará importunando-o, pois ele pode tirar sua mente dele, mas não pode tirar o seu corpo. (Arendt, 2004, p. 39)

Assim, essa situação de resistência da realidade parece ser o que se fragiliza no curso da era moderna e posteriormente no mundo moderno, chegando ao ponto do risco de uma mentira geral e, por princípio, que obscureça a fronteira entre ficção e realidade – situação que de fato tem por pano de fundo a alienação do mundo. Essa é, portanto, a grande preocupação de Arendt quando mobiliza o debate sobre a relação entre a verdade dos fatos e a política.

A noção de alienação desqualifica os fatos. A desconfiança nos fatos, vista no plano dos processos da mente ou de fabricação, abusa da condição ontológica de contingência. Há um risco – apontado na perspectiva da aversão que a racionalidade processual tem pela contingência, e que já está na ideologia – que diz respeito à tentativa de buscar um arsenal lógico para explicar o mundo humano<sup>22</sup> e, com isso, apagar a linha divisória entre a verdade e a

---

<sup>21</sup> Em “Verdade e política”, Arendt narra uma anedota medieval em que mostra o quanto pode ser difícil mentir para os outros sem mentir para si próprio. Após narrar a estória, ela conclui que “nossa apreensão da realidade depende de nosso compartilhamento do mundo com nossos semelhantes, e quanta força de caráter é necessária para se ater a algo, mentira ou verdade, que não seja compartilhado. Em outras palavras, quanto mais bem sucedido for um mentiroso, maior é a probabilidade de que ele seja vítima de suas próprias invenções” (Arendt, 2003, p. 314).

<sup>22</sup> Cf. Arendt, 2004, p. 21.

falsidade.<sup>23</sup> Para ela, “a falha de tal raciocínio começa em querer reduzir as escolhas a dilemas mutuamente exclusivos, a realidade nunca se apresenta com algo tão simples como premissas para conclusões lógicas” (Arendt, 2004, p. 21). A noção de alienação como distanciamento da realidade, introspecção e apego aos processos lógicos dá vigor aos mentirosos. As mentiras podem seguir a precisão e a previsibilidade da lógica de uma ideia e da noção de “processos mentais”. Nesse sentido, o mentiroso narra o que se espera que seja, de maneira coerente. Já os fatos são contraditórios, contingentes e imprevisíveis; são, no plano da realidade e da postura moderna da alienação, objeto de desconfiança e de distanciamento. Nesse sentido, a advertência de Arendt é que

a história é uma estória de eventos, e não de forças ou ideias em curso previsíveis. São ociosas e até perigosas quando empregadas como argumento contra a realidade, ou quando se destinam a indicar potencialidades e alternativas positivas, visto que não apenas o seu número é ilimitado por definição, mas também lhe falta a tangível inesperabilidade do evento que elas procuram compensar com a mera plausibilidade. (Arendt, 2013, p. 314)

Assim, ao falar dos riscos da mentira organizada, tema que pode ser visto em *Origens do totalitarismo*, “Verdade e política” e “Mentira na política”, o que Arendt mostra é a potencialização política dessa condição de alienação do mundo e, conseqüentemente, de distanciamento da realidade, principalmente pela confiança de que só conhecemos aquilo que produzimos e, numa certa medida, desconfiamos das contradições dos fatos. Nesse tipo de desconfiança, no plano da política, a alienação e a propaganda

---

<sup>23</sup> “Em outras palavras, o resultado de uma substituição coerente e total da verdade dos fatos por mentiras não é passarem estas a ser aceitas como verdade, e a verdade ser difamada como mentira, porém um processo de destruição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real – incluindo-se entre os meios mentais para esse fim a categoria de oposição entre verdade e falsidade.” (Arendt, 2003, p. 318)

avançam sobre essa possibilidade, de que, diante da alienação do mundo, ou seja, sem essa resistência da realidade contra as mentiras, mentir em massa, em geral e por princípio, coloca em risco o estatuto da realidade, isto é, pode, mais que dissimular, apagar a linha divisória entre ficção e realidade, e, no contexto da experiência totalitária, realmente parecerá que “*every thing is possible*”. Por isso, nesse contexto, mesmo não sendo uma categoria política, a verdade dos fatos, quando narrada, onde todos mentem e o fazem por princípio, atua politicamente, pois nesse caso o que diz a verdade, segundo Arendt, começa a agir<sup>24</sup>.

Em síntese, esse tom de resistência da narrativa da verdade dos fatos parece ser configurado quando Arendt qualifica o que na relação com a política ela descreve como verdade. Segundo ela, a política é limitada por aquelas coisas que não podemos modificar à vontade<sup>25</sup>; com isso, conceitualmente, “podemos chamar verdade aquilo que não podemos modificar” (Arendt, 2003, p. 325). Essa posição de Arendt sobre a verdade, na sua relação com a política, situa o contraponto à noção de verdade que está inserida no contexto da alienação presente nos processos de fabricação e na introspecção da mente. Nessas duas situações, o estatuto da verdade está no produzido e, portanto, controlável e modificável, ao passo que a verdade que tensiona com a política é a que não pode ser modificada à vontade. Marcar essa condição da verdade – seja

---

<sup>24</sup> “Jamais se incluiu a veracidade entre as virtudes políticas, pois ela de fato pouco contribui para esta transformação do mundo e das circunstâncias, que é uma das mais legítimas atividades políticas. Somente quando uma comunidade adere ao mentir organizado por princípio, e não apenas em relação a particularidades, a veracidade como tal, sem o apoio das forças distorcíveis do poderio e do interesse, se torna fator político de primeira ordem. Onde todos mentem acerca de tudo que é importante aquele que conta a verdade começou a agir; quer ele saiba ou não, ele se comprometeu também com os negócios políticos, pois, na improvável eventualidade de que sobreviva, terá dado um primeiro passo para a transformação do mundo.” (Arendt, 2003, p. 311)

<sup>25</sup> Cf. Arendt, 2003, p. 325.

num mundo do *homo faber*, seja no do *animal laborans* – é a marca da atuação política da verdade dos fatos como resistência.

### **Considerações finais**

O que se pretendeu com o texto foi mostrar como o conceito de alienação, presente em *A condição humana*, opera uma importante chave de compreensão das categorias de ideologia e verdade dos fatos. Numa certa medida, a noção de alienação permite duas aproximações junto aos temas da ideologia e da verdade dos fatos. Com relação à primeira, possibilita visualizar com clareza o tom da expressão “*lógica de uma ideia*”, típica da definição arendtiana de ideologia, isto é, um processo autônomo em relação à realidade, marcado pelo movimento da ideia como um processo fechado em si mesmo. A segunda permite qualificar a atuação política da verdade dos fatos, ou seja, como uma resistência à inserção dos processos modernos no campo da política, isto é, uma modificação ilimitada, pautada no estatuto moderno da verdade, como algo construído e, portanto, controlável. Nesse sentido, a verdade dos fatos é um contraponto e, logo, uma resistência a uma previsibilidade processual, que ameaça a contingência típica dos assuntos humanos.

### **Referências**

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

ARENDR, Hannah. Ideologies – seminar 1955 (Courses – University of California). *The Hannah Arendt papers at the Library of Congress*. Washington (DC): Library of Congress, [1955]. 8f. Disponível em: < [http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt\\_pub&fileName=04/040630/040630page.db&recNum=31](http://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=mharendt_pub&fileName=04/040630/040630page.db&recNum=31) >. Acesso em: 30 jun. 2018.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antisemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ARENDT, Hannah. *Crises da república*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 11. ed. Rev. Apres. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

KATEB, George. Ideology and storytelling. *Social Research*. v. 69, n. 2, Summer 2002, p. 321-357.

LEFORT, Claude. *Essais sur le politique XIX-XX siècles*. Paris: du Seuil, 1986.

LEFORT, Claude. *As formas da história: ensaios de Antropologia Política*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 295-345.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Introdução à lógica simbólica*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

TASSIN, Etienne. La question de l'apparence. In: ABENSOUR, Miguel; BUCI-GLUCKSMANN, Christine; CASSIN, Barbara; COLLIN, Françoise; D'ALLONNES, Myriam Revault. (Ed.). *Ontologie et politique: actes du Colloque Hannah Arendt*. Paris: Tierce, 1989. p. 63-84.

Artigo recebido em 30/06/2018, aprovado em 12/07/2018

**ALIENAÇÃO E SUBJETIVISMO:  
A RENÚNCIA DO AMOR RENASCENTISTA PELO MUNDO**

**[ALIENATION AND SUBJECTIVISM:  
THE RESIGNATION OF RENASCENTIST LOVE  
FOR THE WORLD**

**Elivanda de Oliveira Silva**

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14131>

Natal, v. 25, n. 48  
Set.-Dez. 2018, p. 217-230

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Hannah Arendt, no Capítulo VI d'A *condição humana*, ao compreender a *vita activa* no contexto das transformações operadas pela modernidade, especialmente as que estão relacionadas à glorificação das ciências como uma tentativa de instaurar uma nova visão de mundo em que os assuntos do domínio público são aviltados, afirma que o amor renascentista pela Terra e pelo mundo foi a primeira vítima do processo de alienação do homem moderno. Na concepção da autora, a era moderna não apenas não deu importância ao esforço dos humanistas cívicos em prol da valorização da *vita activa* e da instauração de princípios cívicos que marcariam por séculos as demandas de instituição do político, mas concebeu outras condições que arrefeceram o que vinha sendo construído pelos homens de ação do republicanismo renascentista. Neste texto, discutiremos o que significou o processo de alienação do homem na era moderna, quais suas implicações para o mundo público, e qual a relação que esse evento guarda com um modo de vida que havia sido gestado pelos homens de ação do Renascimento.

**Palavras-chave:** *Vita activa*; Alienação do homem; Amor renascentista; Homens de ação.

**Abstract:** Hannah Arendt, in the chapter VI of *The human condition*, while understanding the active life in the context of the transformations effected by modernity, especially those related to the glorification of the sciences as an attempt to establish a new worldview in which the affairs of the public domain are debased, affirms that Renaissance love for Earth and the world was the first victim of the process of alienation of modern man. In her conception, the modern era not only did not give importance to the efforts of civic humanists in favor of the valorization of active life and the establishment of civic principles that would mark for centuries the demands of institution of the politics, but also conceived other conditions that cooled what had been built by the action men of Renaissance republicanism. In this text, we will discuss what the process of the alienation of man in the modern era meant, what its implications for the public world are, and what relation that event holds with a way of life that had been created by the action men of the Renaissance.

**Keywords:** *Vita activa*; Alienation of man; Renaissance love; Men of action.

Se para vários filósofos representantes do Iluminismo, como Voltaire, Diderot e Kant, a modernidade foi compreendida como o século das luzes e o triunfo da razão, que prometia esclarecimento, aperfeiçoamento moral e emancipação política, para Hannah Arendt, o que marca definitivamente esta época “é a alienação com relação ao mundo” (Arendt, 2010, p. 316). Não é sem propósito, portanto, que no final do prólogo d’*A Condição Humana*, a pensadora afirme que o objetivo do livro é “rastrear até a sua origem a moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para si mesmo” (Arendt, 2010, p. 7).

A sociedade moderna é definida como “uma administração doméstica coletiva”, um “conjunto de famílias economicamente organizadas” (Arendt, 2010, p. 34), o que sugere que a compreensão da política atenderá a critérios econômicos e utilitários, em que a “dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público” (Arendt, 2010, p. 56) e, assim, “o que tradicionalmente chamamos de Estado e de governo cede lugar à mera administração de um estado de coisas” (Arendt, 2010, p. 54).

Para rastrear o movimento de fuga do homem da Terra para o universo e do mundo para si mesmo, Arendt aponta três eventos paradigmáticos que explicam esse distanciamento entre o homem e o mundo e que, portanto, estão na origem da moderna alienação do mundo: a invenção do telescópio por Galileu Galilei, a Reforma Religiosa por Martinho Lutero e a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra pelos grandes navegadores (Arendt, 2010. p. 309).

A invenção do telescópio ao viabilizar descobertas para além dos limites da Terra fez com que o indivíduo moderno acreditasse que os sentidos humanos são incapazes de compreender o que se passa à sua volta, e assim atestar a realidade. A Reforma, com o processo de desapropriação das terras e propriedades que pertenciam à Igreja Católica e a migração do campesinato para os centros

urbanos, expôs uma multidão de “pobres trabalhadores” às mazelas sociais, os quais passaram a viver sob a pobreza e exclusão, pois haviam sido despojados tanto da proteção familiar como de um pedaço de terra que garantisse certa estabilidade no mundo. E, por fim, a chegada à América dos grandes navegadores que, ao descobrirem a imensidão do espaço disponível sobre a Terra a partir de mapas, cartas de navegações, símbolos e números, promoveram o apequenamento do globo e o distanciamento da relação das pessoas entre si e também entre o homem e seu ambiente, o mundo ou a Terra.

Relacionados a esses três eventos, Arendt nos chama ainda a atenção para dois aspectos que devem ser considerados no cotejo do fenômeno da alienação do homem com relação ao mundo. O primeiro é a congruência entre esses três eventos e o pensamento subjetivo da filosofia moderna, cujo marco inicial é o advento da dúvida cartesiana e seu maior representante é Descartes. Essa congruência pode ser compreendida justamente porque todos esses eventos, à sua maneira, resultaram na criação de um mundo alheio às experiências e sentimentos humanos, o que resultou na perda de um lar, uma morada, que garantisse aos homens certa estabilidade em um mundo em constante transformação. O segundo aspecto, e o mais importante, foi o fato de a primeira vítima dessa desastrosa alienação ser justamente o “recém-despertado amor renascentista pela Terra e pelo mundo” (Arendt, 2010, p. 329). Passemos a analisar os respectivos aspectos.

A revolução científica, que teve início com Galileu Galilei, não significou apenas o triunfo do homem em alcançar um ponto de vista fora da Terra para dominar a natureza. Esse evento também evidenciou a dúvida quanto à capacidade dos sentidos humanos de perceberem a realidade; e com a submissão do mundo à intangibilidade matemática e a substituição dos órgãos dos sentidos pela introspecção acabou por anular o “testemunho da observação da natureza a curta distância pelos sentidos” (Arendt, 2010, p. 333), acontecimento que foi radicalizado por Descartes. Daí o pro-

fundo distanciamento entre o homem e o mundo a que se refere Hannah Arendt. Nas palavras de Maurizio Passerin d'Entrèves (2001, p. 24):

Na sua opinião, o aumento da dúvida Cartesiana levou a uma condição que ela chama de “alienação do mundo”, a perda de uma experiência comum e de um mundo compartilhado por ação e palavra em benefício do mundo privado da introspecção. Ao dar primazia às experiências de um sujeito isolado, a idade moderna dotou a subjetividade com o poder de determinar a realidade, ao custo, no entanto, de tornar esta realidade um assunto puramente privado. Além disso, rejeitando o pressuposto de que a realidade pode ser apreendida verdadeiramente através dos sentidos, a idade moderna perdeu a confiança na aparência, pois para Arendt, assim como para Hegel, a realidade se manifesta em aparências, o que significa que a idade moderna perdeu a confiança na realidade.

Tanto em seu *Discurso do Método* quanto em suas *Meditações Metafísicas*, Descartes concebe um sujeito na condição de um epistemólogo, um sujeito do conhecimento, separado de suas paixões, sensações, cultura, história, mundo e que nega qualquer conhecimento cuja fonte seja os dados dos sentidos, uma vez que esses são confusos, fontes de enganos, ilusões e erros. O Eu pensante, o puro *cogito*, inaugurado por Descartes, precisa transformar o mundo exterior e tudo aquilo que é mera aparência para que o castelo do “conhecimento verdadeiro” que está sendo construído, e cujo objetivo é conceber “ideias claras e evidentes”, tenha pleno sucesso.

Se, para Descartes, o afastar-se do mundo e das experiências respaldadas pelos sentidos são pré-requisitos para a apreensão da realidade, em Arendt, a realidade e a mundanidade humana são confirmadas tão somente pelo senso comum, que reúne os sentidos em uma única representação da realidade, uma rejeição clara ao subjetivismo da filosofia moderna<sup>1</sup>. Os sentidos, exatamente por

---

<sup>1</sup> Sobre a crítica de Arendt ao subjetivismo moderno, Rodrigo Ribeiro Alves Neto, em seu livro *Alienações do mundo*, faz a seguinte observação: “Arendt recusa o subjetivismo, que faz o mundo repousar na atividade do sujeito que o

estarem vinculados com o senso comum, que segundo a autora é a faculdade por meio da qual temos acesso à realidade, nos permite compartilhar de um espaço que é comum a todos. Nessa perspectiva, Arendt rechaça Descartes:

Uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes, e talvez a mais original contribuição moderna à filosofia, foi a preocupação exclusiva com o si mesmo, enquanto distinto da alma, da pessoa ou do homem em geral, uma tentativa de reduzir todas as experiências, tanto com o mundo como com outros seres humanos, a experiência entre o homem e ele mesmo. (Arendt, 2010, p. 316)

Nesse sentido, a alienação do mundo, provocada pela ciência moderna, se refere, de um lado, à perda de um mundo intersubjetivamente constituído de experiências resultante da ação dos indivíduos por meio do qual eles constituem suas identidades, ao mesmo tempo em que constroem um sentido adequado para a realidade. E de outro, aponta para a tentativa do homem de superar sua condição terrena ao tentar recriar a vida sob condições de laboratório e tentar alargar a compreensão da existência para além da esfera mundana da aparência. Assim, esclarece Arendt (2010, p. 331):

No experimento, o homem efetivou sua recém-conquistada liberdade dos grilhões da experiência terrena; ao invés de observar os fenômenos naturais tal como estes se lhe apresentavam, colocou a natureza sob as condições de sua própria mente, isto é, sob as condições de um ponto de vista

---

engendra. A suspensão da realidade do mundo garantida pelos sentidos e pelo senso comum é a perigosa tentação dos ‘filósofos profissionais’. Eles almejam fazer da relação do eu com ele mesmo um modo de vida em completa independência e soberania e, além disso, de posse da essência do mundo despojada de seu caráter existencial, que poderia ameaçar sua integridade [...]. O subjetivismo que assola toda a filosofia moderna é inadequado porque é incompleto, porque, reduzindo tudo à experiência da mente com ela mesma, perde a experiência de um sujeito consagrado ao mundo, desenraiza-se lá do âmbito de experiência em que começou a pensar” (Alves Neto, 2009, p. 155-157).

universal e astrofísico, uma perspectiva cósmica localizada fora da própria natureza.

No texto “A Conquista do Espaço e a Estatura Humana”, Arendt afirma que a busca por compreender a realidade astrofísica, pautada em leis cósmicas como princípios orientadores da ação terrestre, parece exigir não apenas a renúncia de uma visão de mundo antropocêntrica ou geocêntrica, como também uma eliminação radical de todos os princípios e elementos antropomórficos que surgem, seja do mundo dado aos cinco sentidos humanos, seja das categorias inerentes à mente humana (Arendt, 2005, p. 327). Nesse meandro, Arendt diz que “a glória da ciência moderna foi ter sido ela capaz de emancipar-se de todas as semelhantes preocupações antropocêntricas, isto é, verdadeiramente humanísticas”. O que é mais assombroso, é que preocupações tipicamente humanísticas, como “o desenvolvimento político do homem”, para a ciência moderna, diz Arendt (2005, p. 332), “somente podem desviar a atenção do problema principal, que consiste em o homem poder fazer, e com êxito, o que ele não pode compreender e expressar na linguagem humana cotidiana”.

Nesse processo de glorificação das ciências físicas e naturais, o homem, que se vê na condição de um cientista, foi obrigado “a renunciar a percepção sensorial e, por conseguinte, ao bom senso, através do qual coordenamos a percepção de nossos cinco sentidos na consciência total da realidade” (Arendt, 2005, p. 327), e em virtude desse processo, passou a se compreender como um mero observador dos fenômenos que se incidem sob o universo e “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” (Arendt, 2005, p. 328).

O que foi decisivo para Arendt é que para além das graves consequências que esse processo de reclusão do homem para dentro de si implicou para a política, a de maior impacto foi justamente o fato de a primeira vítima dessa desastrosa alienação ser o “recém-

despertado amor renascentista pela Terra e pelo mundo” (Arendt, 2010, p. 329), uma vez que a ação deixou de estar circunscrita ao domínio dos afazeres humanos, para encontrar nos processos naturais seu campo de experiência e aplicação. A consequência disso é que aquilo que havia renascido, como “a preocupação com os homens, com o seu mundo, com a sua atividade no mundo” (Garin, 1991, p. 9), que é exatamente o fundamento do “amor renascentista pela Terra e pelo mundo” de que fala Hannah Arendt no sexto capítulo d’*A Condição Humana*, foi, de certo modo, recusado pelos processos que marcaram a ciência moderna, que definitivamente apartou o homem da vida cotidiana, do mundo e da política.

Fábio Passos, em sua obra *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt*, salienta que o movimento de fuga do homem de sua condição mundana, do convívio de seus pares para a certeza da introspecção “levou a uma perda da preocupação do homem com o mundo”, isso porque pelo “processo de introspecção somente há a possibilidade de se produzir a certeza da existência do homem, e não do mundo” (Passos, 2017, p. 72). A questão é que como a única certeza tangível é a existência do ser que pensa, a preocupação do homem voltou-se para ele mesmo, o que, por sua vez, acarretou um desinteresse pelo mundo público e pelos afazeres humanos, ou seja, o que se constatou foi a negação do amor renascentista pelo mundo que havia sido recém-inaugurado pelos homens de ação no Renascimento.

Portanto, não foi o amor renascentista pelo mundo que anunciou a era moderna, diz Arendt, mas, ao contrário, a valorização dos assuntos que constituem o mundo e a formação de uma tendência humanista tão caros aos homens do Renascimento tornaram-se a sua primeira vítima: “O que prenunciou a era moderna não foi [...] o recém-despertado amor renascentista pela Terra e pelo mundo, com a sua rebelião contra o racionalismo da escolástica medieval; pelo contrário, esse amor ao mundo foi a primeira vítima da triunfal alienação do mundo na era moderna” (Arendt, 2010, p. 329). Com essa observação, nossa autora está

contrapondo o modelo de homem e de vida pública que se viu resurgir na Renascença ao novo protótipo que começava a se gestar na modernidade: homem individualista, competitivo, apático aos problemas da vida pública, o qual se constituiu como um dos fundamentos dos regimes totalitários.

Nossa hipótese é a de que o “recém-despertado amor renascentista pela Terra e pelo mundo”, que foi destruído com o processo de alienação do homem moderno, é um aspecto importante que demonstra o diálogo de Arendt com a tradição republicana e, de certo modo, indica os elementos que ela acolheu dessa tradição na construção de sua filosofia política, visto que o amor pelo mundo dos homens de ação do Renascimento corresponde na obra da autora ao conceito de *amor mundi* e cuidado com o mundo. Esse amor não é cristão e não tem uma conotação de romance, ao contrário, é público, é o que move os homens quando se lançam por caminhos desconhecidos com a finalidade de construir algo que os assegure um lugar no mundo, e é também o que os faz sacrificar seus interesses particulares em prol da felicidade pública compartilhada pelos membros do corpo político.

Nesse sentido, contrário ao racionalismo da escolástica medieval, mas também à mentalidade do homem moderno de dominar a natureza e instaurar processos que, em última instância, têm como finalidade reduzir o campo do espanto, da linguagem comum e encontrar um solo seguro para o pensamento, o que subjaz o “amor renascentista pela Terra e pelo mundo” dos homens renascentistas é exatamente o caráter político de suas ações: um senso de comunidade, um senso de pertencimento à cidade que se revela na relação dos feitos desses homens com o lugar que habitam. Em outras palavras, o que se nota é a exaltação e o elogio à vida ativa, que ganha visibilidade a partir dos feitos de homens que amam a sua pátria, que conferem relevância à dimensão política e às ações que se desenvolvem nas instituições públicas, na relação com os concidadãos, e no desenvolvimento de sentimentos públicos cujo objetivo é a defesa do bem comum.

Esse movimento de exaltação da vida ativa é destacado por Eugênio Garin, em seu livro *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*, a partir do nascimento do humanismo cívico, que segundo o autor, desabrochou nas cidades italianas entre os séculos XIV e XV e serviu para elaborar uma concepção da vida e de significado do homem na sociedade, ou seja, de um cidadão que só se compreende enquanto tal porque se sente pertencente à sua cidade, e por isso mesmo assume para si o dever de defender a pátria e lutar em prol de interesses que tenham em comum o bem público (Garin, 1996, p. 10). Na trilha sugerida por Garin, o ideal de liberdade somado a um compromisso cívico alimentam uma nova prática política, que aos poucos deixará para trás a superioridade da vida contemplativa em prol do reconhecimento da vida pública como a instância suprema na qual podem ser manifestados os valores mais elevados da condição humana.

Ora, entre o século XIV e o XVI, na verdade, houve uma mudança de equilíbrio; os “humanistas”, e com eles os artistas, os artesãos, os homens de ação, substituíram as trilhas já sem perspectiva da especulação medieval por novas exigências, novos impulsos, novos fermentos; diante das perguntas que até aquele momento haviam permanecido sem resposta, abriram-se novas e imprevisíveis possibilidades. De uma forma inteiramente inédita e desconcertante, novas ideias e novas hipóteses floresceram: desaparecia assim uma forma de entender a realidade, enquanto surgiam posições completamente originais. (Garin, 1996, p. 11)

O homem renascentista desenvolve esse amor pela terra, pelo mundo, pela cidade, porque em suas atividades o que está em questão não é a identificação da ação como processo, ou o caráter utilitário dos objetos que criam, das telas que pintam, dos livros que escrevem, mas como cada um desses construtos humanos passa a intervir, a influenciar a vida social da cidade e também como, a partir das suas atividades, estabelecem novas relações e criam mundos. Há, nas ações que esses homens realizam, a noção central de participação cívica como condição para realização do ser huma-

no, o que contraria o caráter instrumental e utilitário que povoa a consciência do indivíduo moderno.

O artista que não é apenas artífice de obras de arte originais, mas que através da sua atividade altera a sua posição social, intervém na vida da cidade, especializa as suas relações com os outros; o humanista, o notário, o jurista, que se tornam magistrados, e que com seus escritos influenciam na vida política: o arquiteto que negocia com o príncipe para construir “fisicamente” a cidade. (Garin, 1991, p, 10-11)

Isso quer dizer que o homem moderno, produto da filosofia solipsista, que tem em Descartes seu principal representante, é alienado com relação ao mundo exatamente por ser um sujeito abstrato, destituído de memórias e histórias, o qual, por meio de um processo introspectivo-mental, foi “arremessado para dentro de si mesmo” (Arendt, 2010, p. 316). A partir desse processo de introspecção, que a filosofia moderna procurou garantir, o homem passou a se preocupar somente consigo mesmo. Isso aparece na contramão da concepção de mundo do homem renascentista, que valorizava as preocupações, os sentimentos humanos e os vivenciava na relação com os seus concidadãos a partir das diversas atividades que se realizavam na cidade, como na literatura, na retórica, nas artes e na vida pública, o que, por sua vez, se distancia do mero observar, medir, verificar e testar do sujeito abstrato do solipsismo moderno.

Em outras palavras, as ações efetivadas pelos humanistas renascentistas, cuja razão de ser era exatamente o *vivere civile*, o amor à pátria, compreendidos como princípio da participação ativa dos homens na vida cívica; o que resultava no reconhecimento da memória, dos conflitos, da contingência e das histórias humanas, nada tem a ver com a ideia de pensamento objetivo, princípio da não contradição, universalidade, natureza abstrata. Essa linguagem matemática característica da introspecção como método para conhecer a “verdadeira realidade”, separa radicalmente homem e mundo; homem e cidade; homem e natureza. Na perspectiva repu-

blicana, especialmente a tradição que nos remete a Cícero, para que haja a fundação de uma esfera pública e o interesse pelo bem público, o homem jamais pode ser destituído de sua condição terrena e tão pouco privado de conviver com seus pares.

O ideário republicano que se sobressai do movimento humanista renascentista, que encontra suas raízes na concepção cicero-niana de república e virtude pública e que encontramos na filosofia política de Hannah Arendt, consiste em uma proposta de discussão da política a partir da valorização dos negócios humanos que privilegia as preocupações decorrentes de viver em um mundo comum, no qual os homens são os atores principais na cena pública, uma filosofia que dista complementarmente dos pressupostos da filosofia solipsista moderna, que condenou o homem a viver isolado.

A relação de Arendt com o republicanismo se faz sentir, portanto, em um movimento de compreensão do mundo público no qual se aproxima da tradição republicana do humanismo renascentista e que vai na contramão dos anseios do homem moderno e da proposta de vida que se gesta na modernidade, uma vez que para a autora, assim como para a tradição republicana, o desenvolvimento do indivíduo em direção à sua própria realização, que só pode ser compreendido com o que os humanistas conheciam como *vivere civile*, não se coaduna com os processos tangíveis da consciência, com a renúncia do convívio plural e dos negócios humanos, com os produtos utilitários do *homo faber*, mas “só é possível quando este indivíduo age como cidadão, ou seja como um participante consciente e autônomo de uma comunidade política que autonomamente toma as suas decisões, a pólis ou república” (Pocock, 2013, p. 21).

O processo de alienação do homem em relação ao mundo, que inicialmente se configura em virtude do processo de glorificação das ciências modernas, o qual fez da introspecção e do subjetivismo seus baluartes, desprezando as experiências cuja fonte é o senso comum, culminou na destruição do amor renascentista pelo mundo, resultando não apenas no aprisionamento do homem no

mundo interno criado por ele, mas também na depreciação da ação, que a princípio tornou-se processo, e viu-se rebaixada ao fazer do *homo faber* até ser suplantada pelos ideais de abundância, produção e consumo do *animal laborans*. Esse cenário foi o que tornou possível a ascensão do social e a compreensão da política a partir dos critérios da economia e do mercado.

Apesar dessas “patologias” que resultaram na alienação do homem ao mundo e também em razão do processo de despolitização do domínio público na era moderna, a preocupação de Arendt foi a de evidenciar a dignidade do político enquanto espaço de poder e aparência que torna possível a manifestação da liberdade humana e o reconhecimento da vida ativa como as únicas condições de continuar o milagre<sup>2</sup> da natalidade, preocupação que também já encontramos nos autores clássicos da tradição republicana, que acreditavam que “em nome da liberdade, ou seja, do único valor que torna a vida digna de ser vivida” (Garin, 1996, p. 24) é imprescindível defender a vida ativa e exaltar a virtude prática dos cidadãos que ao agirem por amor à pátria contribuem para a edificação de um mundo comum no qual homens e mulheres são capazes de tecer suas próprias histórias, e instituírem poder, que nada mais é se não resultado de suas ações.

---

<sup>2</sup> O conceito de milagre em Arendt não diz respeito a uma dimensão religiosa, mas remete a possibilidade criadora de cada homem e mulher que habitam um mundo marcado pelo devir humano e a contingência histórica, e que são capazes de instaurar novos eventos. Assim, explicita a autora: os milagres “devem ser sempre: interrupções de uma série qualquer de acontecimentos, de algum processo automático, em cujo contexto constituam o absolutamente inesperado” (Arendt, 2005, p. 217). Nos mesmos termos, esclarece Anne Marie Roviello (1997, p. 90): “o termo milagre não designa a intervenção de uma força misteriosa e supra-humana na realidade histórica, remete antes precisamente para o poder que o homem possui de interromper o automatismo do encadeamento causal. O novo intervém na história de modo milagroso no sentido em que representa, estatisticamente, o infinitamente improvável, o irredutível a uma simples explicação causal”.

**Referências**

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

ARENDR, Hannah. A conquista do espaço e a estatura humana. In: ARENDR, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 325-344.

ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rev. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

GARIN, Eugênio. *O homem renascentista*. Lisboa: Presença, 1991.

GARIN, Eugênio. *Ciência e vida civil no renascimento italiano*. São Paulo: UNESP, 1996.

PASSOS, Fabio Abreu. *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt: implicações políticas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

POCOCK, J. C. A. *Cidadania, historiografia e república*. Coimbra: Almedina, 2013.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

Artigo recebido em 29/04/2018, aprovado em 2/05/2018

**INTROSPECÇÃO EM HANNAH ARENDT:  
RAHEL VARNHAGEN,  
UMA PÁRIA EM BUSCA DO MUNDO**

**[INTROSPECTION IN HANNAH ARENDT:  
RAHEL VARNHAGEN,  
A PARIAH IN SEARCH OF THE WORLD]**

**Ricardo George de Araújo Silva**

Professor da Universidade Estadual Vale do Acaraú  
Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará  
Líder do Grupo de Pesquisa em Política, Educação e Ética (GPEPE/UVA/CNPq)

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14055>

Natal, v. 25, n. 48  
Set.-Dez. 2018, p. 231-258

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** O tema da introspecção aparece em *A condição humana* (1958) no último capítulo. Nessa oportunidade, Arendt discorre sobre a introspecção e a perda do senso comum. Nesse contexto, entendemos a perda do senso comum como a perda do sentido compartilhado ou, em outras palavras, como o esvaziamento do mundo. Quando a introspecção se torna uma característica do indivíduo pautada nesse movimento de voltar-se a si, o que está em jogo é o mundo. Ou seja, implica na perda do que nos faz políticos, se perde a pluralidade. Rahel Varnhagen foi, em nosso entendimento, a maior expressão dessa introspecção trabalhada por Hannah Arendt. Segundo Arendt, em Rahel, a realidade é subsumida no recôndito da “alma” e, em resguardo, já não deseja o mundo. Assim, fica a questão: é possível constituir vida pública enquanto vida política pautada na introspecção? Tomamos como aporte bibliográfico as obras *A condição humana* (1958) e *Rahel Varnhagem* (1957). Elegemos como metodologia a exegese textual.

**Palavras-chave:** Introspecção; Mundo; Rahel Varnhagen; Arendt.

**Abstract:** Introspection is subject on the last chapter of *The Human Condition* (1958). On that chapter, Arendt elaborates on introspection and the loss of common sense. In this context, we understand the loss of common sense as the loss of shared sense or, in other words, as the emptying of the world. When introspection becomes a characteristic of the individual based on this movement of turning to oneself, the whole world is at stake. That is, it implies the loss of what makes us politicians and we also lose plurality. Rahel Varnhagen was, from our point of view, the greatest expression of this introspection brought up by Hannah Arendt. According to Arendt, in Rahel, reality is subsumed in the recesses of the “soul” and, behind closed doors, no longer desires the world. Therefore, the question remains: can public life be constituted as a political life based on introspection? We chose as the literature contribution the works *The Human Condition* (1958) and *Rahel Varnhagem* (1957). We chose as methodology the textual exegesis.

**Keywords:** Introspection; World; Rahel Varnhagen; Arendt.

Pensar o tema da introspecção em Hannah Arendt nos remete a um exercício de pensamento que considera três elementos centrais, a saber: a pluralidade, o mundo e a ação. Assim, a autora toma a introspecção como momento de negação do mundo, do outro e, portanto da pluralidade que instaura o sentido da política.

Ao nos debruçarmos sobre esse tema encontramos na figura de Rahel Varnhagen a melhor expressão de uma vida introspecta. Destarte, em sua vida, Rahel não fez outra coisa a não ser voltar-se a si em uma constante fuga do mundo. Para Hannah Arendt isso representou uma postura de negação do mundo e fuga perene do que ela era e do que ela devia enfrentar; sua condição judia.

Agir, como afirmação de um ser plural, seria a saída frente a essa postura de introspecção e medo que a lançou na solidão em meio à multidão de seu salão. Estava no mundo, mas não pertencia a ele. Fugir foi sua estratégia e, como não pode ir longe, refugiou-se em si mesma. Buscando encontrar seu “eu” perdeu o mundo e seu espaço de ação. Em última instância Rahel esvaziou a realidade em sua vida de introspecção e não se permitiu entender-se com o mundo, para a ele pertencer.

Com nossa reflexão queremos tomar o tema [introspecção] da obra *A condição humana* e apresentá-lo a partir da biografia de Rahel Varnhagen. Não em uma perspectiva de esgotar o assunto, mas de apresentá-lo como tema de relevância no interior da obra de Hannah Arendt.

### **Rahel Varnhagen: uma pária em busca do mundo**

Rahel Varnhagen representa, para muitos comentadores, uma espécie de catarse que Hannah Arendt realiza da própria condição<sup>1</sup>. Em outras palavras, é como se ela buscasse reconciliar-se com seu judaísmo. Nas palavras de Benhabib (1996, p. 8), “[a]o contar

---

<sup>1</sup> Sobre isto David Watson (2001, p. 23) destaca que, ao decidir escrever sobre Rahel, “o projeto nasceu da empatia que lhe inspirou a situação social e psicológica de Varnhagen, que levou a uma mal disfarçada projeção das ansiedades da própria Arendt”.

a história de Rahel Varnhagen, Arendt estava envolvida em um processo de autocompreensão e autorredefinição como judia-alemã”.<sup>2</sup>

Para Benhabib, o texto de Rahel agiria como um espelho que refletia, via narrativa, a própria imagem da autora. Nessa história, o narrador visa compreender e interpretar a si mesmo. Fato é que a semelhança de mulher, judia e envolta na questão judaica, traça uma linha de proximidade significativa entre a autora e sua biografada, que não pode ser negada sem a perda de entendimento da ligação de uma com a outra, uma vez que há semelhanças consideráveis entre elas.

Entre tantas semelhanças emerge uma em comum, a saber: ambas tinham certa predileção pela era romântica e guardavam em suas idiossincrasias uma introspecção peculiar. Em Hannah Arendt essa introspecção vem à tona por eventos da vida, como também em Rahel. Contudo, em nossa autora, a introspecção tem cultivo poético. Hannah Arendt foi formada em uma educação no qual a poesia exercia forte papel. Sua mãe desde cedo lhe apresentou este gênero literário, conduzindo-a a autores como Goethe, como nos esclarece sua biógrafa (Young-Bruehl, 1997, p. 34).

Assim, a introspecção que aparece em Rahel figura também na personalidade de Hannah Arendt<sup>3</sup>. Esta semelhança leva as duas a um retorno sobre si. Contudo, em Hannah Arendt isto se expressa em suas poesias,<sup>4</sup> na própria construção da biografia de Rahel. Todavia, não aparece em Hannah Arendt como perda de mundo, como nos esclarece Aguiar e Mariano (2013, p. 120): “A sua poesia

---

<sup>2</sup> Também comunga desta perspectiva Helton Adverse (2013, p. 81), que esclarece: “O interesse de Arendt por Rahel tem claramente motivações subjetivas e não é difícil inferir que os dramas existenciais da primeira tinham forte apelo para a jovem Arendt, então às voltas com o problema de sua origem judaica”.

<sup>3</sup> Arendt se identificava tanto com Rahel que chegou a afirmar sobre ela: “minha amiga mais íntima, embora tenha falecido há cerca de cem anos” (Young-Bruehl, 1997, p. 68)

<sup>4</sup> Cf. Aguiar; Mariano, 2013).

juvenil e essa pesquisa acenam, ao mesmo tempo, *para uma aceitação e superação da intensa introspecção (Innigkeit) e melancolia*” [grifo nosso]. Como ressalta Feldman (2016, p. 59): “Essa superação da introspecção se apresenta em Hannah Arendt em sua opção por ser uma pária rebelde”. Assim sendo, Hannah Arendt foi marcada por esta introspecção e dela retirou o melhor: a criação artística que alivia a dor humana. Todavia, suplantou seu principal risco o esvaziamento do sentido de mundo.

Como admiradora do romantismo,<sup>5</sup> leu e viveu aspectos da introspecção, e como crítica destes se distanciou visando o mundo, as relações, as pessoas e o enfrentamento da hostilidade de frente em uma atitude proativa e de resistência consciente, de que o mundo se funda na ação e não no isolamento. Ajudam-nos nesse entendimento as palavras de Aguiar,

Arendt aprendeu, assim, a usar as sombras, as dores pessoais e as atrocidades políticas para favorecer o seu “crescimento orgânico” (Young-Bruhel, 1997): tornou-se uma mulher emancipada e uma pensadora exemplar dos tempos sombrios. Conseguiu, de alguma forma, apesar das sombras, preservar, na sua obra, o lirismo da poesia e a gratuidade, o desinteresse, a despreocupação (*Gleichgültigkeit*) como marca fundamental da grande filosofia. [...] Da mesma forma, sua pesquisa sobre Rahel a conduziu a uma postura crítica em relação ao romantismo que repercutiu em toda a sua obra. Ressoará nas suas teses científicas e filosóficas, mas, também, na sua poesia, a passagem da introspecção para uma atitude pária, *uma forma de habitar o mundo sem se render e assimilar completamente a ele. Trata-se de uma posição que ela gostava de chamar de pária consciente*, a fim de se distanciar da perspectiva individualista, economicista e alienada do *parvenu*. Com Rahel e Goethe, aprendeu a compreender narrativamente a vida, perdeu o isolamento mágico, *tomou e seguiu firme na decisão de abandonar a introspecção*. (Aguiar; Mariano, 2013, p. 121; grifos nossos)

---

<sup>5</sup> Nesta direção afirma Watson (2001, p. 25): “o estudo de Arendt sobre Rahel Varnhagen é um comentário sobre a força e a fragilidade da personalidade romântica”.

O texto que traz Rahel como personagem central é uma biografia. Tendo como foco o relato da vida de uma judia alemã que, infeliz com sua condição, não desejou outra coisa a não ser se ver livre de sua pertença judaica. Parece-nos que isto foi a mola propulsora para o projeto do livro, uma vez que “Hannah Arendt ficou intrigada com o esforço de Rahel em escapar da vergonha e da miséria de ter nascido judia” (Bernstein, 1996, p. 29).

O texto publicado em 1957 revela um pária da tradição oculta no melhor dos estilos de um *schlemiel*<sup>6</sup>. Embora não apareça nas descrições do texto “O judeu como pária: a tradição oculta”, parece-nos muito claro que Rahel, para Hannah Arendt, integrava bem essa linhagem. Dois motivos levam-nos a defender isto. Primeiro a tônica da biografia, ao nosso entendimento, revela uma infeliz, que se sente desgraçada com sua condição e vive a vida desejando outra. Portanto, sua existência foi uma vida em fuga. Características prementes do desgraçado *schlemiel*. Segundo, em vista de Rahel figurar na lista da tradição oculta em outro texto, intitulado “Nós, os refugiados”, no qual a autora destaca a filiação de Rahel a essa tradição.<sup>7</sup>

A história judaica moderna, tendo iniciado com judeus da corte e continuado com judeus milionários e filantropos, está suscetível a esquecer desse outro segmento da tradição judaica – a tradição de Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, Bernard Lazare, Franz Kafka, ou mesmo Chaplin. É a tradição de uma minoria de Judeus que não quiseram tor-

---

<sup>6</sup> Expressão ídiche com representação pejorativa, designando um “tolo”, um “azarado”, um “malsucedido”. É indicativa também de um personagem da literatura e do folclore judaico-europeu (Cf. Arendt, 1994a, p. 15). Assim, o *Schlemiel* tem como traços a inocência, o azar e a impossibilidade de se inserir ou ser inserido à sociedade. O *Schlemiel* era popular na Alemanha, figurando em obras como, por exemplo, a de Adelbert von Chamisso, a quem Arendt se refere rapidamente (Cf. *idem, ibidem*, p. 123).

<sup>7</sup> Sobre esse assunto é oportuno consultar o texto de Menachem Feuer, intitulado “Sobre a leitura de Rahel Varnhagen e do *Schlemiel* por Hannah Arendt”, disponibilizado em < <https://schlemieltheory.com/tag/the-jew-as-pariah> >.

nar-se arrivista, que preferiram o *status* de “pária consciente”. (Arendt, 2016, p. 491)

O presente texto, no entanto, não é bem visto por Jaspers, orientador e amigo de Hannah Arendt. Em cartas trocadas, Jaspers critica o livro<sup>8</sup> sem deixar de reconhecer seus méritos, todavia aponta o mesmo como uma condenação. Segundo ele, ao se ler o livro, chega-se à conclusão de que viver como judeu não vale a pena (Bernstein, 1996, p. 23). Hannah Arendt acolhe a crítica e devolve a carta afirmando: “Você está absolutamente certo quando diz que este livro pode promover uma sensação de que, se uma pessoa é um judeu, ele realmente não pode viver sua vida ao máximo em sua plenitude” (Arendt, 1992, p. 198).

O que a crítica de Jaspers não podia negar é que o texto sobre Rahel vem à tona como uma tentativa de Hannah Arendt de compreender a questão judaica, e por inserção se compreender, uma vez que era judia, pensava como judia, defendia-se como judia (Arendt, 2008a, p. 41). Todavia, isto não implicava em assumir todas as dimensões do judaísmo. Para nossa autora é latente a questão da vida pública do judeu: “ela queria entender o significado político e social de ser um membro do povo judeu”, e, assim sendo, “ela tinha pouco interesse ou sentimento pelos aspectos religiosos” (Bernstein, 1996, p. 28).<sup>9</sup>

Rahel é descrita por Hannah Arendt como uma judia, fato de sua vida, e como *schlemiel*, outra marca de sua existência. Todavia, ser um *schlemiel* era uma consequência de ser uma judia. Para ela, essa condição foi internalizada e cultivada ao ponto de “anotar

---

<sup>8</sup> Jaspers realiza suas observações críticas de maneira mais contundente em dois momentos: em 1930 e, posteriormente, em 1952. Nas duas ocasiões ele é respeitoso, elogia o texto de modo geral, mas não deixa de realizar uma crítica forte, por entender que Hannah Arendt estaria visando, com Rahel, uma liberação para si mesma. (Cf. Bernstein, 1996, p. 23).

<sup>9</sup> “Once Arendt positively affirmed herself as a Jew, she wanted to understand the social and political significance of being a member of the Jewish people. She had little interest in, feeling for, the religious aspects of Judaism.”

cuidadosamente, com uma ‘alegria cruel’, cada confirmação de ser um *schlemiel*” (Arendt, 1994, p, 32). Essa condição define profundamente a biografada, tanto que em sua vida o que ela mais desejou e empenhou esforços foi para deixar de ser ela mesma, deixar de ser Rahel, pois ser ela mesma coadunava com ser uma judia desgraçada.

Sem perceber Rahel assumiu a lógica do impossível, qual seja: deixar de ser quem se é. Tal empreitada seria como saltar à própria sombra e perceber que de tanto tentar só se chegaria a uma conclusão: a sombra sempre a acompanharia. A sombra de Rahel era sua condição enquanto judia. Nesta direção, “[a] luta de Rahel contra os fatos, acima de tudo contra o fato de ter nascido judia, se tornou muito rapidamente uma luta contra si mesma” (Arendt, 1994, p. 22). Em última análise, ela estava na esteira do impraticável, a não ser que se entenda que a assimilação<sup>10</sup> esgote a questão. Para muitos, por um tempo, essa foi a saída para fugir do judaísmo, e temporariamente foi válida, embora nunca tenha sido suficiente.

No caso de Rahel, isto é deveras ilustrativo, uma vez que ela passou a vida visando a esse negar-se. Certa feita, em carta a um amigo, asseverou: “minha eterna dissimulação” (Arendt, 1994, p. 23). Hannah Arendt, logo no início da biografia, lembra que apenas no leito de morte Rahel se encontra com ela mesma e aceita a

---

<sup>10</sup> A assimilação foi o processo assumido por muitos judeus de se integrar a outras culturas e costumes, negando assim sua pertença genuína, enquanto povo. Nesta estratégia residia o alcance de ganhos imediatos, sobretudo, os ganhos de natureza econômica e social, como o reconhecimento. Todavia, não lhes garantia ganho político de pertencimento a uma comunidade política, tais como o direito de ação e fala. Em última instância estariam fiados a uma condição de pessoa de segunda classe. Os privilégios da escalada social, via assimilação, não lhes dava o direito de pertencimento ao mundo, e como destaca Arendt (2008b, p. 21) “a ausência de mundanidade é sempre uma forma de barbarismo”. De modo que assimilação, para Arendt sempre foi entendida como fuga, como arrivismo e, assim sendo, como insuficiente na lutar por direitos políticos.

inevitável condição de sua existência, ou seja, de ser uma judia. E, assim, reconcilia-se com sua condição. Nossa percepção indica que a biografada escolheu as “armas” erradas, os caminhos equivocados, quando optou pela assimilação e não pela resistência. Corrobora isto as palavras de Hannah Arendt, *As maiores distâncias no tempo e no espaço estão superadas*. A coisa que por toda minha vida pareceu-me a maior vergonha, a miséria e o infortúnio mais amargos – ter nascido judia –, desta eu não devo agora por nenhum motivo desejar ter sido privada. (Arendt, 1994, p. 15)

Rahel é uma *schlemiel* e assim é bem representada. Pois padeceu do infortúnio e da desgraça, ao longo de sua vida, relutando consigo e com o mundo por ser judia. Podemos dizer que viveu a experiência do gueto<sup>11</sup> em sua inteireza, enquanto um espaço de aprisionamento, e tentou sair desse fazendo uso do que tinha ao alcance dos judeus, como armas, a saber: a riqueza e a cultura. Essa estratégia foi a mais usada, tão importante eram essas que no imaginário pária, elas agiriam como *aríete*<sup>12</sup> para romper os portões do gueto. (Arendt, 1994, p. 17)

Cabe destacar o dilema em que essas duas armas – riqueza e cultura – colocavam o judeu. Esse conflito se expressava na condição de cada judeu, uma vez que tais armas teimavam em não estarem ao mesmo tempo nas mãos do mesmo indivíduo. Sendo assim, foi comum observar que, em maioria, os judeus ricos não tinham cultura e os judeus cultos não tinham riqueza.

Como uma peça do “destino”, o jogo político de dominação impôs ao pária uma saída insuficiente, via assimilação, mais a ele

---

<sup>11</sup> O gueto como local de isolamento do mundo. O gueto é a representação física e psicológica das várias tensões vividas pelo judeu, sobretudo o judeu comum. Ser judeu ou ser assimilado, estar no gueto ou ser do mundo, pertencer a uma cultura milenar e afirmá-la ou negá-la para ser outro. Todas estas tensões se configuram no gueto.

<sup>12</sup> Arma medieval que tinha em seu uso a função de romper portões de fortificações.

legou apenas um “florin” de dois possíveis, para usar em sua contenda com sua condição semita e com sua sina de *schlemiel*.

Escapar a isso pela via da assimilação era possível, todavia apenas se detivesse uma das armas. Tal situação virou regra no meio do gueto e dos judeus que almejavam abandonar sua condição. E, salvo raras exceções, eles assumiram esse *modus vivendi*, de uma fuga constante, de negação incansável.

Rahel se encontra nessa situação. Filha de um destacado negociante de pedras preciosas, teve na casa de seu pai uma das armas à disposição: recursos financeiros. Todavia, como *schlemiel*, isto é, como uma desgraçada, isto estava datado. Se a cultura ninguém tira, a riqueza pode ser deveras efêmera, oscilar ao sabor das circunstâncias. Após a morte do pai, Rahel descobre que deixar a condição judia não seria tarefa fácil, uma vez que ficou sob a proteção dos irmãos que se apropriaram da riqueza, deixando-a com uma mísera pensão, a qual ela tinha que dividir com a mãe.

Nunca o significado de *schlemiel* como um desgraçado teve aceção tão forte. Restou a Rahel uma querela sem armas: já não dispunha da riqueza e não tinha cultura. Sobrou-lhe um atalho social, para como um alpinista sem equipamento buscar o cume do reconhecimento social, restou-lhe a saída através do casamento.

Contudo, Hannah Arendt destaca que nem esse atalho seria fácil, uma vez que os atributos físicos de Rahel não respondiam ao que o conceito de beleza da época esperava. E salienta que a biografada tem conhecimento disso a ponto de em seu diário afirmar que não dispõe de beleza (Arendt, 1994, p. 17). Nesta anotação, o espírito de Rahel assume, através da pena, uma melancolia, e ela acrescenta que além de não gozar de atributos físicos, não dispõe de nenhuma graça interior.

Diante das intempéries da vida e de sua condição, o que restaria a Rahel? Para a nossa autora, o caminho que deveria ser escolhido era o da luta por direitos, da resistência política. Nas palavras de Hannah Arendt,

Portanto, nem rica, nem culta, nem bonita! E também praticamente sem armas com que iniciar a grande luta pelo reconhecimento. Na sociedade, pela existência social, por um pedacinho de felicidade, por segurança e uma posição estabelecida no mundo burguês. O que poderia tomar o lugar das armas e empreendimentos pessoais – uma luta política por direitos iguais. (Arendt, 1994, p. 18)

Todavia, nossa autora ressalva que os judeus da modernidade que se encontravam totalmente envolvidos no problema não estavam dispostos a nenhum enfrentamento, com sua consciência adormecida vagavam nas vias da opressão e da exclusão, esperando que a riqueza ou a cultura os salvasse ao chegarem à sociedade, via assimilação. “Os judeus sequer desejam ser emancipados como um todo, desejam escapar do judaísmo, se possível como indivíduos. Sua urgência era resolver secreta e silenciosamente sua questão” (Arendt, 1994, p. 18).

Essa postura assustada, pautada no medo, no qual não se busca entender-se com o mundo hostil, optada por Rahel e a grande maioria de judeus legou a eles apenas o infortúnio da resignação, tanto que Rahel desabafa em carta a um amigo de juventude,

Tenho tanta imaginação: é como se algum ser extraterrestre, exatamente quando fui lançada neste mundo, cravasse com uma adaga estas palavras em meu coração: “Sim, tenha sensibilidade, veja o mundo como poucos o veem, seja grande e nobre, afinal foi esquecida: seja uma judia!”. E agora minha vida é um movimento. Mas uma coisa foi esquecida: seja uma judia! E agora minha vida é um lento sangrar até a morte. Mantendo – me quieta posso suportá-lo; cada movimento para estancá-lo – nova morte; e a imobilidade para mim é possível apenas na própria morte... posso apontar-lhe aí a coragem de cada mal, cada infortúnio, cada decepção. (Varnhagen *apud* Arendt, 1994, p. 18)

Neste contexto, de melancolia e busca de saídas fugidias em detrimento do enfrentamento, emergem o papel do iluminismo e do romantismo. O iluminismo, com seu universalismo abstrato, julgando ser a razão capaz de emancipar e libertar os homens, através de uma jornada solipsista da razão autônoma (Cf. Arendt,

2016, p. 116-117). E o romantismo, em seu isolamento introspecto, no qual a única posição possível seria um voltar-se para si e negar o mundo, em um individualismo característico desse movimento, como nos esclarece Adverse (2013, p. 90), “o que parece importante colocar em evidência nessas análises [...] o efeito politicamente pernicioso do individualismo romântico”. Nas palavras de Hannah Arendt, ao destacar o tema em outro contexto, nos parecem ilustrativas:

Esse cinismo peculiar ao culto romântico da personalidade tornou possível certas atitudes modernas entre os intelectuais, atitudes estas razoavelmente bem representadas por Mussolini, um dos últimos herdeiros desse movimento, quando ele dizia ser, ao mesmo tempo, “aristocrata e democrata, revolucionário e reacionário, proletário e antiproletário, pacifista e antipacifista”. O implacável individualismo do romantismo nunca significou algo mais sério do que isto: “todos têm o direito de criar a sua própria ideologia”. O que havia de novo na experiência de Mussolini era a tentativa de pô-la em prática com toda a energia possível. (Arendt, 1989, p. 198)

Assim, para Hannah Arendt, iluminismo e o romantismo estavam no bojo dos responsáveis por aprofundar os problemas da questão judaica, ao apontarem a emancipação como solução. “Foi o iluminismo – isto é, o mundo não judaico – que a colocou [a questão judaica]. Suas formulações e suas respostas definiram o comportamento e a assimilação dos judeus” (Arendt, 2016, p. 111).

O judeu vivia neste contexto o dilema de se afirmar ou de negar-se enquanto judeu. Impasse que só se agudizou por fincar na introspecção, no individualismo e na razão a saída mágica para a problemática, uma vez que esses movimentos se mantinham isentos. Nas palavras de Hannah Arendt (2008a, p. 85), “[e]ssa vida social [...] surgiu na ‘Berlim culta’ do iluminismo, o que explica sua neutralidade social. Em sua forma efetiva e representativa”.

Feldman (2016, p. 98) chega a afirmar que o resultado da situação ambígua “onde eles deviam ser – e não ser – judeus foi a in-

trospessão”. E isto ocorre quando se carecia de ação política. O que ficou perceptível foi que esses movimentos não desvincularam a emancipação da assimilação e estas se tornaram irmãs sob a mesma pele. A prática iluminista visava o pária como cidadão do mundo. No entanto, não como judeu, pois não lhe forneceu o direito de ser diferente, de ser plural<sup>13</sup>.

Assumindo outra direção, o iluminismo tomou a causa como nobre<sup>14</sup> e ela era. Contudo, por vias equivocadas. Não afirmar a diferença acabou por aplainar a todos. Para o iluminismo apenas assemelhando os judeus a outros povos, seria possível torná-los humanos (Arendt, 2016, p. 127). Assim, a proposição da emancipação era a de uma subsunção do judeu ao todo sem este poder ser quem é. Nesta direção, Schleiermacher, importante represen-

---

<sup>13</sup> A ação, estratégia que devia ter sido escolhida por Rahel, na visão de Arendt, comporta em si, a pluralidade. Uma vez optando por agir e, não fugir, Rahel teria entendido a importância da vida plural e, assim, de uma postura política diante do mundo em vez de uma fuga deste via introspecção. Como ressalta Calvet (2009, p. 4): “A ação se desdobra num espaço de *visibilidade pública* onde ela expõe sua teia de relações. Ser privado deste espaço comum e público, um espaço ‘onde eu apareço aos outros como os outros aparecem a mim, onde os homens existem não meramente como outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento’, escreve Arendt, ‘significa ser privado de realidade’”.

<sup>14</sup> O iluminismo assumiu o problema judaico. Não podia ser diferente um movimento que visava o avanço da humanidade, o progresso, não poderiam ser aceitas as atrocidades que se faziam com os judeus. O que o movimento não percebeu foi que essa defesa deveria ocorrer como fortalecimento da identidade judaica ou de qualquer minoria subsumida no horror da xenofobia, racismo ou similar. Contudo, a estratégia do iluminismo, por convicção, era a emancipação de porte universal. Assim, não percebeu que um povo sem país, sem proteção, sem leis, em última instância um povo pária não poderia sobreviver a essa emancipação sem levar consigo a mazela da assimilação. Referenda Hannah Arendt “Para as consciências mais aguçadas do iluminismo, havia-se tornado intolerável saber que havia entre eles pessoas sem direitos. A causa da humanidade tornou-se igualmente a causa dos judeus. É afortunado para nós que ninguém possa insistir nos direitos do homem sem ao mesmo tempo reclamar os nossos” (Arendt, 1994, p. 190).

tante do iluminismo, “exigia que a lei cerimonial judaica fosse subordinada à lei civil e que a esperança de um messias fosse abandonada” (Arendt, 2016, p. 122).

Assim, o iluminismo não afirmando a diferença que precisa ser respeitada em sua identidade, encerrou-se em seu universalismo, via emancipação, e subjacente a tudo isso, por assimilação. Isto fica evidente na postura de Moses Mendelssohn e, sobretudo, de seus discípulos, que viviam uma “obediência estrita”. E como bons assimilados “sentiam-se judeus apenas porque como judeus tentavam desvencilhar-se da religião judaica” (Arendt, 1994, p. 34).

As palavras de Bernstein (1996, p. 17) corroboram isto quando assevera: “Arendt considerou o decisivo fracasso do projeto de assimilação judeu-alemã e da chamada emancipação – um projeto que se tornou possível somente na era moderna, à luz do legado iluminista”.<sup>15</sup>

Nesta pista, Hannah Arendt ainda destaca que Mendelssohn e seus “discípulos iluminados” foram tomados pela cegueira do movimento das luzes que os fazia ver sua assimilação como dada e o povo judeu como eterno oprimido (Arendt, 1994, p. 33). Cegueira essa que não lhes mobilizava em direção a uma luta política.

Para Hannah Arendt (1994, p. 20), o iluminismo elevou a razão ao *status* de autoridade. E o movimento entendeu e acreditou que isto poderia suplantar o mal do mundo e emancipar a humanidade. Todavia, o que se observou foi o esvaziamento do mundo. Este que devia ser reivindicado por meio de uma luta política por direitos foi esquecido em detrimento de uma interiorização de uma introspecção bem ao estilo do romantismo moderno. Assim, consoante Adverse (2013, p. 84) “se o mundo não pode se curar cabe ao indivíduo voltar-se para si mesmo”, e acrescenta que, ao retornar a si, “o romântico torna-se assim um segundo criador do mundo,

---

<sup>15</sup> “Arendt took to be the ultimate failure of the Project of German-Jewish assimilation and so-called emancipation – a Project that became possible only in the modern age, in light of the Enlightenment legacy.”

neutralizando o mundo existente em favor de uma realidade mais verdadeira e autêntica presente em seu interior”.

Nem a razão iluminista nem a introspecção do romantismo foram suficientes para dar conta da problemática da questão judaica. Hannah Arendt entende isso, na medida em que reconhece que a razão até pode cumprir um papel diante dos preconceitos estabelecidos, todavia este é limitado, uma vez que não alcançará a problemática naquilo que a importa, isto é, sua dimensão política, sua realidade presente. Nas palavras da autora,

A razão pode libertar dos preconceitos do passado e orientar o futuro de uma pessoa. Infelizmente, é obvio que isso não basta: ela só consegue libertar individualmente, e apenas o futuro de Robinsons se encontra em suas mãos. O indivíduo libertado desse modo, porém, sempre colide com um mundo, uma sociedade cujo passado tem poder na forma de “preconceito”, onde é forçado a aprender que a realidade passada também é uma realidade. Ter nascido judia podia significar para Rahel meramente algo do passado remoto, podia ter sido inteiramente erradicado de seu pensamento; como preconceito nas mentes de outros, porém, o fato continuava sendo uma desagradável realidade presente. (Arendt, 1994, p. 20)

Não podemos perder de vista que a tensão ocorrida no binômio liberdade-necessidade<sup>16</sup> se expressou de maneira forte na conduta do pária da tradição oculta, sobretudo nos pré-políticos (Heine, Chaplin e Rahel)<sup>17</sup>. Estes viviam ainda a busca da salvaguarda pessoal de algum modo. Em Rahel, como *schlemiel* bem caracterizada por nossa autora, isto nos parece evidente. Rahel vivia a tensão entre a necessidade e a liberdade de modo muito intenso. Fica

---

<sup>16</sup> Esse par conceitual expressa a liberdade como política e a necessidade como o social ou econômico. A ação conduz a liberdade. A assimilação é fruto da necessidade. Para maiores esclarecimentos, cf. Aguiar (2012).

<sup>17</sup> Outros dois seriam os párias políticos: Bernard Lazare, como o pária rebelde, e o homem de boa vontade de Kafka. Ambos são considerados por Arendt como os párias conscientes, uma vez que visam mais que sua salvaguarda pessoal e adentram a cena pública, tomando esta como *locus* privilegiado da ação. Sobre isto, cf. o texto “A tradição oculta”, de Arendt (2016).

claro que logo opta pelo escapismo do social, sobrepujando a necessidade sobre a liberdade em sua escolha.

Parece-nos claro que a tensão entre o político e o social, que será também desenvolvido por Hannah Arendt em sua obra futura, mais uma vez encontra forte base aqui na questão judaica, o que nos faz ousar dizer que para entender o pensamento de Hannah Arendt em plenitude é preciso considerar a questão judaica, como uma seminal chave de leitura de sua obra<sup>18</sup>. Não sugerimos como única, nem de forma estanque, todavia, o diálogo com essa nos parece imprescindível.

Assim, é preciso tornar claro que a escolha de Rahel pelo social e a rejeição do político, enquanto ato de resistência, representam bem o conflito vivido pelo judeu da época, mas também o que toda a modernidade viveu como condição política, por vezes optando por essa via. Contudo, faz-se necessário entender que essa compreensão do social vai assumindo ao longo da obra de Hannah Arendt novos tons, conhecê-los ajuda a evitar equívocos e nos auxilia em uma análise mais precisa. Assim, nos adverte o comentarador,

Esta é uma das mais fundamentais distinções em seu pensamento político (mesmo que viesse a passar por diversas transformações no decorrer de seu desenvolvimento). “Sociedade”, na biografia de Rahel, refere-se principalmente à “alta sociedade”, “boa sociedade”, “sociedade aristocrática” – o tipo de sociedade a que se pertence ou da qual se está excluído de nascença. Isso é bem diferente do entendimento encontrado na condição humana, onde o “social” é identificado com a forma distintivamente moderna de burocrática manutenção doméstica que ameaça

---

<sup>18</sup> Sobretudo na consideração do seu modo pária de pensar e agir. Uma vez que o modo pária assume uma perspectiva fora dos cânones da tradição ocidental do pensamento (*outsider*). Se valendo do julgamento, da narração e da compreensão para se reconciliar com o mundo. Nas palavras de Aguiar (2009, p. 37): “O modo pária não busca resolver nem normalizar a ação dos homens no mundo, permanece pária, quer instigar a reflexão, mas não enseja substituir a atividade de pensar de cada um. [...] o pária contrapõe-se ao assimilacionista”.

engolfar e destruir a dignidade e a autonomia da política. É também diferente do que Arendt quer dizer com “a questão social” – a questão da pobreza em massa, que desempenhou um papel importante em sua análise das diferenças entre as revoluções americana e francesa. (Bernstein, 1996, p. 17)<sup>19</sup>

Ter consciência dessa especificidade nos ajuda a entender a dinâmica do conceito de social e do político em Hannah Arendt e a perceber que ela já trabalhava com essa distinção nas suas obras da questão judaica, sobretudo quando considerou que a aspiração social do pária seria uma ameaça à política genuína. Tanto que “suas primeiras reflexões sobre essa ameaça foram trabalhadas em sua crítica do projeto da assimilação judeu-alemã” (Bernstein, 1996, p. 17)<sup>20</sup>.

Em nosso entendimento, a vida de Rahel representou uma fuga em dupla escala. Fuga de si, em primeira ordem, por não aceitar sua condição judaica e por sentir-se uma estranha à existência. Em segunda escala, pelo mesmo motivo da primeira, mas acrescido da introspecção e ausência de sentido de luta e resistência política, uma fuga do mundo.

---

<sup>19</sup> “This is one of the most fundamental distinctions in her political thinking (even though it was to undergo several transformations in the course of her development). ‘Society’ in her biography of Rahel Varnhagen primarily refers to ‘high society’, ‘good society’, ‘aristocratic society’ – the type of society to which one belongs, or from which one is excluded, by birth. This is quite different from the understanding found in the human condition, where the ‘social’ is identified with the distinctively modern form of bureaucratic house-keeping that threatens to engulf and destroy the dignity and autonomy of politics. It is also different from what Arendt means by ‘the social question’ – the questions of mass poverty that such a prominent role in her analysis of the differences between the American and French revolutions.”

<sup>20</sup> “Her first reflections upon this threat were worked out in her critique of the Project of German-Jewish assimilation.”

**Rahel: instrospecção e perda de mundo**

Uma coisa apenas Rahel desejou mais do que abandonar sua condição de pária, qual seja: pertencer ao mundo. E, para ela, era claro que o evanescer de um implicava a emergência do outro. Entrar no mundo não só nomeia um dos capítulos da biografia, mas afirma que o espírito de Rahel desejava isto como solução para a sua vida. Como antes descrito, ela, não dispendo das armas que os judeus párias constituíram pra si, (cultura e riqueza) teve apenas um atalho: o casamento<sup>21</sup>. Mesmo considerando as dificuldades de efetivar, pelas razões antes levantadas, foi na união matrimonial que Rahel vislumbrou a possibilidade de ter um lugar no mundo.

No inverno de 1795, ela encontra o conde Karl von Finckenstein e lança sobre si a esperança de ser desposada. O conde se apaixona por ela. Essa impressão levou Rahel a se ver como a condessa Finckenstein. Em tal condição a assimilação teria se efetivado, enquanto uma entrada em outra dimensão. Seu judaísmo logo não passaria de uma lembrança malograda e pronta a ser esquecida. Para Rahel, tal feito seria de valor sem igual, uma vez que “nada permaneceria de seu judaísmo senão uma solidariedade natural com todos aqueles que igualmente dele desejavam escapar” (Arendt, 1994, p. 33).

Contudo, o casamento não se efetiva e Rahel se vê novamente só, com sua condição. A constatação de ser um ninguém vai conduzindo Rahel a uma viagem para o seu interior, cada vez mais sua vida torna-se uma fuga para si. O clima do romantismo certamente favoreceu a isto e a interiorização marcou e definiu o modo de Rahel encarar seus dilemas.

---

<sup>21</sup> Casar foi o atalho social usado por muitos, para suplantam a questão judaica. Como relata Hannah Arendt (1994, p. 36), Rahel não só tinha consciência disso, como tinha um exemplo forte, o de Henriette Herz, que tinha “vencido o último obstáculo físico à assimilação, a tradição judaica. [...] ainda muito jovem Henriette casou-se com Marcus Herz, cientista e discípulo de Kant que desfrutava de igual prestígio em Berlim como médico e como estudioso”.

Em primeira instância, essa interiorização revela a indisposição dos judeus de enfrentarem sua condição, através de uma luta política. Indisposição esta que representava bem a postura de Rahel, que se negava a enfrentar o mundo hostil. Nas palavras de Benhabib (2003, p. 11), “[a] introspecção aniquila a realidade existente”. Rahel, sem se dar conta, desejava o mundo, todavia o destruía nesse retorno para si, no qual esvaziava a cena pública, que deveria ser privilegiada com a resistência em nome da sua questão.

A realidade destruída nada mais é do que o mundo que Rahel deseja. Todavia, a realidade é hostil a ela. Assim, a saída mais dura, contudo, mais eficaz, será o enfrentamento político por meio da resistência. Mas esse preço Rahel não está disposta a pagar. Ao contrário disso, Rahel se esconde no reino do íntimo e ao fazer isso perde a noção fronteira entre sua vida e a vida pública que almeja conquistar. Sem perceber, o mundo lhe escorre por entre as mãos, por ela optar pela introspecção. Nas palavras de Benhabib (2003, p. 11),

A introspecção romântica leva a perder o senso da realidade mediante a perda da fronteira entre o privado e o público, o íntimo e o compartilhado. A introspecção romântica compõe a “falta de mundo” de que padece Rahel Varnhagen até o fim. A categoria de “mundo” representa o elo perdido da realidade “sem mundo” de Rahel Levin Varnhagen.<sup>22</sup>

Sabendo que esse tema da introspecção que Hannah Arendt destacou em *A condição humana* (1958) vem à tona para tratar da perda do senso comum, entendemos que o mesmo tem forte apelo originário nas questões vividas por Rahel Varnhagen. Sobretudo porque, ao nosso entendimento, o mesmo está eivado da temática da subjetividade própria da modernidade.

---

<sup>22</sup> “Romantic introspection leads one to lose a sense of reality by losing the boundaries between the private and the public, the intimate and the shared. Romantic introspection compounds the ‘worldlessness’ from which Rahel Varnhagen suffers to the very end. The category of the ‘world’ is the missing link between the ‘worldless’ reality of Rahel Levin Varnhagen.”

Desse modo, esse retorno ao interior se encontra propugnado pela teoria romântica e acaba por desertificar as relações, ou seja, fazer emergir uma perda de mundo. Rahel expressa bem essa condição, uma vez que “[a] essência da estratégia romântica consiste, assim, na introspecção, em uma atitude reflexiva na qual o mundo é negado em sua objetividade” (Adverse, 2013, p. 85).

Para Hannah Arendt, toda introspecção é uma perda de sentido compartilhado. A introspecção, nesta direção, dissolve tudo o que externo e alinha isso no mundo interior. A realidade é subsumida no recôndito da “alma” e, em resguardo, já não deseja o mundo. No caso de Rahel, parece-nos que toda introspecção caminhava em duas direções, a da proteção e da fuga. Na possibilidade da proteção, o objetivo era manter em equilíbrio seu estado psicológico, diante da atrocidade de não ser aceita, e relativo à fuga, evitar a dor provocada pelo mundo hostil. Assim, ou se é capaz de fundar o mundo ou aniquilar este – fugindo dele – negando-o, em favor de uma vida interior, ou seja,

o traço distintivo da individualidade romântica. Para além do caráter anedótico da vida de seus representantes, o individualismo romântico implica um abandono do mundo como o espaço intersubjetivo para a ação: a subjetividade do indivíduo isolado o fragmenta em inúmeras cristalizações das disposições de ânimo. *Do ponto de vista político, trata-se de uma catástrofe porque corresponde a abrir mão da variedade de lados que compõem a realidade*, juntamente com a perda de interesse pelo mundo. Essa perda do mundo (*worldlessness*) e seus efeitos desastrosos serão explicitados nas obras posteriores de Arendt como sendo uma das principais características da modernidade, pois é esta subjetividade que está na origem do desinteresse e indiferença pelo mundo que marca individualidade burguesa e ao mesmo tempo facilita o advento dos regimes totalitários. (Adverse, 2013, p. 87; grifo nosso)

Em última instância, o que temos como resultado da introspecção é uma alienação do mundo<sup>23</sup>. Assim, na sua jornada em busca

---

<sup>23</sup> Como destaca Feldman (2016, p. 100), ao tratar do tema da alienação em outro contexto, “[e]ste fenômeno de alienação do mundo e de isolamento, co-

de reconhecimento, Rahel não abandona a ideia do casamento e a esta alia a atividade cultural nos salões como modo de se inserir no mundo. Em todo caso, ao nosso olhar, aqui ainda reside o projeto da assimilação mobilizado pelo ideal iluminista e pela introspecção do romantismo.

Os salões e o casamento passaram a ser as estratégias de Rahel. Como nos esclarece Hannah Arendt, “[a] assimilação social através do casamento, foi um caminho adotado com muita frequência naqueles dias” (Arendt, 1994, p. 39). Rahel, ciente disso, agarra-se a essa perspectiva com muita força.

Os salões, por sua vez, eram lugares nos quais os frequentadores deixavam seus títulos e sua posição na entrada (Arendt, 1994, p. 42). Importava o cultivo das artes e a boa relação entre os convivas. Assim, Rahel acabou por encontrar um local onde sua condição judaica pouco importava. Neste ambiente, pôde unir suas estratégias. Quando Finckenstein chegou a seu salão, ele não era um nobre, seu título ali pouco interessava. Sendo assim, pôde dar a Rahel uma vantagem de encantá-lo.

Todavia, nenhum encantamento resistiria à condição de Rahel e ele, por contendias com a família, que não aprovava a relação, leva essa ao desgaste e depois de quatro anos de noivado tudo chega ao fim. Para Rahel, a melancolia lhe toma o espírito e ela sente-se como “se o destino a houvesse tocado apenas para destruir [...] apenas para desgraçá-la, humilhá-la, forçar-lhe a percepção de que a inferioridade só podia ser confirmada” (Arendt, 1994, p. 52). Diante disso Arendt sentencia, “Rahel não tinha lugar no mundo” (Arendt, 1994, p. 53).

O inevitável ocorre, Rahel passa a assumir a introspecção como saída, como fármaco para sua dor. Voltar-se a si, mantinha-a prote-

---

mo *modus vivendi*, tem seu ápice nas sociedades de massa, nas quais o cidadão, já convertido no burguês, agora se tornou o filisteu: o burguês isolado da sua própria classe, o indivíduo atomizado produzido pelo colapso da própria classe burguesa”.

gida. A dor da rejeição acentua os traços do isolamento romântico e, sem perceber, Rahel anula a possibilidade de se entender com o mundo e de nesse pautar sua história. Todavia, fica sua questão encoberta pela nuvem da introspecção. Diante disso, temos que a pesquisa de Hannah Arendt desejou com o texto de Rahel também e, sobretudo, apresentar a importância de uma recuperação do “mundo público”, uma vez que,

Enquanto a introspecção romântica encobre os limites entre o pessoal e o político, as qualidades políticas para distinguir nítida e precisamente entre o bem público e a esfera pessoal são extremamente importantes para Arendt. Enquanto a capacidade de julgar o mundo como parece aos outros e de muitos pontos de vista diferentes é a virtude política por excelência, a interioridade romântica tende, pelo ânimo, a eliminar a distinção entre a própria perspectiva e a dos outros. Finalmente, um interesse no mundo e o compromisso de sustentá-lo são fundamentais para a política, enquanto a interioridade romântica cultiva a alma ao invés de sustentar o mundo. (Benhabib, 2003, p. 12)<sup>24</sup>

Nos salões, Rahel pensou em encontrar a solução para sua condição, uma vez que nestes o clima de aceitação parecia ser dos mais agradáveis. Neles as relações estavam apontadas para outra direção que não a origem étnica dos convivas ou seus títulos. Como destaca Hannah Arendt (1994, p. 105): “O salão que havia reunido pessoas de todas as classes, onde se podia conviver sem posição social, que havia oferecido uma oportunidade para aqueles que socialmente não se encaixavam em parte alguma”. Assim, “A condição para ingresso, portanto, era uma ‘personalidade culti-

---

<sup>24</sup> “Whereas romantic introspection blurs the boundaries between the personal and the political, the political qualities of distinguishing sharply and precisely between the public good and the personal sphere are extremely important for Arendt. Whereas the ability to judge the world as it appears to others and from many different points of view is the quintessential epistemic virtue in politics, romantic inwardness tends to eliminate the distinction between one's own perspective and those of others through mood. Finally, an interest in the world and a commitment to sustain it are fundamental for politics, whereas romantic inwardness cultivates the soul rather than sustaining the world.”

vada'. Isto exclui de saída a ideia de que a realização ou posição social podia qualificar alguém para ser admitido ao salão” (Arendt, 2008a, p. 87-88)

Os salões tiveram seu fim para Rahel (Arendt, 2008a, p. 90). E as apostas dela para libertar-se de sua condição mostraram-se todas insuficientes, tanto o casamento como a vida social do salão. No caso do salão, é verdade que Rahel encontra um mínimo de reconhecimento social, no qual ela, por instantes, deixa de ser a judia desgraçada para ser um ser humano entre humanos a gozar do mundo. Mas isto não representou, de modo algum, um alcance político, ou uma esfera pública de reconhecimento, como parece defender Benhabib (2003, p. 20), quando afirma que,

Tanto as esferas públicas da pólis e dos salões auxiliam na criação de vínculos entre seus membros [...]. *Os salões são espaços em que as amizades pessoais podem resultar em vínculos políticos [...]*, com efeito, tanto a pólis quanto os salões contribuem para a formação de “amizades cívicas”, quer entre um grupo de cidadãos ou entre um grupo de indivíduos privados, mentalidade semelhante, que podem se reunir para um propósito político. (grifo nosso)

Entendemos que, como ressaltado por Hannah Arendt, os salões são locais de melhor convivência e de possibilidade de estar junto sem os desconfortos do preconceito e do julgamento por etnia. Portanto, locais de bom convívio social. E compreendemos que foi justamente esse o ganho que Rahel teve: um ganho social. Em última instância, “o salão constituía um terreno socialmente neutro” (Arendt, 2008a, p. 86).

Ao assemelhar os salões à esfera pública, a uma dimensão política de “amizade cívica” e propósito político, Benhabib, em nosso entender, atribui a esses salões mais do que eles realmente foram. Na leitura da comentadora, salão e esfera pública são equivalentes. Em nossa percepção, os salões assumem um ambiente social e não político. O que de político se possa tirar desse é acidental e não genuíno.

Rahel tem nesses salões o ganho de reconhecimento social que ela visava, e por certo tempo ela conseguiu. Todavia, isso se deu em detrimento da política e da resistência. Em última instância, os salões foram uma aposta equivocada, que tinha em sua estirpe a saída individual para a questão judaica.

Se os salões geraram algum ganho, certamente esse não foi político. Sobretudo no caso de Rahel isso é muito evidente, já que sua maior barganha foi ser vista e ouvida por personalidades que não consideram sua questão, nem ela demonstrou interesse nisto. A ideia aí subjacente é justamente essa: esconder a questão judaica no mundo das sombras, e não jogar luz sobre ela.

Rahel assume os salões como estratégia de reconhecimento social, ao preço de abandonar o mundo. A sua introspecção é externalizada no salão. Neste, ela podia ser o que era na sua interioridade, alguém em fuga, cuja condição não atrapalhava sua escalada social. Com este salão ela não se desvinculou de uma vida em fuga do mundo, nem constituiu um mundo de direito para a questão judaica, em forma de luta, apenas uma ilusão. Na melhor das hipóteses com o salão, Rahel criou um simulacro de esfera pública.

Da pária dos salões, podemos concluir que viveu e assumiu a condição de *schlemiel* como nunca antes notado nas figuras trabalhadas por Hannah Arendt. Sua rejeição à condição de judia a lançou em um processo de negação constante daquilo que ela era e do mundo. Em todas as saídas por ela vislumbradas, uma tônica permaneceu, a da introspecção. E com essa saída interior destruiu o senso comum, enquanto mundo compartilhado, e esvaziou toda e qualquer possibilidade de construir uma saída política para sua questão. Pois a introspecção não conduz a outro caminho a não ser o esfacelamento de mundo e tudo o que possa ser compartilhado. Consoante Hannah Arendt (2014, p. 347-351),

O homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser a si mesmo [...].  
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 Rahel Varnhagen não considerou em sua vida foi que a sua infame condição judia não era um problema de ordem pessoal apenas, mas que este tinha ressonância no mundo público e, portanto, exigia um encaminhamento político, enquanto uma luta sistemática por assento na comunidade política, que alcançassem a todos os párias.

Consoante Hannah Arendt (2016, p. 365) “o antissemitismo não é um fenômeno natural, mas sim político, a ser combatido por meios políticos, é sempre melhor se defender contra seus inimigos do que fugir deles”. O que não foi posto em pauta, pela biografada, foi uma vida de enfrentamento e coragem no melhor estilo rebelde, louvado por Hannah Arendt na pessoa de Bernard Lazare<sup>25</sup>. Portanto, Rahel não considerou dois elementos fundamentais: a rebeldia e a desobediência como formas legítimas e necessárias de enfrentamento no espaço público, estratégias que viriam depois a figurar na teoria política de Hannah Arendt como formas de luta política<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Lazare foi a representação do pária rebelde, que, identificando a hostilidade para com os judeus, se negou a fugir do enfrentamento. Resistiu e propôs resistência como forma de se entender com o mundo. Sobre Lazare, cf. Arendt (2016, p. 581).

<sup>26</sup> Arendt “nos esclarece que o ato de resistir é sempre político, e que todo homem tem o direito de resistir – e é esse o *locus* da política” (Aguiar, 2004, p. 252). Sobre isto, cf. tb. o capítulo “Ética e Resistência” em Aguiar (2009).

### Considerações finais

Ao refletirmos sobre o tema da introspecção em Hannah Arendt estamos visando afirmar que na autora a ação e o enfrentamento no espaço público das questões que dizem respeito à felicidade pública e a convivência plural tem relevância política e, portanto, pertencem à esfera do mundo público.

Nessa esteira, a introspecção não pode ser outra coisa senão um obstáculo à vida pública e plural que se constrói via ação e o discurso. Destarte, outra coisa não faz a introspecção a não ser negar o mundo e esvaziar a realidade. Quem deseja o mundo tem que nele estar presente e disposto às suas intempéries tragicamente estabelecidas. Habitando esse mundo, e nele resistindo e convivendo.

Não existe possibilidade de controlar as adversidades da vida em sociedade. Uma vez que isto se impõe, só a uma maneira de viver, qual seja: agindo e se afirmando como existente em uma vida de *inter-esse*, isto é, entre os seres humanos plurais. Portanto, em uma vida entre outros, afirmando-se via *lexis* e *práxis*. Construindo-se como membro de uma comunidade política e afirmando-se como tal e, assim, superando a lógica da fuga do mundo via introspecção.<sup>27</sup>

### Referências

AGUIAR, Odílio. A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética à política. In: DUARTE, André *et al.* (Org.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004. p. 247-262.

AGUIAR, Odílio. *Filosofia política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Unijuí, 2009.

---

<sup>27</sup> Oferecemos esse texto ao prof. Dr. Napiê Galvê pelo incentivo ao nosso trabalho acadêmico e pela interlocução incansável e, generosamente, paciente.

AGUIAR, Odílio. Necessidade e liberdade em Hannah Arendt. *Princípios*. Natal, v. 19, n. 32, jul.-dez. 2012, p. 35-54. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7562/5625>>. Acesso em: 4 abr. 2018.

AGUIAR, Odílio; MARIANO, Rosiane. A poesia de Hannah Arendt. *Revista ArteFilosofia*. Ouro Preto, n. 15, dez. 2013, p. 119-132. Disponível em: <<https://www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/raf/article/view/539/495>>. Acesso em: 4 abr. 2018.

ADVERSE, Helton. Arendt e a crítica ao romantismo na biografia de Rahel Varnhagem. *Argumentos*. Fortaleza, v. 5, n. 9, jan.-jun. 2013. p. 79-96.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

ARENDT, Hannah. *Correspondence - Hannah Arendt / Karl Jaspers: 1926-1969*. Ed. Lotte Kohler and Hans Saner. Trad. Robert and Rita Kimber. San Diego, New York, London: Harvest, 1992.

ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Trad. Antônio Trânsito e Gernot Kludasc. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. *Jewish writings*. Ed. Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken, 2007.

ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo – ensaios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia. das Letras; Belo Horizonte: UFMG. 2008a.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rev. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDR, Hannah. *Escritos judaicos*. Trad. Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri: Amaranily, 2016.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernismo of Hannah Arendt*. New York: Rowman & Littlefield, 2003.

BERNSTEIN, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish question*. Cambridge: MIT, 1996.

CALVET, Theresa. Somos do mundo e não apenas no mundo. Separata de: CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela. (Org.). *Hahhah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora: UFJF, 2009. p. 73-88. 13 p. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/Somos%20do%20mundo%20e%20n%E3o%20apenas%20no%20mundo.pdf>>. Acesso em: 6 abr. 2018.

FELDMAN, Ron. O judeu como pária: o caso de Hannah Arendt. In: ARENDR, Hannah. *Escritos judaicos*. Trad. Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri: Amaranily, 2016. p. 57-107.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rev. Téc. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1997.

WATSON, David. *Hannah Arendt*. Trad. Luiz Antônio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

Artigo recebido em 17/04/2018, aprovado em 25/04/2018

**EXPERIÊNCIAS TEMPORAIS DA *VITA ACTIVA*  
E OS DESAFIOS DA TRANSMISSÃO INTERGERACIONAL**

**[*VITA ACTIVA* TEMPORAL EXPERIENCES  
AND THE CHALLENGES OF INTERGENERATIONAL  
TRANSMISSION]**

**José Sérgio Fonseca de Carvalho**

Professor Titular da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14173>

Natal, v. 25, n. 48  
Set.-Dez. 2018, p. 259-280

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Em seu prefácio à edição francesa de *A Condição Humana*, Paul Ricœur sugere a importância da temporalidade como categoria interpretativa das atividades humanas tal como Arendt as descreve. O presente artigo procura, a partir da exploração dessa chave interpretativa, vincular as experiências temporais da *vita activa* à responsabilidade política dos educadores em face dos recém-chegados e da durabilidade do mundo. Nele sugerimos que, para Arendt, seria precisamente na tensão e na complementariedade entre as dimensões temporais da experiência do *animal laborans*, do *homo faber* e do *zoon politikon* que se equilibraria a frágil possibilidade de que a política venha a se constituir como uma resposta digna à pluralidade como condição da vida comum e, assim, contrapor-se às tentações totalitárias.

**Palavras-chave:** Condição Humana; Ricœur; Temporalidade; Educação.

**Abstract:** In his foreword to the French edition of *The Human Condition*, Paul Ricœur suggests the importance of temporality as an interpretative category of Arendt's description of human activities. Departing from this interpretative key, the present article seeks to link the temporal experiences of *Vita Activa* to the political responsibility of educators towards the newcomers and the durability of the world. We suggest that it is precisely in the tension and complementarity established among the temporal dimensions of the *animal laborans*, the *homo faber's* and the *zoon politikon's* experiences that may flourish the fragile possibility of politics as a worthy response to plurality as a way of life in a common world..

**Keywords:** Human Condition; Ricœur; Temporality; Education.

Em seu prefácio à edição francesa de *A condição humana*, Paul Ricœur (1991a) sugere existir entre esta obra e *As origens do totalitarismo* um forte vínculo ou, para ser mais preciso, um laço de filiação (*un lien de filiation*). Em sua leitura, o primeiro grande livro de Arendt deixara em suspenso um problema essencial: sobre quais bases poderia o pensamento político se fiar para fazer face à hipótese totalitária da superfluidade do humano e às suas pretensões de um movimento incessante que transmuta o *tudo é permitido* em *tudo é possível*? Como pensar, pois, as condições de possibilidade de um mundo não-totalitário se a queda do regime nazista não eliminara definitivamente as tentações totalitárias? *A condição humana* seria, nesse sentido, a retomada, uma década depois, do desafio que ficara, então, pendente. Essa hipótese interpretativa inicial de Ricœur será por ele retomada com mais clareza e acuidade por ocasião da publicação, quatro anos mais tarde, de seu breve ensaio sobre o pensamento de Arendt intitulado “De la philosophie au politique”, no qual afirma que, para a autora,

A possibilidade do mundo não totalitário deve ser procurada nos recursos de resistência e de renascimento contidos na condição humana. [...] A questão da filosofia, e mais precisamente da filosofia política, pós-eclosão totalitária se enuncia da seguinte forma: que barreiras e que recursos a condição humana, enquanto tal, pode opor à hipótese terrorista da plasticidade indefinida do homem-massa? (Ricœur, 1991b, p. 1)

Não é ocioso destacar que sua leitura vai de encontro às interpretações mais correntes entre os intelectuais franceses da época, que concebiam *A condição humana* simplesmente como uma crítica, impregnada de nostalgia, à sociedade moderna<sup>1</sup>. Para Ricœur, ao contrário, *A condição humana* não é um livro nostálgico, mas um exercício de pensamento que procura vislumbrar na *durabi-*

---

<sup>1</sup> O próprio título da obra em sua edição francesa, *La condition de l'homme moderne*, contribui de forma significativa para esse viés interpretativo presente, por exemplo, nos comentários de Lebrun (1983) acerca do pensamento de Arendt.

lidade do mundo e no legado político que herdamos do passado certos elementos capazes de apontar as condições de possibilidade para a existência de um mundo não totalitário no presente. Nele Arendt teria empreendido uma nova modalidade de *antropologia filosófica*, na qual a tarefa da filosofia não mais seria a de dissertar acerca de uma suposta *natureza humana*, mas a de ressaltar os *traços mais duráveis da condição humana* (Ricœur, 1991a)<sup>2</sup>. Traços que, em função de sua capacidade de permanência em meio às rápidas transformações sociais e econômicas que floresceram com a ascensão da era moderna, seriam apropriados para enfrentar pelo pensamento as hipóteses totalitárias da superfluidade do humano em um mundo despojado de estabilidade. A resistência às tentações do totalitarismo exigiria, pois, a transcendência temporal de um mundo comum cuja durabilidade pudesse abrigar a pluralidade como condição da ação; uma pluralidade, portanto, capaz de incorporar não só os agentes singulares do presente como aqueles que os antecederam e aqueles que os sucederão em um mundo comum.

Nesse sentido, Arendt teria tecido uma obra de *resistência e de reconstrução*, operando uma nova avaliação das atividades humanas que as considera não só em suas dimensões espaciais próprias, mas – sobretudo – em relação às diferentes *experiências temporais* que concorrem para que a *vida do homo sapiens* se erija como uma *existência humana* que se desenvolve em meio a um *mundo durável*. Um mundo que, para além de qualquer valor instrumental, tem a potencialidade de se erigir como um palco para a ação. É, pois, na tensão e na complementariedade entre as dimensões tem-

---

<sup>2</sup> Uma hipótese que encontra respaldo nas palavras finais do Prólogo de *A condição humana*, no qual Arendt assevera: “Não discuto esse mundo moderno, que constitui o pano de fundo da redação deste livro. Limite-me, por um lado, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais que provêm da condição humana e são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mudar a própria condição humana” (Arendt, 2011, p. 7; grifo nosso).

porais da experiência do *animal laborans*, do *homo faber* e do *zoon politikon* que se equilibraria a frágil possibilidade de que a política venha a se constituir como uma resposta digna à pluralidade como condição da vida comum e, assim, contrapor-se às tentações totalitárias.

Ora, sejam quais forem as virtudes – ou os problemas – da leitura que Ricoeur faz de *A condição humana*, é inegável que, ao deslocar a centralidade das metáforas espaciais (domínio público, espaço privado, palco para a ação...) para privilegiar a análise da especificidade das *experiências temporais* de cada uma das atividades humanas fundamentais, o filósofo francês abre um campo interpretativo potencialmente fecundo e pouco explorado por aqueles que estudam o pensamento de Arendt. Não se trata de nele vislumbrar uma ontologia do tempo – diferentemente de Agostinho, ela jamais se pergunta “o que é o tempo?” – ou uma fenomenologia da consciência íntima da experiência temporal, como em alguma medida o faz o próprio Ricoeur em *Tempo e narrativa*. O que sua obra nos oferece – e em especial toda a primeira parte de *A condição humana* – é uma análise elucidativa das dimensões temporais da existência humana tal como estas se manifestam no trabalho de seus corpos, na capacidade dos homens para edificar um mundo durável, na permanência dos princípios que inspiram suas ações e em sua capacidade de, por meio da política, romper com a reprodução do passado e iniciar algo novo, salvando o mundo da ruína inevitável que a passagem do tempo lhe infligiria. Não é, pois, para a consciência subjetiva de um tempo que passa e nos escapa que se voltam as reflexões de Arendt. Seu foco é, antes, a variedade de experiências existenciais de um ser temporal que, enquanto vivente, participa do ciclo sempiterno e, enquanto pessoa singular, constrói, habita e renova um mundo comum. Trata-se, assim, de pensar a experiência humana do viver-juntos-uns-aos-outros sob o horizonte do tempo.

É, pois, a partir dessa perspectiva interpretativa d'*A condição humana* que gostaria de tecer algumas reflexões que vinculam as

diferentes experiências temporais da *vita activa* aos desafios da educação em um mundo que permanece, mais de setenta anos depois da derrocada do regime nazista, ameaçado pela tentação totalitária. A hipótese que guia este breve exercício de pensamento é a de que a essência da atividade educativa – o fato de que o mundo recebe o influxo contínuo de seres *novos* que nele devem ser iniciados – implica uma profunda *responsabilidade política* em relação à sua durabilidade. Trata-se de uma proposição que, à primeira vista, pode soar polêmica – eventualmente herética para alguns –, dada a convicção de Arendt acerca da necessária distinção entre a ação política e a atividade educativa<sup>3</sup>

Ocorre que essa cisão – decorrente da assimetria entre as responsabilidades daqueles que educam e dos que são educados e da rejeição a qualquer sorte de manipulação que vise substituir a ação política por um controle intergeracional – não esgota o problema das complexas relações entre política e educação no pensamento de Arendt. Seu equacionamento exige bem mais do que a mera evocação emblemática de uma ou duas passagens de seu texto sobre a crise da educação. A esse respeito vale lembrar que, já na abertura desse mesmo ensaio, Arendt nos alerta para o fato de que a crise da educação é *um problema político de primeira grandeza*, ressaltando, por exemplo, que o princípio da igualdade, firmemente ancorado no *temperamento político* norte-americano, impactou significativamente as relações educativas naquele país (Arendt, 1996). Como, pois, conciliar esse aparente paradoxo que caracterizaria a visão arendtiana das relações entre política e educação? Seria possível pensar a *responsabilidade política* da educação em face do mundo comum sem ceder à tentação da instrumentalização política da educação?

Creio que um primeiro passo no sentido da elucidação desse problema seria um esforço a fim de distinguir, em seu pensamento,

---

<sup>3</sup> Esse problema foi objeto de uma análise detida no artigo “Política e educação em Hannah Arendt: distinções, relações e tensões” (Carvalho, 2014).

aquilo que diz respeito à natureza do processo de transmissão intergeracional de um legado de realizações materiais e simbólicas (as *relações educativas*) e o que diz respeito ao tipo de atitude que uma sociedade ou comunidade cultural cultiva em face dos recém-chegados e do destino histórico de seu legado cultural (sua *responsabilidade política* no âmbito educacional).

Ora, as *relações educativas* dizem respeito a uma modalidade bastante específica de convívio: aquele que se desenvolve entre os que são mais velhos no mundo (e, por essa razão, assumem a responsabilidade coletiva por sua transmissão) e os que nele são os *recém-chegados*, cujos processos de progressiva familiarização, fruição e responsabilização pelo mundo são a razão de ser da educação. É precisamente em função dessa diferença em relação à responsabilidade que assumem pelo mundo – e em função da necessária proteção a esses recém-chegados – que as relações educativas são classificadas por Arendt como assimétricas e pré-políticas. Já a *responsabilidade política* pela educação diz respeito a um outro conjunto de problemas, ligado às decisões acerca das formas e conteúdos por meio dos quais uma comunidade cultural acolhe seus recém-chegados e a eles lega uma herança simbólica dotada de valor funcional, mas também de significado existencial e político. Nesse âmbito o que está em jogo não são as relações que se estabelecem entre gerações que convivem em um mundo comum, mas antes as escolhas que uma geração faz em relação aos modos pelos quais ela deverá iniciar aqueles que são novos no mundo – a geração de recém-chegados – em aspectos específicos de um legado simbólico ao qual ela atribui valor e significado.

Um claro exemplo desse tipo de responsabilidade política que se assume na educação dos mais novos são as opções curriculares que todas as sociedades dotadas de um sistema público de educação são levadas a fazer. Tais opções, para além de qualquer condicionante pragmático, sempre representam o esforço de uma geração para salvar da ruína do tempo certas formas específicas de saber (como as ciências ou a filosofia), certas linguagens (como a

literatura ou o cinema) ou certas práticas que marcam uma sociedade (como princípios éticos ou políticos aos quais ela atribui louvor ou censura). As escolhas curriculares expressam, pois, a adoção de uma multiplicidade valores e pressupostos; alguns externos à escola (como demandas sociais, interesses econômicos, princípios políticos) e outros diretamente vinculados à cultura escolar (como tradições disciplinares, práticas pedagógicas etc.). Nesse sentido, é evidente que não há uma escolha curricular – seja em termos amplos, como no caso de uma política pública, seja em termos mais restritos, como na seleção de um livro didático ou de uma abordagem disciplinar – que não implique uma maior ou menor responsabilidade política em relação aos recém-chegados (Carvalho, 2017).

Tomemos, a título de exemplo dessa responsabilidade política, uma mudança recente e significativa nas diretrizes curriculares nacionais: a inclusão da história e da cultura afro-brasileira nos programas de ensino básico.<sup>4</sup> Seja qual for a apreciação que se faça dessa iniciativa ou da forma pela qual tem sido operacionalizada, é inegável que se trata de uma ruptura com o legado eurocêntrico que dominava as orientações curriculares até então vigentes na escola brasileira. Como medida legal, ela é o resultado de uma luta política – travada no espaço público – cujos objetivos são o reconhecimento e a valorização, no currículo da escola básica, da história e das culturas dos povos africanos e afro-brasileiros. Nesse sentido, essa, como qualquer outra diretriz curricular, expressa uma responsabilidade política que toda e qualquer comunidade deve assumir em face de um mundo problemático<sup>5</sup> e sempre rente à destruição. Representa ainda um certo olhar para o passado, condicionado pelos problemas e aspirações do presente e voltado para o futuro, na medida em que se dirige aos recém-chegados que

---

<sup>4</sup> Trata-se da Lei nº 10.639/2003, posteriormente alterada pela Lei nº 11.645/2008.

<sup>5</sup> A expressão é do próprio Ricœur (1991b), referindo-se à ausência de referenciais seguros acerca do sentido, procedimentos e escolhas educacionais.

nele sucederão aqueles que os educam. Trata-se, pois, de um vínculo com a dimensão temporal do mundo que se tece a partir de uma transmissão cultural.

A educação constitui, nesse sentido, uma forma de cuidado com o mundo. Ela expressa uma maneira pela qual os homens se esforçam por imprimir durabilidade às obras, linguagens, formas de compreensão, princípios políticos e acontecimentos memoráveis aos quais atribuem valor e significado. Ao tomar certos aspectos de uma forma de vida (*bios*) como objeto de uma transmissão educacional – seja informalmente, por meio da impregnação cultural ou de uma forma deliberada, como a escolarização – uma comunidade cultural, a educação atualiza seu compromisso tanto com o legado que recebeu do passado como com suas expectativas em relação ao futuro.

A educação é, pois, uma das mais importantes formas de zelar pela continuidade de um mundo. Uma continuidade que não se confunde com a manutenção do *status quo* (que o levaria à ruína), mas que se volta para criação das condições de possibilidade de um vínculo temporal entre o passado e o futuro, fazendo do mundo presente um palco relativamente estável e capaz de abrigar a ação política que o renova, imprimindo-lhe rumos inesperados. Como destaca Marc Le Ny (2013, p. 39):

[...] é precisamente porque os homens são capazes de agir que eles se expõem a uma trama temporal caótica; é precisamente porque o mundo é incessantemente transformado por acontecimentos repentinos, irreversíveis e imprevisíveis que sua durabilidade constitui uma tarefa política primordial.

A responsabilidade política da educação reside, pois, nesse duplo compromisso: por um lado, cabe-lhe zelar pela durabilidade do artifício humano; por outro, assumir a *natalidade* (como decorrência do fato de que *novos seres humanos* chegam constantemente ao mundo e nele são capazes de empreender algo novo e inesperado) como sua razão de ser. Ora, nem a durabilidade do mundo

nem a natalidade podem ser compreendidos senão por referência às diferentes experiências temporais que estruturam a existência humana em suas diversas dimensões, que vão do pertencimento a um ciclo vital recorrente à inserção em um mundo durável, mas permanentemente sujeito a rupturas decorrentes de capacidade humana de iniciar algo novo.

### **As temporalidades da *vita activa***

É significativo – sobretudo para a perspectiva adotada nestas reflexões – que Arendt termine o primeiro capítulo de *A condição humana* com uma breve, mas profunda reflexão acerca do tempo e da mortalidade como elementos centrais da condição humana. E, embora ela o faça evocando a concepção grega sobre o lugar dos homens – *os mortais* – em um cosmos imortal, suas observações transcendem largamente uma informação histórica e apresentam, a despeito de sua especificidade concreta, uma experiência temporal com a qual tradição do pensamento ocidental irá tecer um longo, e muitas vezes conflituoso, diálogo:

Inserida em um cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana. Os homens são “os mortais”: as únicas coisas mortais que existem, porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação. A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento, que, por assim dizer, trespassa o movimento circular da vida biológica. É isto mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico. (Arendt, 2011, p 24)

A *mortalidade* como condição humana deriva, pois, do fato de que, além de viventes inseridos na continuidade incessante do ciclo vital (*zoé*), os homens são também dotados de uma *existência* (*biós*) que transcorre em um mundo comum. Uma existência cujo caráter singular – expresso pela *natalidade* como surgimento de

um *novo alguém* no mundo – rompe com a temporalidade circular do domínio da vida e cria uma modalidade de experiência temporal que lhe é específica: de caráter linear, marcada pela finitude e passível de ser narrada como uma história de vida (*story*) singular. Mas, porque se sabem dotados dessa trágica condição mortal, os homens aspiram à imortalidade, concebida como uma glória imorredoura, eventualmente atribuída às suas obras, mas, sobretudo, à grandeza de seus atos e palavras. Não se trata, contudo, da mesma sorte de imortalidade de que gozam os deuses; tampouco da eternidade do movimento cósmico em que se inserem.

A imortalidade humana – igualmente diferente da eternidade da alma almejada pelo pensamento cristão – é uma permanência terrena, de caráter mundano. Ela depende, em primeiro lugar, da capacidade humana de edificar um mundo que transcenda a vida individual de cada um que nele adentra pelo nascimento e que dele parte ao morrer; um mundo capaz de se transformar em um *lar imortal para seres mortais*. Mas esse lar imortal, além de conferir durabilidade às obras humanas, deve se constituir como o abrigo de uma memória pública capaz de perpetuar – pela lembrança reificada em narrativas, monumentos, obras – feitos e palavras que, por sua grandeza, transcendem a fugacidade das vidas individuais que os realizaram e as proferiram. Assim, a experiência temporal da imortalidade depende tanto da capacidade humana de agir como da existência de um mundo capaz de recordar feitos e palavras memoráveis; de cultivar a grandeza do passado como um legado que se faz presente. Ela depende, pois, da temporalidade histórica de homens que edificam um mundo e nele habitam e agem.

A busca pela imortalidade se vincula, assim, de forma direta à *vita activa* em todas as suas dimensões e a cada uma delas imprime uma experiência temporal específica. Na mais primária dessas dimensões – a vital – essa experiência é marcada pelo ritmo cíclico comum a qualquer organismo constantemente sujeito a necessidades que, uma vez satisfeitas, voltam a se manifestar (como o so-

no, a fome etc.). A temporalidade da vida – assim como a da atividade do trabalho (*labor*) a ela vinculada – é, pois, despojada de rupturas e de acontecimentos, tomando a forma de um tempo vazio, caracterizado pela repetição de ciclos e ritmos biológicos aos quais os homens se encontram presos pela necessidade.

Tal como os frutos da vida, os produtos do trabalho, a despeito de sua tangibilidade, não possuem durabilidade. Seu destino é serem consumidos em prol do próprio ciclo vital que integram, sem deixar marcas de sua existência (como o pão que devoramos todas as manhãs e que se funde ao nosso organismo até se misturar ao ciclo vital que lhe deu origem). Assim, despojados de estabilidade própria, os frutos de trabalho aparecem e desaparecem no sempiterno e anônimo ciclo de produção e consumo que caracteriza a vida e o trabalho voltado para sua manutenção. É precisamente nessa característica temporal que eles diferem dos objetos de uso – e ainda mais radicalmente dos objetos de arte – resultantes da atividade de fabricação (*work*).

Fica claro, pois, que embora Arendt recorra a justificativas relativas ao uso de cada um desses termos – *labor* e *work* – na maior parte das línguas europeias, o sentido de sua *inusitada distinção* reside fundamentalmente na experiência temporal vinculada a cada uma dessas atividades. Ora, se tanto a preparação do pão como a construção de uma casa são atividades humanas impregnadas de cultura, o que as distingue é o fato de que enquanto a primeira se destina ao consumo imediato, a segunda pode acompanhar a sucessão de várias gerações, servindo de abrigo estável ao longo do tempo, como o próprio mundo. Se o caráter cíclico da vida determina a recorrência sem fim da atividade do trabalho, a fabricação de objetos de uso é dotada de uma outra temporalidade, marcada pela linearidade que implica tanto um início como um fim (na dupla acepção de um término e de uma finalidade). Se a primeira se destina ao consumo imediato, a segunda tem a pretensão da durabilidade dos objetos de uso ou de fruição (como os objetos de arte). A durabilidade é, pois, a característica temporal

da obra. Por essa razão, a obra, embora possa se desgastar, resiste a seu reiterado uso ao longo do tempo, enquanto o produto do trabalho visa seu consumo mais ou menos imediato.

Ora, é precisamente a durabilidade das obras humanas que permite a edificação de um mundo cuja existência temporal transcende à de seus edificadores. E, por essa razão, o mundo, concebido como o conjunto das produções humanas artificiais e duráveis, empresta estabilidade e objetividade à existência humana, inelutavelmente marcada pela efemeridade da vida e pela mutabilidade das condições políticas em que está sempre inserida. É, pois, o mundo que garante “*a estabilidade e a solidez necessárias para abrigar a criatura mortal e instável que é o homem*” (Arendt, 2011, p. 119); para que ele possa se desvelar em sua unicidade e empreender ações que o caracterizam como um ser capaz de iniciar algo novo. E, nesse sentido, a obra que edifica um mundo é a condição de possibilidade de uma *existência humana*. Isso porque é por seu intermédio que homens superam a condição estritamente biológica e cíclica da satisfação de suas as necessidades vitais para tecerem uma *existência* em meio às condições históricas e culturais sob as quais vieram a um mundo cujo significado não pode ser reduzido a uma mera instrumentalidade visando à perpetuação da vida:

O mundo de coisas feito pelo homem, o artifício humano construído pelo *homo faber*, torna-se um lar para os homens mortais, cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento de permanente mudança de suas vidas e ações, apenas na medida em que transcende a mera *funcionalidade* das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso. (Arendt, 2011, p. 246)

Assim, mesmo que o *homo faber* – o fabricante de obras – se guie pela lógica utilitária dos meios e fins, o mundo que resulta de sua atividade a ultrapassa. Ele não se limita a um conjunto de objetos úteis; de meros instrumentos a sofisticar a produção da subsistência, como se houvesse entre *vida* e *mundo* uma relação de

mera continuidade. Na qualidade de um legado simultaneamente material e simbólico, o mundo oferece uma nova dimensão – existencial e temporal – à condição humana e, por isso, implica uma ruptura. O mundo é, em si, um dos “milagres” que os homens, por serem eles próprios um *initium*, foram capazes a realizar. Edificar um mundo implica, pois, fabricar um ambiente artificial povoado de objetos de uso, mas também criar linguagens, instituições e objetos cujo significado simbólico ultrapassa largamente qualquer funcionalidade ou utilidade que possam ter em determinado contexto de uso ou consumo.

Os objetos de arte – que assim se caracterizam precisamente porque são retirados de seu uso cotidiano para serem apreciados e resguardados do desgaste que o tempo e o uso lhe infligiriam (como o manto Tupinambá exposto em um museu, ou um cachimbo que já não mais é um cachimbo...) – são o exemplo mais frisante desse esforço humano no sentido de imprimir uma durabilidade excepcional a algumas de suas criações a ponto de nelas materializar anelo humano pela imortalidade:

Dada sua excepcional permanência, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis; sua durabilidade permanece quase inalcançada pelo efeito corrosivo dos processos naturais, uma vez que não estão sujeitas ao uso por criaturas vivas, um uso que, na verdade, longe de realizar sua finalidade inerente – como a finalidade de uma cadeira é realizada quando alguém se senta nela –, só pode destruí-la [...]. Em nenhuma outra parte, a mera durabilidade do mundo feito pelo homem aparece com tal pureza e claridade; em nenhuma outra parte, portanto, esse mundo-coisa se revela tão espetacularmente como a morada não mortal para seres mortais. É como se a estabilidade mundana se tornasse transparente na permanência da arte, de sorte que certo pressentimento de imortalidade – não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal alcançado por mãos mortais – tornou-se tangivelmente presente para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, falar e ser lido. (Arendt, 2011, p. 209)

Em seu ensaio sobre a crise da cultura, Arendt (1996) destaca que o caráter cultural – ou artístico – de um objeto se vincula pre-

cisamente à durabilidade de sua presença no mundo; à sua capacidade de desafiar a temporalidade da vida (que exige que as coisas pereçam em seu ciclo de consumo e regeneração) e contrapor-se à lógica instrumental (para a qual o valor do objeto reside em seu uso que, por sua vez, resulta em desgaste). Ora, obras de arte – assim como outras modalidades de criações do espírito e das mãos humanas, como teorias científicas, obras filosóficas, instituições e práticas sociais – podem, também elas, resistir ao efeito corrosivo dos processos naturais a despeito de sua parca ou nula utilidade imediata para o processo vital. (É claro que sempre podemos atribuir um valor instrumental à leitura de Platão ou de um poema, mas não seria esse precisamente o sinal mais claro da destruição do mundo em favor da vida?) Sua permanência torna-se, assim, um elemento de vínculo temporal entre gerações que se sucedem em um mesmo mundo que “[t]ranscende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, que preexistia à nossa chegada e sobre-viverá à nossa breve permanência nele” (Arendt, 2011, p. 68).

Ora, o caráter temporalmente transcendente do mundo implica a transmissão intergeracional de bens duráveis e úteis; de técnicas e práticas sociais, mas também de empreendimentos intelectuais, crenças, princípios dotados de um significado existencial e político e não meramente de uma funcionalidade pragmática. E aqui reside um dos elementos centrais da responsabilidade política vinculada à educação. O acolhimento dos novos – os recém-chegados – em um mundo preexistente pressupõe sempre um duplo e paradoxal compromisso por parte do educador. Por um lado, é preciso zelar pela durabilidade desse mundo comum de heranças materiais e simbólicas no qual ele os acolhe e inicia. Por outro, cabe-lhe cuidar para que os que são novos no mundo possam vir a se inteirar dessa herança pública, apreciá-la, fruí-la e renová-la. É essa iniciação numa herança comum – de saberes, práticas, conhecimentos, costumes, princípios, enfim, de *obras dotadas de durabilidade* às quais uma comunidade cultural atribui grandeza, valor, mérito ou significado público – que constitui o objeto precípua da atividade edu-

cativa. Por isso, é só ao fazer dessa herança simbólica comum sua *própria herança* que cada novo *alguém* se constitui simultaneamente como um ser pertencente a um mundo comum e um *sujeito* que, ao nele se hospedar, é capaz de, a partir de seus atos e palavras, lhe imprimir uma nova configuração. Como bem resume Arendt (1996, p. 247):

A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fossem a renovação e a vinda dos novos e dos jovens. A educação é também onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não as expulsar de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevisita para nós, preparando-as, em vez disso, com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum.

Note-se que tanto o amor ao mundo quanto o amor às crianças a que se refere Arendt não devem ser compreendidos como sentimentos pessoais ou íntimos. Eles são, antes, “uma espécie de disposição e de prazer em partilhar discursivamente os acontecimentos mundanos que, ao contrário da compreensão romântica do amor e do amor fraternal, não nos remete a nós mesmos, à nossa intimidade e nem nos amalgama coletivamente” (Aguiar, 2011, p. 138). Não se trata, pois, de uma afecção subjetiva, mas de um modo de se relacionar com esse espaço situado *entre-os-homens*, que é o mundo comum. Ambos são, portanto, formas complementares de realização da *philia*, uma espécie de amizade – ou de disposição para com o outro – concebida não como escolha íntima, mas como forma de partilha e pertencimento ao mundo, sempre mediada pela palavra, artifício propriamente humano que confere sentido aos objetos de uma cultura e às experiências que eles nos proporcionam:

Pois o mundo não é humano simplesmente por ter sido feito por seres humanos, e nem se torna humano porque a voz humana nele ressoa. Ele

se humaniza apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que elas possam nos instigar e estimular, elas só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros [...]. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar, e no curso da fala aprendemos a ser humanos. (Arendt, 1997, p. 31)

Daí a importância, para a educação, de um compromisso tanto em relação ao cuidado para com as coisas do mundo – que nos chegam dos vastos domínios do passado –, quanto para com aqueles que nele aportam e formam uma nova geração de companheiros do mundo; tanto do *amor mundi* quanto da *philia* como princípios que presidem o intercâmbio entre as gerações responsável pela durabilidade do mundo. O amor ao mundo nos faculta fruir de uma herança de realizações sem a pretensão de possuí-la como um bem privado, enquanto a disposição amical nos possibilita compartilhar discursivamente os objetos materiais e simbólicos do mundo comum com os mais novos, sem a pretensão de formatar seus destinos futuros. Ao familiarizar os jovens com realizações simbólicas de um mundo comum, a formação escolar lhes confere a possibilidade de se libertarem das tiranias do presente e se inscreverem como uma nova geração, num fluxo temporal que comporta tanto continuidade quanto ruptura. E é exatamente em benefício daquilo que é novo e revolucionário em cada criança e em cada geração que a educação deve se comprometer com a durabilidade e a conservação do mundo, não preservando o *status quo* de uma ordem política e econômica, mas cuidando para que a ruína do tempo não se abata sobre os acontecimentos, os personagens, os saberes e as práticas que escolhemos imortalizar pelo seu ensino. É esse legado simbólico que nos chega do passado que permite, a um só tempo, que cada jovem se constitua como um ser singular na pluralidade do mundo e nele possa fazer eclodir algo de novo, de inesperado ou mesmo de revolucionário.

Assim, o sentido do ato educativo guarda, em si, a tensão entre duas temporalidades antagônicas e complementares: a do mundo

público, que reclama a durabilidade, e a temporalidade inaugural da ação, que consiste em começar algo novo; a instaurar algo que, sem a intervenção da ação humana, não existiria. A temporalidade da ação é, pois, a do acontecimento que eclode rompendo com o processo de repetição ou recapitulação do passado, fazendo emergir o até então inusitado, o imprevisível. Ela instaura, na linearidade duradoura da temporalidade do mundo, a possibilidade do descontínuo.

Reconhecer a presença dessa tensão na atividade educativa não implica em concebê-la como sendo equiparável à ação. Na verdade, a educação ocupa um lugar ambíguo na *vita activa*. Não se trata da *fabricação* de pessoas ou cidadãos (por mais que essa seja a esperança de uma pletera de discursos pedagógicos) porque o objeto da educação não é uma matéria passível de receber uma forma final pré-concebida, como a madeira cujo processo controlado de fabricação dela faz uma cadeira ou uma mesa segundo um modelo pré-concebido. O objeto da educação, ao contrário, é sempre um sujeito; um *alguém* que não só é novo no mundo, mas que guarda em si a potencialidade de começar; que é, pois, em si mesmo um *initium*<sup>6</sup>. Mas esse *novo alguém* ainda não é plenamente um *ser-do-mundo*; ainda carece de uma familiarização com suas linguagens, princípios, práticas. É alguém que precisa ser iniciado na trama da temporalidade compartilhada de uma época e em seu modo de vida. E essa iniciação requer um tempo e um espaço de proteção, de livre desenvolvimento, em suma requer o que os gregos chamavam de *skholé*: um tempo e espaço liberado das necessidades da vida, mas também das responsabilidades do envolvimento na *polis*; no espaço público e comum no qual os homens agem.

---

<sup>6</sup> “Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política.” (Arendt, 2011, p. 219-220)

A educação não é, pois, só um espaço intermediário. Ela é também um tempo intermediário. Um tempo que se desenrola entre o fato bruto da natalidade – ou seja, da constatação de que *alguém novo* veio ao mundo e nele aparece, com seu rosto singular como signo da unicidade de sua pessoa – e a atribuição a esse alguém de uma responsabilidade pessoal plena pelos seus atos e da responsabilidade política pelo curso do mundo. O processo educativo cessa, pois, com a assunção de que esse alguém que era novo no mundo já nele se inscreve integralmente e se encontra livre para agir. Porque ser livre e agir são uma única e mesma coisa e se manifestam *em ato*; nos feitos e palavras de um agente que se situa em um contexto mundano singular e em um tempo único e presente. O agente desvela *quem* ele é, portanto, no instante fugaz do ato, que sempre ocorre como *interação* e *interlocação* em uma teia de relações que se situa em um *presente compartilhado*.

A disposição para o agir exige, pois, uma abertura para o presente. Requer ainda a coragem necessária para deixar o espaço privado – com seu tempo familiar, conhecido e cotidiano – a fim de enfrentar o espaço público e a experiência temporal da ação, marcada pela imprevisibilidade e pela irreversibilidade. Uma experiência temporal cuja eclosão não resulta de uma causalidade radicada no passado e que tampouco pode ser justificada inteiramente por seus pretensos efeitos futuros, como se ela fosse apenas um meio para um fim que lhe é exterior. A ação, diferentemente da fabricação, encontra seu sentido no próprio ato presente, na medida em que este é capaz de afirmar – em atos e palavras que se manifestam na fugacidade do aqui e agora – os princípios em nome dos quais o agente atua. A luta pela igualdade, por exemplo, se trava por ações que a afirmem no presente e não por estratégias que a postergam para um futuro cuja realização poderia supostamente exigir a negação presente da igualdade<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Nisto reside o cerne da discordância de Arendt com a visão instrumental da política que concebe, por exemplo, a ditadura do proletariado como um *meio* para alcançar uma liberdade futura.

O tempo da ação não é, pois, o da permanência e da durabilidade, como no caso da obra. Ele não deixa para a posteridade um objeto tangível, embora possa inspirar uma biografia enquanto narrativa da radical singularidade de um alguém inscrito em um mundo comum. Mas essa será sempre a biografia de um ser finito, ainda que em luta pela imortalidade. Uma imortalidade que talvez só lhe seja facultada na medida em que assuma a precariedade temporal de sua existência fugaz em um mundo durável. Mas não residiria precisamente nessa assunção a potencial grandeza de cada ser humano em sua luta legítima pela ambição da imortalidade de uma biografia singular que lhe foi conferida pelo simples dom da natalidade?

### **Considerações finais**

A crise geral que acometeu o mundo moderno, alerta Arendt (1996), abrange vários aspectos da existência e da condição humana. No domínio das atividades educativas – e de sua responsabilidade política pela conservação e durabilidade do mundo – ela se manifesta como uma desorientação no que concerne à nossa relação com o passado e com sua transmissão às novas gerações, em grande medida como resultado do impacto, neste campo específico, da ruptura da tradição. Em seu ensaio sobre a crise da auto-ridade, Arendt ressalta um aspecto desse impacto cujos efeitos no problema que aqui examinamos não pode ser subestimado:

Com a perda da tradição perdemos o fio que nos guiou com segurança pelos vastos domínios do passado, mas esse fio foi também o grilhão que encadeou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado. [...]. Mas não se pode negar que, sem uma ancoragem segura da tradição, [...] toda a dimensão do passado fica exposta ao perigo. Estamos ameaçados pelo esquecimento e, um tal ouvido – além dos conteúdos que se poderiam perder – significaria que, humanamente falando, nós nos privaríamos de uma dimensão, a dimensão da profundidade na existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade só pode ser alcançada pelo homem por meio da recordação. (Arendt, 1996, p. 94-95)

Ora, se concebida como iniciação a um mundo comum – e não meramente como um investimento pessoal em capacidades e competências individuais – a formação educacional é inseparável da compreensão que um sujeito faz de sua inserção num fluxo temporal que se estende tanto em direção ao futuro quanto ao passado, ambos em diálogo com o presente. Negar aos recém-chegados o direito a se inteirar desse legado de experiências simbólicas que nos chega dos vastos domínios do passado equivale a abandoná-los a seus próprios recursos e condená-los à tirania das demandas de conformação à ordem do presente e aos reclamos do ciclo vital. Ao contrário, vislumbrá-la como uma oportunidade de diálogo com objetos da cultura – e com o contexto histórico em que eles se constituem como tais e são preservados para compor um legado simbólico potencialmente comum –, a formação escolar ganha um *sentido* que ultrapassa qualquer eventual finalidade pragmática que seus conteúdos possam conter. A essência do humanismo, nos recorda Arendt, é a *cultura animi*: o cultivo desinteressado do espírito e do gosto; da capacidade de fruir, apreciar e julgar as instituições e obras que integram nosso mundo comum. É, pois, no cultivo e na apreciação desse legado de experiências simbólicas que se materializa a responsabilidade política de uma educação identificada com a resistência à tentação totalitária em suas formas contemporâneas.

## Referências

AGUIAR, O. A amizade como *amor mundi* em Hannah Arendt. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, v. 19, n. 28, dez. 2010, p. 131-144.

ARENDRT, Hannah. *Between the past and the future*. New York: Penguin, 1996.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

CARVALHO, José Sérgio Fonseca. Política e educação em Hannah Arendt: distinções, relações e tensões. *Educ. Soc.* Campinas, v. 35, n. 128, jul.-set. 2014, p. 629-996.

CARVALHO, José Sérgio Fonseca. *Educação: uma herança sem testamento – Diálogos com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2017.

LE NY, Marc. *Hannah Arendt: le temps politique des hommes*. Paris: ÉHarmattan, 2013.

LEBRUN, G. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

RICCEUR, Paul. Préface à *Condition de l'homme moderne*. In: RICCEUR, Paul. *Lectures 1: autour du politique*. Paris: du Seuil, 1991a.

RICCEUR, Paul. De la philosophie au politique. In: RICCEUR, Paul. *Lectures 1: autour du politique*. Paris: du Seuil, 1991b.

Artigo recebido em 2/05/2018, aprovado em 16/05/2018

**HANNAH ARENDT:  
UMA NARRADORA ENTRE O PASSADO E O FUTURO**

**[HANNAH ARENDT:  
A STORYTELLER BETWEEN PAST AND FUTURE]**

**Carlos Eduardo Gomes Nascimento**

Mestrando na Universidade Federal da Bahia

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n47ID13924>

Natal, v. 25, n. 48  
Set.-Dez. 2018, p. 281-306

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Este ensaio apresenta o enlace entre o pensamento de Hannah Arendt e o ato de narrar. A obra de Arendt traz uma experiência narrativa ao dialogar intensamente com a literatura criando novas possibilidades de se relacionar com o passado. Ao narrar experiências humanas em acontecimentos sucedidos na história, Arendt buscou compreender como gerações do passado pensaram e agiram publicamente no mundo comum. Entre o passado e o futuro, rompeu-se o fio da tradição que seleciona e nomeia as experiências a ser transmitidas de uma geração mais velha para uma geração mais nova. Porém, mesmo ante à lacuna entre o passado e futuro, a narrativa de Arendt encontra “tesouros” no passado, histórias que se constituem enquanto um legado de experiências de um mundo comum às futuras gerações. Compreender as experiências humanas no passado, através das histórias, possibilita à singularidade das novas gerações deitar raízes no mundo comum.

**Palavras-chave:** Tradição; Narrativas; Hannah Arendt.

**Abstract:** This essay presents the link between the thought of Hannah Arendt and the act of narrating. Arendt's work brings a narrative experience by talking intensively with literature creating new possibilities of relating to the past. In relating human experiences to events in History, Arendt sought to understand how generations of the past had thought and acted publicly in the common world. Between past and future it has been broken the thread of the tradition. The tradition has that selects and names the experiences to be transmitted from an older generation to a younger generation. But even in the gap between past and future, Arendt's narrative finds “treasures” in the past, stories that constitute a legacy of experiences of a world common to future generations. Understanding human experiences in the past through stories, enables the uniqueness of the new generations to take root in the common world.

**Keywords:** Tradition; Narratives; Hannah Arendt.

## 1. O mergulho no passado

A escritora dinamarquesa Karen Blixen, no conto “O mergulhador”, narra a estória da vida do jovem Saufe, que construiu um par de asas para se comunicar com os anjos e compreender os mistérios da existência humana e do divino. Enganado pelas pessoas da sua cidade, triste e desencantado, o jovem a abandona. Muitos anos depois, outro jovem, poeta, aspirante na arte de contar de estórias, viaja a uma aldeia de pecadores de pérolas. Na aldeia, encontra um pescador que a cada mergulho trazia as melhores pérolas. O jovem poeta, a fim de se aproximar do pescador, esquadrinha na memória a estória de Saufe e a conta para ele. A narrativa despertou no pescador memórias que o fizeram lembrar segredos profundos: ele fora o próprio Saufe. O outrora jovem de coração puro Saufe, ao se tornar um pescador de pérolas, parece ter se aproximado dos anjos, para colher os tesouros divinos que gerações mortais cristalizaram na memória.

Nessa estória, Blixen (1986, p. 47) conta que: “As pérolas são feitas de mistérios e aventura; se você acompanhar a trajetória de uma única pérola isso lhe dará material para uma centena de histórias. As pérolas são como contos do poeta”. O contador de estórias é como um pescador de pérolas que mergulha fundo na profundidade da tradição. O pescador, sem escafandro e de corpo nu, luta contra a força da natureza de um mar bravio, que pode o levar às margens do esquecimento. Ele mergulha para trazer à superfície os tesouros de um mar profundo, os mais vastos sentimentos humanos cristalizados.

A compreensão de um mundo antigo, onde o passado reúne a complexidade de acontecimentos, direciona o olhar dos seres humanos para avaliar e interpretar experiências sucedidas. Esse olhar humano sobre o passado identifica-se com aqueles que agiram e pensaram esse mundo compartilhado. Ao abraçar a tradição, cria-se um sentimento de pertencimento e de vínculo com as gerações que por aqui passaram. Para Arendt (2011, p. 53): “a tradição é o fio condutor através do passado e a cadeia à qual cada nova gera-

ção, intencionalmente ou não, ligava-se em sua compreensão do mundo e em sua própria experiência”.

A essência da tradição está nas experiências que atravessam o tempo, tornando vivas a presença humana no mundo. Hannah Arendt (2016a) buscou compreender as estórias do mundo humano que é compartilhado. Em *A condição humana*, a pensadora expõe:

O mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós. Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao vir e ir das gerações na medida em que aparece em público. (Arendt, 2016a, p. 68)

O mundo, para Arendt (2016a, p. 65), é um artifício humano, fabricado pelas mãos de mulheres e homens, que surge pela ação e pela palavra, os assuntos humanos, isto é, através das realizações no tempo histórico, contados e recontados às novas gerações. Nesse contexto, o mundo comum é, segundo Almeida (2011, p. 26), o palco e o cenário das histórias humanas: “quer abranja as atuações presentes e as do passado, quer diga respeito às realizações culturais ou a nosso modo de compreender e comunicar-nos sobre tudo isso, o mundo é o que temos em comum”.

Ao mergulhar no passado, para compreender essa cadeia que ligou as gerações, Arendt desafia pensar a tradição. Mesmo com os regimes totalitários, no século XX, a “perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente a perda do passado, pois tradição e passado não são a mesma coisa” (Arendt, 2011, p. 130). É necessário mergulhar no passado para não esquecer. Para Arendt (2011, p. 130), o “passado se abre a nós com inesperada novidade e [é como se o passado] nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir”. Aquele que se propõe a mergulhar no seu movimento de descida, na imensidão azul do oceano, pode

encontrar fragmentos de tesouros esquecidos, as narrativas. Neste movimento, a autora encontrou fragmentos que constituem uma contundente influência formativa para a tradição da civilização ocidental.

Esses encontros humanos através do tempo são narrados pela escritora Karen Blixen, que escreveu em uma de suas anedotas do destino: “todas as desgraças podem ser suportadas se você as colocar em uma estória ou narrar uma história a respeito delas” (Blixen *apud* Arendt, 2011, p. 323). Tal pensamento foi uma fonte de inspiração para Hannah Arendt ao longo de sua obra, encontrado na epígrafe do capítulo sobre a ação no livro *A condição humana*, no ensaio “Verdade e política” e no livro *Entre o passado e o futuro*. Segundo complementa Arendt, contar estórias não diz apenas sobre mágoas, mas também sobre sentimentos como a alegria e a felicidade, significativos para os seres humanos quando contados em forma de estórias.

## **2. Hannah Arendt, uma narradora**

A emergência da atividade de pensar é uma preocupação lançada por Hannah Arendt em sua obra. Em *A condição humana*, Arendt (2016a, p. 6) buscou pensar “o que estamos fazendo”, de uma maneira diferente, recobrando experiências outras com o mundo comum contra os riscos instaurados pela ruptura da tradição, que traz consigo o perigo de que o passado se torne inacessível e seja, portanto, totalmente esquecido (Duarte, 2000, p. 122).

Assim, Arendt narra o passado recontando outras estórias, explorando, por exemplo, as revoluções modernas (Francesa e Americana) e seus tesouros perdidos. Nessas estórias encontram-se experiências coletivas e individuais, que afluem em gestos, atos e expressões para se compreender o presente. Conforme expõe Arendt (1993, p. 45):

Desse modo, o pensamento crítico, embora seja uma ocupação solitária, não se separa de todos os outros. Certamente ele ainda se dá no isolamento, mas, pela força da imaginação, torna presente aos outros e,

assim, move-se em um espaço potencialmente público, aberto a todos os lados; em outras palavras, [...]. Pensar como mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita.

Imaginar é uma forma de sair em visita junto aos outros, para afirmar ou recusar a pertença ao mundo comum. Ao imaginar, representa-se acontecimentos sucedidos no mundo, que ocorreram tanto com a própria pessoa, quanto com outras: vivas ou mortas, reais ou não, personagens de estórias. Assim, a ideia de sair em visita é uma metáfora que Arendt (1994, p. 45) utiliza para a imaginação. Quando os seres humanos estão no seu mais recôndito lugar para pensar, a imaginação sai em visita para compreender não apenas outras experiências do mundo presente, mas também das gerações passadas. Celso Lafer (2007, p. 300) observa que: “O ‘sair em visita’ objetiva conversar com distintas perspectivas para considerar e ponderar como diferem da nossa própria perspectiva”. Na construção poética do mundo, a imaginação constitui-se uma das formas para pensar e se relacionar com o passado. Conforme Arendt (2006, p. 53),

Somente a imaginação nos permite ver as coisas em suas perspectivas próprias; só ela coloca a uma certa distância o que está próximo demais sem tendências ou preconceitos; só ela permite superar os abismos que nos separam do que é remoto, para que possamos ver e compreender tudo o que está longe demais como se fosse assunto nosso [...]. Sem esse tipo de imaginação, que na verdade é compreensão, jamais seríamos capazes de nos orientar no mundo. Ela é a única bússola interna que possuímos.

O exercício do imaginar é uma atividade que se relaciona ao compreender, amplifica o significado de reconciliação com um mundo antigo, permeado da pluralidade humana. Imaginar causa estranhamento no cotidiano, transgredindo o que está acomodado e pode inserir um sentido renovador no mundo. Com efeito, a experiência e os afetos, ao serem contados às crianças e aos jovens, possibilitam que exercitem a capacidade de imaginação, funda-

mental ao pensar. A imaginação traz à convivência experiências de gerações passadas para que se possa compreender e pensar o mundo. Assim, imaginar é tão essencial para a singularidade dos novos, quanto na boca e nas páginas de grandes contadores de histórias. Segundo Arendt (2016b, p. 106): “todo pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginação e pensamento”.

No ensaio “Verdade e política”, Arendt argumenta (2011, p. 299): “formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento”. A reflexão sobre a existência do passado, é uma forma de trazê-lo ao presente, para o penetrar com olhos reflexivos e nele redescobrir “tesouros perdidos”, na memória das narrativas transmitidas de geração para geração.

A capacidade do contador de representar as experiências humanas através de narrativa não está atrelada a uma verdade factual, mas cria a possibilidade de compreender e pensar o acontecimento. Os vestígios presentes nas histórias, experiências humanas no mundo, permanecem na memória, marcas da singularidade. Os contadores de histórias rememoram atos e feitos de gerações passadas dando sentido a uma teia de relacionamentos; compõem a memória comum das gerações; tecem como uma teia os fios da tradição com a imaginação ao representar e ampliar a vida no tempo. Evidencia-se, desta maneira, a reponsabilidade das gerações mais velhas ao contar histórias às novas gerações, para que essas também venham a se tornar responsáveis por novos fios no mundo comum.

Acerca deste sentimento, pode-se observar a singular biografia que Arendt escreveu sobre Rahel Varnhagen (1771-1833), ainda na década de 30, momento em que vivia o período de ascensão do nazismo na Alemanha. Ao contar a história de Rahel Varnhagen, Arendt parece antecipar a reflexão sobre como é possível, por meio

do ato de contar uma estória, tornar suportável a existência em um lugar de hostilidade às pessoas de origem judaica. Além de contar a história de Rahel, naqueles tempos sombrios, Arendt também escrevia poesias, conforme observa Odílio Aguiar e Rosiane Mariano (2013, p. 2013): “Sem a poesia, a sobrevivência espiritual da humanidade, a compreensão e a reconciliação com as dores e as atrocidades provenientes dos acontecimentos extremos de violência transcorridos no século XX, ficariam comprometidas”.

O livro *Rahel Varnhagen: A vida de uma judia alemã na época do Romantismo* só alcançou publicação na década de 1950, vinte e cinco anos após Arendt ter fugido do regime nazista. Arendt relata que pretendeu “narrar a história da vida de Rahel como ela própria poderia ter feito” (Arendt, 1994, p. 11). A autora encontrou nas cartas de Rahel o relato da estória de uma pessoa que buscou se expressar para a si mesma e a seus amigos correspondentes, como uma tentativa de se tornar dona do próprio destino.

Nesse livro, Arendt conta a estória de uma mulher judia que viveu numa época que assimilava culturalmente os judeus, no entanto, discriminava aqueles que mantinham suas tradições. Rahel foi assimilada ao se casar com August Varnhagen e batizada com o novo nome Antonie Friederike Varnhagen, porém sempre entrou em conflito consigo mesma. Embora judia assimilada, reconhecer-se enquanto judia, para sua estória de vida, era fundamental na afirmação de sua existência no mundo. Arendt cita uma carta de Rahel: “A coisa que por toda minha vida pareceu-me a maior vergonha, a miséria e o infortúnio mais amargos – ter nascido judia –, desta eu não devo agora por nenhum motivo desejar ter sido privada” (Arendt, 1994, p. 15). Para Arendt, a estória de Rahel tem o sentido de dizer que “o pensar funciona como um tipo esclarecido de magia que pode substituir, evocar e predizer a experiência, o mundo, as pessoas e a sociedade” (Arendt, 1994, p. 19).

Observa-se que Arendt apresenta em alguns escritos, com sutileza, uma percepção própria sobre o ato de contar as experiências sobre o mundo, as pessoas e a sociedade. A autora também apre-

senta um modo particular de perceber a história (*history*: conjunto de eventos do passado, relativos à historiografia), a partir do sentido da estória (*story*). Na obra de Arendt, em parte escrita em inglês, percebe-se que a autora apropria-se da palavra *story* para privilegiar um sentido para seu ato de narrar, através do qual tenta compreender as vastas experiências humanas sobre o mundo. Para Arendt (2011, p. 121):

A história – baseada na suposição manifesta de que, não importa quão acidentais as ações isoladas possam parecer no presente e em sua singularidade, elas conduzem inevitavelmente a uma sequência de eventos que formam uma estória que pode ser expressa através de uma narrativa [...] – tornou-se a grande dimensão na qual os homens se “reconciliam” com a realidade.

Não se trata de mera distinção ortográfica para as palavras estória e história, cuja qualidade desveladora é pertinente refletir, nos escritos de Arendt. No seu ensaio “O conceito de história: antigo e moderno”, Arendt chama à atenção para o ato de contar estórias que vem se perdendo na modernidade. Conforme Arendt (2011, p. 89): “Na época moderna a História emergiu como algo que jamais fora antes. Ela não mais compôs-se dos feitos e sofrimentos dos homens, e não mais contou estórias de eventos que afetaram a vida dos homens”.

A utilização da palavra estória tem a ver com a escrita de Arendt, uma estilística que se propõe, em certa medida, também a contar estórias. Hannah Arendt conta uma estória mesmo quando se aproxima de temas políticos, como as revoluções, organizações do Estado e de direitos, ou temas políticos e filosóficos como a justiça, liberdade e amizade. Segundo Arendt (2016a, p. 238): “A ação só se revela plenamente para o contador da estória [*story-teller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes [...] o contador de estória que percebe e ‘faz’ a estória”.

No artigo “Hannah Arendt’s storytelling”, Elizabeth Young-Buehl (1977, p. 184) diz que Arendt “contava estórias sobre como as pessoas aparecem e se movimentam no mundo, com facilidade ou inquietudes, sobre suas palavras e seus atos”. Arendt, entre a reflexão política e filosófica, foi uma Sherazade do pensamento, que irrompeu a noite totalitária de verdades absolutas para nos contar mil e uma estórias de um mundo humano. Esse olhar de contadora de estórias de Hannah Arendt apresenta-se, por exemplo, quando narra as estórias do “tesouro perdido” em relação às revoluções modernas; às experiências dos conselhos populares; à liberdade prefigurada no encontro de amigos que almejavam um objetivo comum, frente às ruínas do mundo que sobreviveu aos regimes totalitaristas (Arendt, 2011, p. 31).

O exercício do pensamento de Arendt buscou encontrar outras formas de compreender os acontecimentos dos governos totalitários, a perda da autoridade do passado e a tradição fragmentada. Segundo aponta Aguiar (2001), Arendt encontra um modo de pensar que se caracteriza como “narracional” para tentar compreender o mundo, em sua caótica contingência, pois, diante do totalitarismo, nada mais estava em consonância com os conceitos da tradição. Nesse sentido, Arendt tornou-se uma *storyteller* do mundo contemporâneo (Aguiar, 2001, p. 218). A autora tinha habilidade de compreender as experiências humanas, na arte, na literatura, na poesia e todas as outras expressões do pensamento. Sua obra chamava a atenção de que os assuntos humanos, em seus atos e palavras, são frágeis e carecem do narrar para que o exercício do pensamento permaneça presente. Para Aguiar (2001, p. 219):

O pensamento “narracional” é o meio que o pensador encontra para lidar com os eventos quando os cânones da historiografia, da metafísica e do pensamento político perderam a capacidade de iluminar o que está acontecendo. Na ausência de padrões confiáveis, passa-se a invocar as próprias experiências como base de análise. Poderíamos dizer que Arendt desenvolve uma concepção de filosofia como *storytelling*, a habilidade de reter as experiências. Essa abertura do pensamento para experiência é que está na ideia de um “pensar apaixonado”, no qual a vida do espírito

deita suas realizações mais importantes, não se dedicando às questões últimas, metafísicas, como nos antigos, mas no desinteressado prazer de julgar os acontecimentos. Nesse aspecto, o filósofo não está na companhia dos deuses, mas segue um percurso amplamente trilhado pelos historiadores, poetas e narradores.

Representar o passado, narrando as experiências humanas na memória, reconstituídas pela imaginação, possibilita compreender o presente, além de iluminar o passado sob o risco do esquecimento. Nessa vertente, lembra André Duarte (2000, p. 270) que a experiência trazida na obra de Arendt tem implicações poéticas, através do seu modo particular de narrar o passado, em que o narrador de estórias (*storyteller*) possui uma função política (seja ele romancista, seja historiador), provocadora de uma catarse, que libere os seres humanos para a ação e para o juízo.

Arendt criou uma “política da narrativa” (Matos, 2001, p. 91), na qual buscou compreender e narrar as experiências de liberdade e ação. Sua fonte originária de inspiração foram as ideias e princípios democráticos na *pólis* ateniense, “o espaço dos atos livres e das palavras vivas dos homens, capaz de conferir esplendor à vida” (Arendt, 2014, p. 351); na experiência da “coisa pública” dos romanos; na concepção do rigor do pensar, a partir de experiências da filosofia antiga entre Sócrates a Santo Agostinho; nas relações entre o homem e o mundo com o modo narrar estórias nas epopeias homéricas; na tentativa de compreender os reflexos da crise sobre o modo de agir e pensar do homem na modernidade; nas metáforas literárias; assim como nas experiências políticas das revoluções modernas. Conforme lembra Arendt: “embora sua estória tenha um começo e um fim, ela ocorre dentro de um quadro maior, a própria história. E a história é uma estória que tem muitos começos, mas nenhum fim” (Arendt, 2006, p. 50).

Além de desvelar a estranheza do que é demasiado-familiar, o contador de estórias escolhe os caminhos para narrar. Segundo Bruner (2000, p. 185), a construção narrativa da realidade é provocada pelo contador de história inovador, que se torna uma pode-

rosa figura cultural, na condição de que as suas histórias se desprendam dos cânones convencionais da narrativa e nos introduzam a ver o que nunca antes foi notado. Arendt ressalta que com o fim da tradição, uma das formas de encontrar e ressignificar o passado encontra-se nas mãos de contadores de estórias: “o fio da tradição está rompido, temos de descobrir o passado por nós mesmo – isto é, ler seus autores como se ninguém os houvesse jamais lido antes” (Arendt, 2011, p. 256). Ao descobrir os grandes autores na literatura, mesmo sem o auxílio de nenhuma tradição, pode-se reencontrar o passado com as estórias de experiências humanas.

### **3. A tradição e o passado**

O passado tem sempre algo a revelar a cada nova geração imersa no mundo comum. O esforço de pensar o passado surge como um apelo às novas gerações, que se inserem na lacuna entre o passado e o futuro. Essa batalha temporal é a metáfora que Hannah Arendt explora no aforismo de Franz Kafka (1943, p. 33):

Ele tem dois adversários: o primeiro combate-o por trás, da Origem; o outro barra-lhe o caminho para a frente. Ele luta contra os dois. Para dizer a verdade, o primeiro, propulsando-o, ajuda-o contra o outro, e, do mesmo modo, o outro, repelindo-o, ajuda-o contra o primeiro. Mas isto só em teoria. Pois não há só os dois adversários: existe também ele próprio – e quem conhece as próprias intenções? É o seu sonho que num momento inesperado – e deveria ser uma noite, tão escura como nunca houve igual – abandona o campo de batalha, elevado que foi, graças à sua experiência na luta, à condição de juiz dos dois adversários.

A parábola kafkiana representa um permanente conflito no tempo. Segundo Arendt (2011, p. 36), o presente está jogado entre o passado e o futuro. As gerações de seres mortais estão nesse embaite temporal, entre as forças do passado, reveladoras de estórias ainda não esquecidas e a força do futuro, contingente em trajetórias de incertezas. O passado não retém o homem presente em posição de estagnação. A força do passado empurra uma geração para frente, enquanto o futuro, em direção oposta, tem como

potência impelir de volta ao passado. Conforme Arendt (2011, p. 37): “do ponto de vista do homem, que vive sempre no intervalo entre o passado e futuro, o tempo não é contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão; é partido ao meio, no ponto onde ‘Ele’ está”. Essa é a lacuna em que se situa a geração presente, segundo Beatriz Porcel (2012, p. 54):

Arendt acredita que o homem encontra seu lugar próprio ao colocar-se no intervalo entre o passado e o futuro – o próprio pensamento é uma lacuna entre o passado e futuro; e guardar o passado é uma condição do próprio pensamento. O pensamento é colocado em relação com as recordações e a narração: as recordações são um modo de pensar fundamental e retêm a capacidade de narrar para preservar a pequena ilha nascente da liberdade.

Na tensão entre o passado e o futuro, as gerações buscam encontrar e selecionar experiências humanas narráveis, essa transmissão, dada na arte de contar estórias, revela possibilidades de expressar e exercitar o pensamento. Porém, atualmente, com a perda dos fios da tradição, os homens aproximam-se cada vez mais do esquecimento da existência de um mundo comum. Na configuração de um mundo sem raízes e sem certezas, escreve Arendt (2011, p. 131):

Sem a tradição firmemente ancorada – e a perda dessa firmeza ocorreu muitos séculos atrás –, toda a dimensão do passado foi também posta em perigo. Estamos ameaçados de esquecimento, e tal olvido – pondo inteiramente de parte os conteúdos que se poderiam perder – significaria que, humanamente falando, nós teríamos privado de uma dimensão, a dimensão de profundidade na existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação.

Entre o passado e o futuro, as narrativas preservam a memória comum, elemento essencial para o contador de estórias, contra o esquecimento. Neste sentido, a compreensão de quem nós somos não é mais a mesma, ante a perda dos fios da tradição. Ao analisar

esse aspecto, Hannah Arendt evoca as experiências de luta da Resistência Francesa contra o nazismo durante a II Guerra, a partir da poesia de René Char, que escreveu: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (Char *apud* Arendt, 2011, p. 28). O verso de Char conta a estória de homens e mulheres franceses que se insurgiram contra a ocupação nazista, seu sentimento figura como uma fonte para Arendt pensar o que aconteceu com a tradição face ao totalitarismo.

Embora haja acontecimentos inarráveis na história das experiências humanas, ainda assim, algumas pessoas podem conseguir trazer à tona, não por fins estilísticos, mas como marca da sobrevivência, a força humana presente nas narrativas. No livro *É isto o homem?*, Primo Lévi (1988) narra como conseguiu sobreviver às agruras e à violência do campo de concentração em Auschwitz, entre 1944 a 1945. Segundo Lévi (1988, p. 8), após o horror vivido, àquela geração restou apenas a esperança de narrar como uma forma da necessidade, “de contar ‘aos outros’, de tornar ‘os outros’ participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares”.

O primeiro objetivo dos nazistas, lembra Lévi, à chegada dos prisioneiros judeus e outros grupos étnicos ao campo de concentração, era apagar a identidade de cada um. Famílias foram separadas, crianças perderam mães, pais ficaram sem filhos; nomes foram trocados por números gravados no corpo; a proibição da fala, do diálogo, da conversa eram tentativas de anular qualquer resquício de humanidade daqueles cuja morte sem sentido era iminente. Podia-se pensar sobre as lembranças, mas falar sobre elas era correr risco de morte. Escreve Lévi (1988, p. 25):

[...] a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem [...]. Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também o nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para

tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos.

No episódio “O Canto de Ulisses”, Primo Lévi (1988, p. 111) narra que o mais jovem do grupo de trabalhadores forçados do campo de concentração, um rapaz chamado Jean, cujo apelido era Pikolo, se interessava em aprender italiano. Mesmo correndo risco de morte, em uma pequena brecha de tempo entre um serviço e outro, estabeleceu-se entre eles um laço de amizade. Lévi decidiu ensinar italiano ao seu jovem amigo, entre a memória que falhava e reascendia, através de alguns versos de *A divina comédia*, de Dante Alighieri. Lembra Lévi (1988, p. 116):

Cuidado, Pikolo, abre os ouvidos e a mente, eu preciso que compreendas: “Relembrai vossa origem, vossa essência;/ vós não fostes criados para bichos,/ e sim para o valor e a experiência”. É como se eu também ouvisse isso pela primeira vez: como um toque de alvorada, como a voz de Deus. Por um momento, esqueci quem sou e onde estou. Pikolo me pede para repetir esses versos. Como ele é bom: compreendeu que está me ajudando. Ou talvez seja algo mais: talvez (apesar da tradução pobre e do comentário banal e apressado) tenha recebido a mensagem, percebido que se refere a ele também, refere-se a todos os homens que sofrem e, especialmente, a nós: a nós dois, nós que ousamos discutir sobre estas coisas, enquanto levamos nos ombros as alças do rancho.

Entre ensinar e aprender a língua italiana, outros sentimentos entraram em jogo, despertados pelos versos d’*A divina comédia* de Alighieri. Lévi e Pikolo compartilharam uma experiência em comum: muitos seres humanos sofreram, mas encontram um possível alento para o sofrimento na arte poética, que atravessa a temporalidade de várias gerações.

Embora Hannah Arendt, que também vivenciou a violência do nazismo, não tenha citado a obra de Primo Lévi, a autora profunda e expõe a compreensão sobre a importância de contar histórias, mesmo com a ruptura dos fios da tradição,

O ponto em questão é que o “acabamento” que de fato todo acontecimento vivido precisa ter nas mentes dos que deverão depois contar a história e transmitir seu significado deles se esquivou, e sem esse acabamento pensado após o ato e sem a articulação realizada na memória, simplesmente não sobrou nenhuma história que pudesse ser contada. (Arendt, 2011, p. 32)

Apesar dos fios da tradição cortados, Arendt (2011, p. 132) observa que “não acarreta necessariamente, a perda da capacidade humana de constituir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após”. Nessa vertente, Duarte (2000, p. 122) lembra que, para Arendt,

[...] desde sua constatação da ruptura da tradição, ela estava certa de que não se tratava mais de tentar reconstituir o seu “fio partido”; melhor seria proceder a um “desmantelamento” crítico da tradição a fim de recuperar aquilo mesmo que não se viu legado e que, agora, jaz escondido sob os escombros do presente e do passado.

A perda do intercâmbio das experiências entre as gerações pela narrativa, elemento essencial à tradição, constituiu-se um perigo apontado no pensamento de Hannah Arendt (2011): a quebra de laços em um mundo comum, o desenraizamento dos homens com sua origem e o sentimento de desamparo. Em detrimento do senso de comunidade, as grandes massas das metrópoles modernas desvaneceram de experiências passadas de geração para geração. Isolado, o ser humano perdeu-se: desconhece o seu lugar no espaço público, não tem contato como os outros, vive o desamparo de um mundo comum que ensejou a condição do desenraizamento. Conforme Arendt, citada por Magalhães (2006, p. 58):

O desamparo, o fundamento comum para o terror [...] e para ideologia [...], está intimamente ligado com o desenraizamento e a superficialidade que têm sido a maldição [*curse*] das massas modernas desde o começo da revolução industrial, e se tornaram mais graves com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das insti-

tuições políticas e das tradições sociais em nosso tempo. Não ter raízes significa não ter um lugar no mundo, reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer de modo algum ao mundo.

Com o desenraizamento, dissipou-se o sentimento de pertencimento ao mundo comum. Apesar disso, o escritor malinês A. Hampaté Bâ (2011) lembra que algumas comunidades à margem da perspectiva eurocêntrica ainda preservam a memória de uma tradição contida na oralidade de estórias, que passam de boca a ouvido, entre as gerações, mantendo seus laços.

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África. (Hampaté Bâ, 2011, p. 167)

Ao contar estórias, afiança-se um território constituído por memórias em que os seres humanos de diversas gerações se movem e podem criar laços não somente entre eles, mas também com o mundo do presente, espaço de constantes experiências, acontecimentos e afetos que são compartilhados. Arendt lembra grandes estórias que encantam os homens, nas quais poetas e bardos os ajudavam a atingir a imortalidade: “isto porque a estória das coisas feitas sobreviveu aos atos e o que foi dito torna-se imortal se for bem dito [...]. Os bardos, à maneira de Homero, endireitavam a estória com palavras mágicas para encantar os homens para sempre” (Arendt, 2016b, p. 152).

Com efeito, essas estórias constituem uma poética do mundo compartilhado entre as gerações, contam sobre personagens em um interstício existencial e revelam um mundo em ambiguidade, isto é, um mundo sempre a se fazer. O “bardo”, no budismo tibetano, constitui o estágio intermediário entre a morte e o renas-

cimento, simbolizando o “espaço entre”, uma terceira margem, onde se narra uma estória. As estórias são a voz do mundo, assim conta o personagem Riobaldo, o bardo do sertão, de *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa. Riobaldo, o narrador que ocupa o “espaço entre” o passado e o destino do sertão, narra uma estória: “Digo: o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (Rosa, 2001, p. 80). Nessa travessia, as estórias conservam a memória, fazem-se presentes no exercício do imaginar aos homens; quando contadas e recontadas, trazem à lembrança experiências vivas do passado, criadoras de uma promessa de aliança entre as gerações. Afinal, “a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (Arendt, 2016a, p. 62).

Nessa perspectiva, as estórias contadas com poesia ganham sua profundidade, cujos ritmos das palavras encontram um sabor que, ao serem versejadas, podem ser facilmente contadas e cantadas de boca em boca, sobrevivendo na memória do mundo humano,

A poesia, cujo material é a linguagem, talvez seja a mais humana e a menos mundana das artes, aquela cujo o produto final permanece mais próximo do pensamento que o inspirou. A durabilidade de um poema é produzida por meio da condensação, de modo que é como se a linguagem falada com extrema densidade concentração fosse poética por si mesma. (Arendt, 2016a, p. 211)

A expressão humana com a poesia é a ressonância da memória de uma lembrança viva, criadora do envolvimento que comove o sentimento e perturba o espírito humano, o qual com palavras pode vir a exercer uma “transfiguração, uma verdadeira metamorfose” (Arendt, 2016a, p. 209). Segundo Arendt (2016a, p. 210), ao interpretar um poema de Rilke, a poesia afeta os homens invertendo o curso lógico das coisas, pode fazer o pó, as cinzas, irromper em chamas.

#### 4. O passado e as narrativas

Os assuntos humanos manifestos na ação e na fala (Arendt, 2016a, p. 216) possuem no mundo comum uma dimensão temporal, estão entre o passado e o futuro, através das narrativas transmitidas por estórias entre as gerações. No livro *Por que ler os clássicos?*, o escritor Ítalo Calvino (2016, p. 11) expõe: “Os clássicos são aqueles livros que chegam até nós trazendo consigo as marcas das leituras que precederam a nossa e atrás de si os traços que deixaram na cultura ou nas culturas que atravessaram (ou mais simplesmente na linguagem ou nos costumes)”. Neste território de todos, há o reconhecimento de uma cultura herdada de gerações anteriores, criadoras do mundo e de estórias. As gerações interpretam e agem sobre o mundo, produzindo experiências humanas, perpetuadas nas estórias narradas, cantadas ou escritas em livros. Nessa perspectiva, Calvino (2016, p. 12) compreende que a narrativa clássica, quando chega aos leitores,

[...] não necessariamente nos ensina algo que não sabíamos; às vezes descobrimos [nela] algo que sempre soubéramos (ou acreditávamos saber) mas desconhecíamos que ele o dissera primeiro (ou que de algum modo se liga a ele de maneira particular). E mesmo esta é uma surpresa que dá muita satisfação, como sempre dá a descoberta de uma origem, de uma relação de pertinência.

Narrar estórias é uma forma de lidar com o passado, tornando-o vivo, para os leitores e ouvintes do presente. Encontrar as narrativas traz “uma relação de pertinência”, ou seja, de pertencer ao legado de experiências, tradições, costumes e práticas de gerações precedentes. Para Calvino (2016, p. 16), as narrativas clássicas “servem para entender quem somos e aonde chegamos”, um ponto indispensável para o reconhecimento de peculiaridades da formação da cultura de cada povo, seja o italiano, alemão, brasileiro etc. Com efeito, as narrativas contadas entre as gerações – criadoras, ouvintes e leitoras de estórias – possibilitam que cada novo ser hu-

mano possa se “sentir em casa no mundo” (Arendt, 2006, p. 39), pertencente a uma herança comum.

As experiências humanas na temporalidade estabelecem uma relação entre a narrativa e a vida. No texto “A vida: um relato em busca de um narrador”, lembra Paul Ricœur (1984, p. 52): “Graças a esta qualidade [pré-narrativa da experiência humana] temos o direito de falar da vida como uma história em estado nascente e, por consequência, da vida como uma atividade ou uma paixão na busca de [ser narrada em uma] estória”. As experiências humanas, tanto as atividades realizadas no mundo público quanto as de sede privada, como as paixões e o amor, buscam ser narradas, pois os seres humanos são enredados em estórias (Ricœur, 1984, p. 53).

Essa perspectiva acerca da importância de narrar estórias também pode ser compreendida na obra de Hannah Arendt, que chama a atenção para se pensar as experiências humanas nos acontecimentos da história. Assim, a resistência humana no mundo não é senão uma seleção das experiências reveladas pela narrativa em estórias, reificadas no tempo de um mundo comum. As gerações podem não apenas se comunicar, mas compreender e pensar as realizações humanas. Para Arendt (2011, p. 32):

[...] todo acontecimento vivido precisa ter nas mentes dos que deverão depois contar a história e transmitir seu significado deles se esquivou, e sem este acabamento pensado após o ato e sem a articulação realizada pela memória, simplesmente não sobrou nenhuma história que pudesse ser contada.

Entre o passado e o futuro, contra o esquecimento, o ato de narrar é um exercício do pensamento, um modo de representar o passado, os acontecimentos de gerações anteriores, que podem ser reconstituídos na imaginação, por meio de estórias. Narrar é uma forma de tentar compreender o mundo comum.

Ao narrar estórias, os ouvintes não são meros sujeitos passivos, pois cada experiência narrada pode dar um novo sentido ao mundo ao ser recontada. O contador de estórias não é um indivíduo

isolado, mas se constitui enquanto voz de uma geração. As narrativas fazem parte do mundo em que as vozes de gerações antigas relacionam-se com a futura geração: quando as crianças escutam uma estória, surge uma novidade que está na forma como cada criança vincula-se com aquela narrativa, uma experiência humana sucedida. A cada nova estória contada às crianças, cria-se novas formas de se relacionar com o mundo. Com efeito, a novidade não se encontra apenas na imprevisibilidade da ação no espaço público, mas também pelo modo com que cada novo ser humano pode pensar sobre si mesmo e pelo seu vínculo com o passado de um mundo comum. Segundo Homi Bhabha (2007, p. 30):

No entanto, ao contrário do que acontece com o futuro, não podemos “escolher” o nosso passado cultural ou biográfico; podemos esquecê-lo num gesto de amnésia histórica; podemos reconstruí-lo de modo a que de adegue aos nossos interesses presentes; ou podemos condensá-lo no presente, a fim de demonstrar a continuidade da tradição cultural como parte da confluência de uma história partilhada. Em cada um destes casos, negociamos com o “passado” para transformar as nossas vidas; mas não podemos simplesmente escolher ou “desescolher” o passado.

O passado, representado nas estórias, está sempre inacabado, à espera de ser redescoberto, por cada criança, um ser novo no mundo de histórias partilhadas. Assim, a narrativa revela o extraordinário: a imortalidade dos sentidos da existência humana nas estórias, através das quais as experiências e afetos de uma geração são preservados. Ao compartilhar a memória, há o exercício da imaginação, modos de pensar o mundo, um legado às futuras gerações. Ao contar estórias, os seres humanos ganham uma nova presença no espaço comum, dando sentido a este mundo humanamente possível.

Contar estórias torna-se um aspecto fundante para a existência e permanência dos assuntos humanos no mundo comum. Conforme Aguiar (2001, p. 218): “Contar a ‘estória’ é a única maneira da ação permanecer na memória dos homens e dos feitos e palavras humanas adquirirem dignidade por parte do pensamento”. Com a

possibilidade de narrar, surge uma teia de conexões na pluralidade humana que vincula as gerações. Sem a possibilidade de narrar, os laços humanos podem se desagregar, caindo no esquecimento, perdendo o sentido de mundo compartilhado. A esse respeito, em sua palestra intitulada “O perigo da história única”, a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2009) argumenta: “As histórias também podem ser usadas para dar poder e para humanizar. As histórias podem quebrar a dignidade de um povo. Mas as histórias também podem reparar essa dignidade quebrada”.

Ao narrar estórias, expressa-se a existência de um mundo comum. Cada geração com sua particularidade torna-se presente através de estórias, experiências próprias de sua passagem no mundo, sua dignidade contada às futuras gerações. As estórias trazem esse sentido humano na dimensão que entrecruzam o tempo fazendo com que os seres humanos sintam-se parte de algo digno de ser compartilhado. Em cada estória narrada, recupera-se a dignidade das ações das gerações anteriores, de como pensaram e agiram publicamente no mundo. A dignidade está nas experiências e afetos, conteúdos humanos em que cada geração pode se revelar a outras.

### **Considerações finais**

Cada geração mostra-se como uma contadora de estórias, narrando não apenas suas próprias experiências e afetos, mas também aquelas de gerações passadas. A narrativa constitui o eixo de uma vida humana inteira, experiência profunda que tangencia a presença entre o passado e o futuro, trazendo em grande parte o mundo humano. Em suma, os seres humanos são seres que agem e falam. No ato de contar estórias, as gerações também podem revelar quem elas são ou foram, assim as estórias que se escolhe narrar revelam (pelo menos em parte) quem nós somos.

No caminho entre o pensamento e a ação, os seres humanos podem deitar suas raízes e tomar um lugar no mundo que chegam como estranhos (Arendt, 2004, p. 166). A metáfora de deitar raí-

zes, utilizada por Hannah Arendt, parece ser reveladora, na singular presença que cada ser humano possui no mundo comum, ao criar um laço de pertencimento. Através das estórias, as gerações antigas inserem as novas gerações no mundo com um passado plural em experiências. Assim, a singular presença de cada nova geração ao deitar raízes numa herança cultural, cria também marcas no mundo comum.

Portanto, a narrativa e a poesia dos contadores de estórias constituem-se enquanto possibilidades de manter vivos os feitos, os discursos e as ideias, os assuntos humanos de gerações do passado. A existência humana, mesmo sob a ameaça de desaparecer diante do totalitarismo, ainda pode ser conservada na memória. As estórias rasgam as dimensões do tempo e espaço para criar raízes, ao ligar as gerações em laços de amizade. Encontrar essa raiz é ouvir a voz do passado, em estórias, a fim de assegurar a singularidade de cada ser humano, pertencente a uma geração e responsável pela preservação de um mundo comum.

## Referências

ADICHIE, C. N. O perigo da história única. In: TED – Ideas worth spreading. 2009. Duração: 18m.43s. Disponível em: <[https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story/transcript?language=pt#t-1110073](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt#t-1110073)>. Acesso em: 24 jan. 2018.

AGUIAR, O. Pensamento e narração em Hannah Arendt. BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo J. (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 215-226.

AGUIAR, O.; MARIANO, R. A poesia de Hannah Arendt. *Revista ArteFilosofia*. Ouro Preto, n. 15, dez. 2013, p. 119-132. Disponível em:

<<https://www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/raf/article/view/539/495>>. Acesso em: 5 abr. 2018.

ALMEIDA, V. S. *Educação em Hannah Arendt: entre o mundo deserto e o amor ao mundo*. São Paulo: Cortez, 2011.

ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, H. *Rahel Varnhagen: uma judia alemã na época do romantismo*. Trad. Antônio Trânsito e Gernot Kludash. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, H. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, H. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006.

ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (1930-1954)*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ARENDT, H. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ARENDT, H. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016a.

ARENDT, H. *A vida do espírito*. Trad. Abranches Almeida e Martins. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b.

ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2016c.

BHABHA, H. K. Ética e estética do globalismo: uma perspectiva pós-colonial. In: BHABHA, H. K. *et al. A urgência da teoria*. Lisboa: Tinta da China, 2007. p. 21-44.

BLIXEN, K. *A festa de Babette e outras anedotas do destino*. Trad. Isabel Paquet de Areripe. Rio de Janeiro: Record, 1986.

BRUNER, J. *Cultura da Educação*. Trad. Abílio Queirós. Lisboa: 70, 2000.

CALVINO, I. *Por que ler os clássicos?* São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Ed.). *História Geral da África*. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011.

KAFKA, F. 20 aforismos. Trad. O. M. Carpeaux, *Revista do Brasil*, Rio de Janeiro, Vol. VI, 3. fasc, n. 56, dez. 1943, p. 33-35.

LAFER, C. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 21, n. 60, ago. 2007, p. 289-304.

LÉVI, P. *É isto um homem?* Trad. Luigi Dei Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MAGALHÃES, T. C. Ação, linguagem e poder: uma leitura do capítulo V da obra *The Human Condition*. In: CORREIA, Adriano. (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006. p. 35-74.

MATOS, O. O *storyteller* e o *flâneur*: Hannah Arendt e Walter Benjamin. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo J. (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

PORCEL, Beatriz. Pescando pérolas: Hannah Arendt e a ruptura da tradição. In: ENCONTRO Hannah Arendt, 5. *O futuro entre o passado e o presente: Anais...* Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 49-61.

RICCEUR, P. *Educación y política*. Buenos Aires: Docencia, 1984.

ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

YOUNG-BRUEHL, E. Hannah Arendt's storytelling. *Social Research*. v. 44, n. 1, Spring 1977, p. 183-190.

Artigo recebido em 5/04/2018, aprovado em 8/05/2018