



Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
UFMG

Lucas Barreto Dias

OS MÉTODOS DE HANNAH ARENDT: UMA MOLDURA A PARTIR DA
FENOMENOLOGIA, DA FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA E DA HERMENÊUTICA

Belo Horizonte

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
FAFICH

OS MÉTODOS DE HANNAH ARENDT: UMA MOLDURA A PARTIR DA
FENOMENOLOGIA, DA FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA E DA HERMENÊUTICA

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como pré-requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera.

100
D541m
2019

Dias, Lucas Barreto.

Os métodos de Hannah Arendt [manuscrito] : uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica / Lucas Barreto Dias. - 2019.
250 f.

Orientador: Carlo Gabriel Kszan Pancera.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Ciência política – Filosofia - Teses. 3. Arendt, Hannah, 1906-1975 I. Pancera, Carlo Gabriel Kszan. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Os métodos de Hannah Arendt: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica

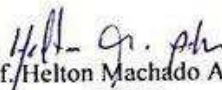
LUCAS BARRETO DIAS


Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 12 de setembro de 2019, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera - Orientador
UFMG


Prof. Newton Bignotto de Souza
UFMG


Prof. Helton Machado Adverse
UFMG


Prof. Odilio Alves Aguiar
Universidade Federal do Ceará


Prof. Geraldo Adrião Emery Pereira
UFV

Belo Horizonte, 12 de setembro de 2019.

Para todos aqueles que continuam de pé durante os nossos tempos sombrios. Para os que compartilham o amor pelo pensar e pelo agir.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Elaine Barreto, pelo apoio e amor perenes, aos meus tios e tias, primos e primas e amigos da família que sempre estiveram ao nosso lado.

Ao meu primo Diógenes Licarião, grande inspiração intelectual e grande amigo.

Aos amigos cearenses: Tiago Siebra, Diogo Siebra, Arthur Siebra, Diogo Lima, Jonas Chaves, Djalma Lopes, Lucas Bastos, Rafael Douglas, Leandro Lima, Renato Furtado, Kleyton Jânio.

Às amigades que a filosofia me deu, pelos diálogos estimulantes, pelas vivências lúdicas e por um amor em comum. Agradeço a Ravena Olinda, Jecsan Girão, Jayme Mathias, Paulo Victor, Macílio Oliveira, Cleilton Moreira, Ana Carla e Tamiris Moreira; assim como ao grupo de pesquisadores em Hannah Arendt, fonte de inspiração e alegrias: Tony Batista, Ricardo George, Cícero Samuel, Glauton Varela, Mariana Rubiano, Alexandrina Rocha, Igor Nunes, Nádia Junqueira, Aline Soares, João Farias, Paulo Bodziak, Thiago Dias, Fernando Nascimento, Geraldo Pereira, Rodrigo Moreira, Marcela Uchôa, Rodrigo Ribeiro, Adriano Correia e Cristina Müller.

Aos amigos de BH, especialmente ao Bruno Castro e à Isabela Anasthácio.

À Leanne Peixoto e família, pelo apoio no começo desta etapa.

À Renata Pinheiro, por me fazer entender certas coisas da vida.

À Tatiana Carvalho, pela racionalidade junto às paixões.

Aos professores de filosofia da UECE e da UFC, por me proporcionarem uma formação ímpar, em especial à professora Eliana Paiva e ao professor Odilio Aguiar, exemplos de pesquisadores e professores, pessoas amáveis e admiráveis com quem muito pude aprender, e aos professores Ruy de Carvalho e Manfredo Oliveira, por me fazerem pensar.

Ao meu orientador, Gabriel Pancera, por me receber muito gentilmente, pela paciência frente aos obstáculos, pela orientação cuidadosa e por todo o apoio. Saudações Palestrinas.

Aos professores Newton Bignotto e Helton Adverse, pelas leituras atentas e indicações primorosas no exame de qualificação.

Ao ex-Presidente Lula da Silva, por ampliar o ensino público, gratuito e de excelência.

Ao IFCE, por me conceder afastamento integral para cursar o doutorado, principalmente aos colegas do DEDUC, pelo apoio, e aos meus alunos, por compartilhar comigo o prazer da sala de aula.

À UFMG, por me proporcionar cursar este doutorado e pelos auxílios.

“No presente, a mente, o corpo é diferente, e o passado é uma roupa que não nos serve mais”

Belchior

“A vida é uma misteriosa trama de acaso, destino e caráter”

Dilthey

RESUMO

O objetivo desta tese é apresentar uma interpretação do pensamento de Hannah Arendt quanto à questão de método. A hipótese do trabalho é a de que os métodos da pensadora são provenientes das escolas filosóficas alemãs da passagem do século XIX para o século XX, a saber: a fenomenologia, a filosofia da existência e a hermenêutica. A indicação inicial que guia esta pesquisa consiste tanto em alguns relatos da própria autora sobre sua proveniência intelectual, quanto pela sua biografia, tendo em vista sua formação com alguns dos maiores expoentes destes campos teóricos. Concomitante a isto, Arendt aponta para a falência dos métodos e critérios tradicionais, uma preocupação constante com relação à moldura [*framework*] que orientou os pensamentos filosóficos e políticos ocidentais. A pesquisa revela que, embora Arendt não tenha elaborado um novo sistema ou um método específico, ela realiza experiências de pensamentos a partir de critérios não tradicionais, mas, ao mesmo tempo, orientada pelos conteúdos e métodos das escolas filosóficas supracitadas. Analiso, assim, as obras de Arendt a fim de localizar seus métodos de pensamento: sejam eles do ponto de vista técnico, sejam eles de uma perspectiva teórica e de conteúdo. Esta herança filosófica, todavia, não é recebida de modo indiscriminado, trata-se, na verdade, de uma recepção crítica que engendra um pensamento original. Despontam, na análise, elementos provenientes da fenomenologia, da filosofia da existência [*Existenzphilosophie*] e da hermenêutica: linguagem, conceitos, diagnósticos, procedimentos metodológicos e critérios. A fenomenologia arendtiana se apresenta como um quadro maior que indica um modo de olhar para o mundo, para seus eventos; ressalta, ainda, a especificidade dos conceitos e dá relevo às experiências. A filosofia da existência se apresenta através de elementos que orientam o olhar fenomenológico a partir da relação entre a pluralidade humana e o mundo. Por fim, a investigação adquire um aspecto hermenêutico tendo em vista uma noção de compreensão enquanto reconciliação dos homens com o mundo.

Palavras-chave: Método. Fenomenologia. Filosofia da existência. Hermenêutica. Política.

ABSTRACT

This thesis has as objective to show an interpretation of Hannah Arendt's thought about the matter of method. This research assumes that Arendt's base of thinking came from German philosophical theories from 19th to 20th centuries, which are: phenomenology, existential philosophy and hermeneutics. The first step into the path of this study comes from the own author, by her reports about her own intellectual influences, and by her biography, hence her philosophical formation comes by the greatest minds of these theories above mentioned. Concurrently, Hannah Arendt also shows the collapse of the traditional methods and criteria, alongside with a constant worry about the framework that guided the occidental thoughts of philosophy and politics. Although Arendt had not elaborate a new theoretical system or a specific method, this study shows she performs experiments of thoughts from nontraditional criteria, at the same time she is guided by the some content and methods from the three philosophical schools mentioned above. I analyze the author's writings in order to find her thinking methods, whether it is from a technical point of view or from theoretical perspective. This legacy, although, it isn't something she inherit indiscriminately, in fact, it's a critic reception that creates an original thinking. Rise from this analysis elements coming from phenomenology, existential philosophy [*Existenzphilosophie*] and hermeneutics, which are: language, concepts, diagnosis, methodological procedures and criteria. Arendt's phenomenology shows itself as major picture by which we can look into the world's events; in addition, it discloses the specificity of each concept and gives relevance to experiences. Existential philosophy shows itself through elements that guide the phenomenological look from the relation between human plurality and the world. At last, Arendt's investigation has some hermeneutics aspects since it has the notion of understanding as the reconciliation of men with the world.

Key words: Method. Phenomenology. Existential Philosophy. Hermeneutics. Politics.

RESUMÉ

L'objectif de cette thèse est de présenter une interprétation de la pensée de Hannah Arendt sur la question de méthode. L'hypothèse du travail est que les méthodes de la penseur proviennent des écoles philosophiques allemandes du XIXe et XXe siècles, à savoir: la phénoménologie, la philosophie de l'existence et l'herméneutique. L'indication initiale qui guide cette recherche réside dans certaines informations que l'auteur nous donne sur sa provenance intellectuelle, ainsi que dans sa biographie, pour le compte de sa formation avec des plus grands représentants de ces domaines théoriques. De manière concomitante, Arendt souligne l'échec des méthodes et des critères traditionnels, une préoccupation constante pour le cadre [*framework*] qui a guidé la pensée philosophique et politique occidentale. La recherche révèle que, bien qu'Arendt n'ait pas élaboré un nouveau système ni une méthode spécifique, elle mène des expériences de pensée sur des critères non traditionnels, mais elle est guidée par le contenu et les méthodes des trois susmentionnées écoles philosophiques. J'analyse donc les écrits d'Arendt afin de situer ses méthodes de pensée: soit d'un point de vue technique, soit d'un point de vue théorique et contenu. Cet héritage, cependant, n'est pas reçu sans discernement, c'est, en fait, un accueil critique qui engendre une pensée originale. De cette analyse, il sort des éléments de la phénoménologie, de la philosophie de l'existence [*Existenzphilosophie*] et de l'herméneutique que émergent, à savoir: la langage, des concepts, des diagnostics, des procédures méthodologiques et des critères. La phénoménologie arendtienne se présente comme une image plus large qui indique une manière de regarder le monde, ses événements; de plus, elle souligne la spécificité des concepts et donne de la pertinence aux expériences. La philosophie existentielle se manifeste à travers des éléments qui guident le regard phénoménologique à partir de la relation entre la pluralité humaine et le monde. Enfin, la pensée arendtienne acquiert un aspect herméneutique, puisqu'elle repose sur la notion de compréhension en tant que réconciliation des hommes avec le monde.

Mots-clé: Méthode. Phénoménologie. Philosophie de l'existence. Herméneutique. Politique.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 CAPÍTULO I – O MÉTODO FENOMENOLÓGICO	21
2.1 Hannah Arendt e tradição fenomenológica	24
2.1.1 Arendt e Husserl	26
2.1.2 Arendt e Heidegger	36
2.2 A fenomenologia de Hannah Arendt	49
2.2.1 Desmantelamento e o fio rompido da tradição: o <i>Urphänomene</i>	51
2.2.2 O desmantelamento e a busca por uma nova moldura	61
2.2.3 Fazer distinções como método	64
2.2.4 A intencionalidade das aparências: experiência, aparência e pluralidade	77
2.3 Fenomenologia (e) política	83
2.3.1 O <i>público</i> enquanto aparência e mundo comum: a pluralidade.....	89
2.3.2 Fenomenologia da decadência do domínio público	94
2.3.2.1 A fenomenologia a partir das fontes greco-romanas	94
2.3.2.2 A fenomenologia a partir das fontes modernas	102
3 CAPÍTULO II – O EIXO EXISTENCIAL	111
3.1 Arendt e a filosofia da existência [<i>Existenzphilosophie</i>]	115
3.1.1 A revolução kantiana: o fim da identidade entre Ser e Pensar	117
3.1.2 Kierkegaard e os paradoxos da existência: desuniversalização e contingência	121
3.1.3 A fenomenologia husserliana e a filosofia da existência	124
3.1.4 Arendt e Heidegger: sobre a questão da existência	126

3.1.5 O existencialismo francês	131
3.1.6 A filosofia da existência de Jaspers	138
3.2 <i>A condição humana</i> e a moldura existencial	147
3.2.1 Condicionalidade como um existencial	148
3.2.2 As condições como existenciais	154
4 CAPÍTULO III – O MÉTODO HERMENÊUTICO	167
4.1 Verdade e compreensão	170
4.1.1 Ser e aparecer na tradição filosófica	171
4.1.2 A diluição das fronteiras entre ser e aparecer:	
a dignidade do mundo	174
4.1.3 Aparência e semblância	181
4.1.3.1 Semblância autêntica e semblância inautêntica	184
4.1.4 Sentido e verdade	185
4.2 Narração e compreensão	190
4.2.1 Narração como procedimento hermenêutico:	
ouvir e contar histórias	191
4.2.2 Narrar o totalitarismo e crítica ao método das ciências sociais	193
4.2.3 A narração em <i>A condição humana</i> : os limites do ator e do autor	197
4.2.4 Narração e experiência	202
4.3 Compreensão, reconciliação e mundo	205
4.3.1 Reconciliação e ser-do-mundo	206
4.3.2 Crítica à reconciliação hegeliana	209

4.3.3 O conceito de compreensão	212
4.4 Compreensão, senso comum e juízo	217
4.4.1 Lessing e a reconciliação com o mundo	220
4.4.2 O juízo como atividade hermenêutica	224
4.4.3 Critérios do juízo como critérios hermenêuticos	228
4.4.4 A compreensão via validade exemplar	232
5 CONCLUSÃO	236
REFERÊNCIAS	243

INTRODUÇÃO

É no contexto de uma crise da racionalidade e de uma crítica da decadência da política que se desenvolvem as experiências de pensamento de Hannah Arendt. Este local, a partir de onde Arendt fala e pensa, certamente é povoado por outras figuras ilustres do final do século XIX e primeira metade do século XX com as quais ela entra em contato, influencia e é influenciada. Minha investigação, nesse sentido, inclina-se, sobretudo, relativamente às influências sofridas por Arendt. Minha hipótese é de que uma das questões que dá movimento ao pensamento da pensadora é a busca, ainda que não-sistemática, por uma nova moldura teórico-metodológica. Não se trata de um projeto filosófico, mas da inquietação frente à falência da estrutura clássica pela qual se orientaram os modelos de pensamento filosófico, científico e político.

Em termos gerais, esse problema surge frente à constatação da falência do antigo quadro de referências do pensamento filosófico e político ocidental quanto à sua função de ordenar o mundo. Para Arendt, o modelo teórico que se transformou em tradição encontraria em Platão o seu fundador, passando por diversas metamorfoses quanto ao seu conteúdo, mas não quanto à sua estrutura. Embora tenha sobrevivido por mais de dois milênios, esta moldura nunca foi efetivamente capaz de “proteger o mundo”, questão que desponta com vigor quando os regimes totalitários tratam de suplantar em definitivo os limites da moral, do direito e da política.¹

No decorrer de sua obra, Arendt busca expor de maneiras diferente essa falência da moldura clássica, o que não significa que ela própria tenha elaborado uma nova moldura. Penso, no entanto, que o movimento do pensamento arendtiano se dá relativamente a um quadro teórico-metodológico proveniente de sua formação na filosofia alemã, o que não implica em uma adesão, mas em uma múltipla fonte de influências que a possibilita tentar executar um pensamento fora do quadro da tradição.

Uma moldura, por assim dizer, é o quadro de referências teórico-metodológico em que um pensador se move. Seus critérios, métodos e valores são circunscritos em uma

¹ Para Arendt, nenhum sistema de pensamento, nenhuma ética, nenhum conjunto de leis ou de formas de governo foi capaz de impedir a ascensão e domínio totalitários. Trata-se, aqui, da tese arendtiana da ruptura da tradição e, junto com ela, da religião e da autoridade como elementos que mantinham o mundo estruturado.

moldura que dá certa coerência àquilo que se diz e pensa. Frente à constatação da ruptura do antigo quadro, argumento, no decorrer desta tese, que se possa apontar, em termos gerais, para dois elementos desta moldura que Arendt diz ser necessário não mais repetir: 1) do ponto de vista filosófico, a tese da identidade entre Ser e Pensar e 2) pela visão política, a tentativa de organizar a vida pública a partir de elementos extrínsecos a ela. Ambos os aspectos podem ser aferidos a partir da conflituosa relação entre filosofia e política. Os dois elementos estão conectados, pois, a partir do primeiro, faz-se uma adequação entre o Espírito e a Realidade, a Razão e o Mundo, julgando-se ser capaz encontrar a verdade última e primeira que legitime as ações humanas. É justamente isto que Platão, segundo Arendt, teria feito ao buscar na esfera racional os critérios para a vida pública. Todavia, diz a autora, o elemento racional não foi suficiente do ponto de vista argumentativo, de modo que Platão o utiliza como um simulacro da esfera da privacidade, local efetivo de onde retira os critérios da vida política² (cf. ARENDT, 2009, p. 142-156). Ao evocar uma identidade, perde-se, com isso as diferenças que dão tonalidade ao pensamento e ao âmbito político, subsumindo-se as opiniões ao critério monolítico da verdade.³

Este quadro teórico-conceitual que visou identificar, contudo, não engloba, enquanto um universal, todas as interpretações possíveis de Arendt, mas me parece ser capaz de indicar alguns aspectos metodológico-conceituais utilizados constantemente tantos por alguns de seus intérpretes quanto pela própria autora.⁴ Assim como o conceito de juízo – que não busca com a mentalidade enlarguecida dar conta de todos os olhares perfilados como se chegasse a uma visão do todo, mas que apenas fornece ao sujeito judicante mais perfis de mundo com os quais lhe será possível o julgar –, minha tese somente tem como objetivo mostrar as dimensões metodológicas de uma leitura em Arendt que nos ajudam a interpretar tanto seu pensamento político quanto, penso eu, a nossa própria experiência política contemporânea.

Como indico no título, não há uma metodologia, mas métodos, vias de acesso ao pensamento de Arendt – que serve a nós, intérpretes e seus leitores – e que ela própria

² Arendt evoca tal perspectiva a partir da insistência com a qual não só Platão, mas também Aristóteles, confere à relação mando-obediência para estruturar seus pensamentos acerca das formas de governo.

³ Não se trata, também, de expurgar a verdade, mas de circunscrever seu local e seus limites. (Cf. PEREIRA, 2019)

⁴ Nesse sentido, para além da minha proposta, outras tantas são também possíveis; não pretendo elaborar uma sobreposição ou valoração de interpretações, mas de oferecer uma outra chave-de-leitura.

percorre na experiência do pensar. Estes caminhos, no entanto, não se referem a diferentes fases da constituição de sua obra, nem a estruturas previamente estabelecidas que a autora faça uso frente às várias questões com as quais lida ao longo de sua obra. Os distintos métodos, na verdade, são elementos e critérios que pululam quase que indiscriminadamente na sua atividade de pensar. Sua proveniência, como indica o subtítulo, subjaz a três “tradições” que se aproximam no interior da filosofia alemã na passagem do século XIX para o XX e nas quais Arendt se formou: a Fenomenologia, a Filosofia da Existência [*Existenzphilosophie*] e a Hermenêutica.

A proximidade de Arendt com estas escolas de pensamento pode já ser identificada pela sua formação junto a grandes expoentes delas, como seus professores Jaspers, Husserl e Heidegger. Para além simplesmente de ter sido aluna destes pensadores, em carta a Gershom Scholem, Arendt entrevê nisso parte de sua proveniência: “Se é possível dizer que ‘venho de algum lugar’, venho da filosofia alemã” (ARENDR, 2016, p. 756).⁵ Todavia, para além – e também por conta – disso, diversos tópicos e modos de abordagem parecem se cristalizar nas reflexões arendtianas. Deste modo, o que será discutido aqui não é uma pertença de Arendt a cada uma dessas tradições de modo inequívoco, mas do lugar que elas possuem em seu pensamento. Estes métodos que indico em Arendt, no entanto, não têm função apenas em âmbito instrumental. Eles fornecem também chaves-de-leitura para a sua teoria política quanto ao conteúdo, isto é, além de uma certa aproximação através dos procedimentos, os elementos existenciais, hermenêuticos e fenomenológicos presentes no pensamento de Arendt parecem guiar algumas de suas formulações teóricas.

É nesse sentido que discuto três eixos metodológicos presentes em Arendt. Trata-se de buscar por um novo modelo de pensamento que se desenvolve com elementos existenciais, hermenêuticos e fenomenológicos, uma moldura que não se resume à tradicionalmente utilizada pelos pensadores profissionais. Arendt entende “que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa*” (ARENDR, 2010a, p. 20), mas que tal percepção não significa inverter uma determinada hierarquia, mas pensar fora dela. Não se trata de

⁵ A troca de cartas entre Arendt e Scholem é proveniente da controvérsia que se segue à publicação do livro *Eichmann em Jerusalém*. A afirmação acima citada é uma resposta à afirmação de Scholem de que Arendt teria sua formação vinculada aos intelectuais da esquerda alemã. A pensadora não apenas nega essa herança, quanto também a lamenta, pois, cito-a: “compreendi tardiamente a importância de Marx, porque, quando jovem, eu não estava interessada nem em história nem em política” (ARENDR, 2016, p. 756)

inverter a hierarquia tradicional justamente porque a própria inversão da tradição é ainda se manter no quadro referencial teórico-metodológico da própria tradição. O motivo para se buscar “algo novo”, todavia, não se justifica em si mesmo, não é apenas a procura do novo pelo novo, mas, justamente por Arendt entender que as antigas estruturas já não dão mais conta da nossa realidade é que se faz mister um novo quadro referencial para o pensamento e para a política.

Frente à pertinência da busca por uma nova moldura, parece estranho e confuso recorrer às três escolas filosóficas mencionadas acima, como se Arendt quisesse criar uma nova moldura a partir de madeiras impróprias. Não parto do pressuposto de que seus métodos são construídos de maneira proposital, mas que certas questões surgem a partir deles e auxiliam o pensar arendtiano. Não é por se referir a elas que Arendt aceita seus procedimentos de maneira integral, sua recepção se dá de modo crítico e o que resta não se enquadra de modo inequívoco às fontes. Isto porque Arendt não opera utilizando estes métodos, tal como seus conteúdos, de modo efetivo, mas, julgo aqui, trata-se mais de uma influência que talvez ela reconheça apenas parcialmente, quando o faz. Um exemplo é quando, em *A vida do espírito*, ela diz explicitamente: “juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia”, logo após dizer que “gostaria de chamar a atenção não para o meu ‘método’, nem para os meus ‘critérios’, ou (...) para os meus ‘valores’”, os quais, ela julga, “permanecem caridosamente ocultos ao próprio autor, embora possam ser, ou melhor, *parecer*, manifestos ao leitor e ouvinte” (ARENDR, 2010b, p. 234, grifos da autora). Aqui ela indica uma possível indiferença não só ao seu método como a valores e critérios, algo para o qual ela não apenas não chama a atenção, como também afirma permanecer oculto a si mesma. É como se o auto testemunho não fosse possível de maneira clara, não sendo visível ao autor dizer *quem* ele é de modo inequívoco, cabendo àqueles que o leem e o ouvem tal tarefa, na medida em que tais características talvez sejam mais aparentes aos seus pares e aos seus espectadores, os quais são capazes de julgar a aparência da pensadora.

Não estou interessado aqui nos “valores” de Arendt, mas em seus “métodos” e nos seus “critérios”, considerando estes últimos como integrantes da sua moldura de pensamento. Sua desmontagem da metafísica constitui uma das veias que atravessam todos os três métodos aludidos, isso porque essa “técnica”, como chama Arendt, já estabelecida por outros autores e a que ela diz ter aderido, lida com “o passado, mas um

passado *fragmentado*, que perdeu sua certeza de julgamento”, de modo que, afirma: “lidei aqui [em *A vida do espírito*] com esses fragmentos do passado após a transformação marinha por que passaram” (ARENDR, 2010b, p. 235).⁶

Em certo sentido, os métodos que permanecem ocultos a Arendt podem ser vistos como dois: a) métodos em sentido mais “científico”, como o das ciências da natureza ou mesmo o das ciências sociais, no sentido de procedimentos técnicos; e b) métodos como percursos de pensamento. Aqueles que busco evocar aqui não são, talvez, aquilo que as ciências sociais tanto acusam Arendt de desprezar ou deixar escondido (BAEHR, 2010; WALSH, 2015), mas aqueles que dizem respeito ao modo de tratamento das questões, que indicam o modo de olhar do autor e que não está de toda maneira desvinculado da própria teoria desenvolvida. Minha investigação, embora não despreze os procedimentos arendtianos, busca neles as pistas para a moldura em que Arendt está inserida. Método, então, tem mais a ver com o quadro teórico-metodológico do que com técnicas. Um exemplo disso é como delineia Di Pego (2012, p. 21), ao dizer que “a compreensão já não é meramente uma metodologia determinada, mas que constitui um modo originário da existência humana” aos moldes do que falara Heidegger. A compreensão, assim, para além de indicar uma metodologia “própria” – a hermenêutica –, é ela própria um existencial, compondo tanto uma parte do eixo existencial do método de Arendt, quanto do hermenêutico. É compreensão do que constitui a existência humana, assim como é investigação sobre o que significa a própria atividade compreensiva.

Esta tese, portanto, demarca como seu objeto a questão de método no pensamento de Hannah Arendt. Método é aqui pensado não pela perspectiva das ciências da natureza ou das ciências sociais, mas se põe, pela própria autora, criticamente aos seus procedimentos por meio da realização de experiências e exercícios de pensamento, como também defende Birulés (cf. BIRULÉS, 2007, p. 26). Enquanto *caminho (hodos)* a ser percorrido, a investigação aponta para algo que está no fim do percurso, mas que não pode considerar o ato de percorrer apenas como um meio para um fim. A preposição grega *metá* revela isso: ela aponta para algo que está *depois de*, como também indica participação, estar em *companhia de*. Método, nesse sentido, não é mera estrutura para alcançar uma finalidade que lhe seja independente, mas é caminho percorrido capaz de nos guiar ao mesmo tempo em que permanece conosco. Aqui, a lógica meio-fim não faz

⁶ Alusão à figura do pescador de pérolas de Benjamin, metáfora cara a Arendt exposta no seu texto sobre o amigo que perdera durante a segunda grande guerra (cf. ARENDR, 2008c, pp. 165-222).

sentido; em seu lugar, a atividade do pensamento é exercitada seguindo um procedimento em que não há fim, mas sempre se está “no meio”, no caminho. Seu fim, alcançar um sentido [*meaning*], não é efetivamente um fim, pois o sentido desvelado não é posto como verdade que encerra um debate, mas é uma nova perspectiva a ser apresentada, um novo perfil pelo o qual o mundo se abre. O caminho não é, portanto, abandonado, não é uma escada que se pode jogar fora após ter alcançado um saber, mas é sempre percorrido e tudo aquilo que ele proporciona alcançar faz parte dele próprio.

Perguntar-se pelo método na filosofia é, assim, pôr em debate o modo pelo qual pensamos, quais são os caminhos incessantemente trilhados pelos pensadores. Embora Arendt não tenha se dedicado diretamente ao tema, ele subjaz como uma de suas preocupações constantes e dá ânimo ao que ela diz ser sua principal atividade: compreender o mundo. *A questão de método* se impõe tanto como problema filosófico, quanto indica a busca de uma nova legitimidade para o discurso sobre a política. Defendo, nesta tese, que Arendt é uma herdeira de três escolas filosóficas que a auxiliam a montar sua moldura de pensamento: a fenomenologia, a filosofia da existência e a hermenêutica. Seu quadro teórico-conceitual é proveniente de fragmentos da filosofia alemã à qual é contemporânea, o que não implica em uma adequação ou filiação efetiva da autora a qualquer uma delas. O que há, por certo, é uma influência, um *condicionamento*⁷ que serve como ponto de partida para a atividade do pensar.

No primeiro capítulo, portanto, irei delinear a relação de Arendt com a fenomenologia. Inicialmente faço um balanço sobre como a autora se relaciona metodológica e teoricamente com os dois principais fenomenólogos de seu tempo, a saber: Husserl e Heidegger. Minha pretensão é depurar o que Arendt retém de seus métodos de pensamento no que tange à fenomenologia. A partir disso, delineio como a autora pode ser definida como pertencente à tradição fenomenológica sem se subsumir nela. O tema do desmantelamento da tradição ocidental surge como um dos procedimentos aos quais Arendt lança mão para poder ir em direção às experiências originárias de conceitos e eventos que reverberam até seu tempo. Sua intenção visa descortinar aquilo que jaz velado no conceito: acontecimentos mundanos que impulsionaram a linguagem e o pensamento antigos e que moldaram o quadro teórico-

⁷ A noção de “condicionamento”, como se verá sobretudo no segundo capítulo da tese, é proveniente do conceito de condição. Em suma, todos nós somos seres condicionados por aquilo com o que entramos e nos mantemos em contato. No entanto, este condicionamento não é absoluto, há sempre o espaço da contingência e da espontaneidade.

metodológico não só da filosofia ocidental, mas, sobretudo, da política. Nesse sentido, Arendt projeta seu olhar em direção às experiências através da linguagem, daí a importância conferida pela autora às distinções conceituais. Se a linguagem é via de acesso ineliminável ao mundo, há que exigir rigor na sua utilização. A “redução *eidética*” que Arendt faz não tem nenhuma pretensão essencialista, não se está definindo a forma última de algo. Seu procedimento, antes, tem como prerrogativa definir limites e proporcionar a relação que há não apenas entre os conceitos, mas em como eles aparecem no mundo de um modo multifacetado. Identificar a especificidade do conceito nos auxilia a compreender o modo como o mundo surge aos nossos olhos. É, por isso, que defendo que a fenomenologia arendtiana se define a partir da noção de intencionalidade das aparências, pois não se trata de criar definições como essências, mas de identificar como o mundo se mostra a uma pluralidade de espectadores a partir de diversos e distintos perfis. É esta compreensão que subjaz em como Arendt desenvolve seu conceito de esfera pública como mundo comum e como aparência em *A condição humana*. Estes seus métodos de pensamento que agrego como integrantes de sua fenomenologia constituem e são constituídos pela sua própria visão do mundo. Mais uma vez, seu método não é um caminho que a leva à compreensão do mundo, mas sua própria compreensão se constitui e é constituída no processo do pensar. Faço uma exposição de como a autora retorna fenomenologicamente a estas experiências originárias a fim de traçar um novo modo de olhar para os problemas modernos e contemporâneos.

O segundo capítulo, por sua vez, tem como função rastrear as influências da filosofia da existência no pensamento arendtiano. Partindo de uma premissa similar à anterior, o contato de Arendt com dois dos maiores nomes da filosofia da existência – Jaspers e Heidegger – moldam parcialmente algumas arestas pelas quais o olhar da autora se direciona ao mundo. Certamente que este “molde”, por assim dizer, é recebido criticamente. Seus conteúdos não são absorvidos por Arendt, mas a traspassam e deixam rastros em seu modo de analisar o mundo e a existência. Faço, assim, um balanço sobre como a autora é impactada pela *Existenzphilosophie* como também pelo existencialismo francês. O argumento se orienta, sobretudo, pela crítica de Arendt à teoria da identidade entre Ser e Pensar. Tal posicionamento do problema a conduz a um retorno a Kant como o “fundador secreto” da filosofia da existência. O que se depurará disso é uma concepção da existência humana como constitutivamente plural e mundana. Não há autenticidade, contra Heidegger, em uma existência que se pretenda isolada e que reconhece apenas o

pensamento como atividade nobre. Na medida em que somos seres *do* mundo, somos condicionados por ele, a intencionalidade das aparências nos atinge e somos, por isso, entes que só existem enquanto partícipes de uma pluralidade humana. Ser do mundo é ser constitutivamente parte da pluralidade. Ademais, em uma concepção acerca da existência humana como condicionada e condicionável, é na relação indissociável com a pluralidade humana e com o mundo que se pode pensar as atividades dos homens, sejam as espirituais, sejam as efetivamente mundanas. Nesse sentido, poder-se-á perceber que a teoria política arendtiana apresenta certos critérios provenientes das questões relativas ao seu eixo existencial.

A orientação existencial, por assim dizer, do pensamento de Arendt a guia na tentativa de engendrar uma *reconciliação* entre homens e mundo frente ao campo de ruínas que nos foi legado pelos regimes totalitários. É assim que o terceiro capítulo cumpre a função de apresentar não tanto a influência dos pensadores clássicos da hermenêutica no método de Arendt, mas, na verdade, de como Arendt se insere pela tangente nessa tradição através do seu conceito de compreensão. Para a pensadora, há que se aplicar aqui a distinção entre compreensão e verdade, pois, tal como visto no método fenomenológico, cabe perceber aquilo que cada faculdade humana é capaz de realizar. “Distinguir conceitos” e “desmantelamento da metafísica” são aqui utilizados por Arendt em sua depuração da atividade de pensar. Em seguida, penso o que significa o processo narrativo efetuado por Arendt e como ele integra seu próprio modo não apenas de descrever uma ideia ou evento, mas, sobretudo, de como ela própria compreende o mundo a partir da narração. Por fim, retomo o tema da reconciliação como contraponto crítico à teoria da identidade. Faço, para isso, um percurso de como Arendt descrevia o processo compreensivo desde seus escritos da década de 1950, comparando com aquele desenvolvido em *A vida do espírito*. Estas questões guiam a discussão até a faculdade do juízo e a busca de Arendt por critérios a partir de Lessing e de Kant. O julgar arendtiano surge como modo hermenêutico e existencial de olhar para mundo, é uma atividade constituída por critérios existenciais e que se pretende capaz de engendrar uma reconciliação do mundo a partir da compreensão de múltiplas perspectivas com as quais o mundo aparece ao espectador.

O novo modo de pensar que Arendt parece sempre perseguir não se constitui a partir de um marco zero. A pensadora judia sabe que existem pérolas de pensamento que devem ser resgatas para se pensar o presente, isto, todavia, não a torna refém de nenhum

mestre que a substitua, mas a capacita a sentar à mesa dos maiores pensadores e dialogar com eles. Ao se dedicar a pensar o mundo, Arendt sabe parcialmente de onde provém intelectualmente – da filosofia alemã –, mas sabe que não há como um pensador saber perfeitamente *quem* ele é. Se, portanto, seus métodos e critérios passaram um tanto despercebidos para ela, indico que minha intenção nesta tese é realçar alguns destes elementos.

O MÉTODO FENOMENOLÓGICO

“A interpretação da nossa realidade a partir de esquemas alheios só contribui para tornar-nos cada vez mais desconhecidos, cada vez menos livres, cada vez mais solitários”

Gabriel García Márquez

Neste capítulo inicial, dou ênfase aos aspectos fenomenológicos do pensamento de Arendt, os quais convivem com outros modelos teóricos e metodológicos e que serão abordados nos capítulos seguintes. Não sendo o pensamento arendtiano uma teoria sistemática, mas uma atividade do espírito que segue os eventos e as aberturas por eles possibilitadas, podemos perceber não uma uniformidade nos procedimentos ou etapas que se sucedem, mas modos de avaliar os fenômenos mundanos que surgem e despontam a todo momento, assim como nas leituras feitas dos eventos históricos que servem muitas vezes como modelos exemplares para se pensar os acontecimentos do presente.

De fato, como busco discutir ao longo deste e dos demais capítulos, a fenomenologia de Arendt não se dá de modo atômico: não defendo três métodos isolados (fenomenológico, existencial e hermenêutico), mas orientações de pensamento que se entrelaçam em diversos aspectos. Assim, as questões sobre as quais a autora reflete são sempre pensadas não segundo um método rígido, mas a partir de perspectivas plurais que se movem sobre aspectos metodológicos que se tocam. Por isso, será possível interpretar o pensamento de Arendt ora como uma fenomenologia existencial, ora como uma hermenêutica da existência, ou mesmo como uma fenomenologia hermenêutica. Tais designações, obviamente, remetem a modelos de pensamento que possuem uma morada entre pensadores do século XX, de modo que em certos momentos terei que confrontar Arendt com alguns dos nomes mais notáveis que os circunscrevem. De antemão, todavia, não tenho a pretensão de granjear uma fidedignidade de Arendt a estas tradições, mas de pensar em que medida elas se inscrevem no seu modo de compreender.

Neste capítulo, portanto, discutirei alguns modos possíveis de interpretar a presença do método fenomenológico no pensamento de Hannah Arendt. Encontramos na

extensa bibliografia sobre a autora a designação (em geral não discutida, mas aceita sem muitos problemas) de que a autora realiza procedimentos fenomenológicos, sobretudo n'*A condição humana* e n'*A vida do espírito*, obras que, respectivamente, realizam uma fenomenologia da *vita activa* e uma fenomenologia das atividades do espírito. Já de partida, porém, sublinho que não há, aqui, uma defesa de um método coerente e sistemático, mas, sim, de um modo de encarar as questões e problemas que surgem, uma visada, um tipo de orientação do olhar que a autora não se dedica a elucidar, mas que sob um exame mais atento parece despontar nos seus intérpretes. Assim, filiar Arendt à fenomenologia não significa fazê-la refém de um método rígido, mas de identificar a sua forma própria de compreender o mundo e seus eventos, um modo de nos aproximarmos daquilo que ela disse ser sua principal atividade: a compreensão e a busca por uma reconciliação com o mundo.

O que se revela destas análises é a percepção de que “o método de Arendt não é externo aos tópicos que investiga” (BORREN, 2009, p. 16). Este ponto pode ser compreendido na esteira da leitura de Vollrath (1977), para quem teoria e método não podem ser separados como estruturas sistemáticas distintas, mas, ao contrário, um implica o outro. Isto se dá porque Arendt não elege um procedimento metodológico específico e sistemático que sirva como base para todas as suas reflexões, não há um fundamento metodológico único para sua compreensão do mundo do mesmo modo como não há também nenhum fundamento teórico último no qual ela se ancora. Tratam-se, sim, de orientações metodológicas que surgem junto aos eventos que se apresentam ao pensamento.

2.1 Hannah Arendt e tradição fenomenológica

Um passo inicial que pode ser dado sem muitos problemas na investigação sobre o método fenomenológico no pensamento de Hannah Arendt é apontar a formação da autora. Na verdade, essa linha de investigação perpassará sistematicamente os dois primeiros capítulos desta tese, na medida em que, ao perseguir os métodos que fazem parte da moldura conceitual arendtiana, poderemos identificar certas estruturas de pensamento que Arendt herda de sua inserção teórica na Filosofia Alemã que lhe é contemporânea.

Ao dizer em entrevista a Günter Gaus que aquilo que ela mantém consigo da Alemanha pré-Hitler é a língua (ARENDR, 2008a, p. 42), ela deixa entreaberta a porta pela qual olha as experiências e certamente dentre tais experiências também se localiza sua formação intelectual, bem como os temas e métodos com os quais teve contado, pois, como diz a autora, “o que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana” (ARENDR, 2010a, p. 11). Esse condicionamento, como explica Arendt, não é absoluto, mas adquire, de algum modo, realidade na vida humana.

O movimento de discussão que recrio neste tópico, todavia, não deve ser confundido nem com uma tentativa de verificação da fidedignidade de Arendt aos autores da fenomenologia, nem com um estudo específico que busque todas as conexões possíveis entre os autores citados. Discuto, mais propriamente, apenas algumas relações que apontem com mais ênfase para questões metodológicas e temáticas que possam encaminhar meu propósito: a discussão sobre os métodos de Arendt.

Minha intenção é encontrar algumas proximidades possíveis. Parto da pista fornecida por Young-Bruehl (1997, p. 286) ao revelar uma Arendt que se autocompreendia como uma espécie de fenomenóloga, mas, pontuaria a própria pensadora judia, não à maneira de Hegel ou de Husserl⁸. Assim, confronto-a, inicialmente, com Husserl e Heidegger, considerando, para tanto, a discussão na literatura secundária que cerca tais nomes em sua relação com o pensamento arendtiano. Sigo, então, neste tópico, a discussão entre intérpretes sobre a relação de Arendt com Husserl e Heidegger.

O que se destila a partir desse embate é que a fenomenologia arendtiana se dá a partir de um modo próprio, mas, não obstante isso, deve àqueles que a antecederam certos aspectos que são reavaliados por ela segundo outros critérios, dentre eles, dois dos mais importantes são o primado do mundo das aparências e da pluralidade humana. Nesse sentido, a espécie de fenomenologia de Arendt, como aponta Young-Bruehl (1997, p. 286), se afasta mais de Husserl que de Heidegger. Apesar disso, como apontam Tassin

⁸ Como será possível ver no capítulo seguinte, Arendt posiciona Hegel e Husserl como pensadores que ainda se movem na estrutura da teoria da verdade como adequação entre Ser e Pensar. Esta estrutura que a autora verifica em ambos os filósofos a conduz a um afastamento de ambos, daí aceitar ser um tipo de fenomenóloga, mas não segundo o modelo de Hegel e Husserl.

(1999) e Taminiaux (1992), sua dívida com o autor de *Ser e Tempo* não a torna uma filha de Heidegger – como indica Wollin (2015) –, mas sublinha uma resposta crítica à sua filosofia. Em contraposição à cegueira frente aos assuntos humanos que ambos os fenomenólogos nutrem em seus pensamentos, a fenomenologia do tipo arendtiano irá se fiar na intencionalidade não da consciência, mas das aparências, dos fenômenos (cf. ARENDT, 2010b, p. 63).

2.1.1 Arendt e Husserl

Ao colocarmos Husserl na esteira de influências que habitam a formação de Hannah Arendt, surge de início um primeiro impasse: que tipo de contato Arendt teve com o pensamento de Husserl? Não se tem muitas informações biográficas sobre isso⁹, assim como não se veem muitas referências às obras do fundador da fenomenologia nos livros e mesmo nos cadernos de Arendt. De todo modo, parece adequado verificar algumas possíveis relações entre ambos os autores¹⁰, seja para que compreendamos a postura de Arendt sobre o que é a fenomenologia em sua origem – proveniente de Husserl e Heidegger –, seja para que se possa entender o tipo próprio de fenomenologia que a autora realiza.

O que a discussão abaixo revela é que a fenomenologia arendtiana tem aproximações mais evidentes com o pensamento heideggeriano do que com o husserliano, de modo que, segundo sugere a literatura secundária e as próprias referências no interior das obras de Arendt, seu contato com Husserl se dá sobretudo via Heidegger. Esse

⁹ Agustín Serrano de Haro (2008) percorre nas biografias e epistolário de Arendt alguma pista que coloque a jovem judia nas aulas de Husserl em Friburgo. No entanto, não há, até então, nenhuma prova documental ou relato efetivo com o qual possamos nos basear para concluir que Arendt teria sido aluna de Husserl. Tais questões levam Rizo-Patrón (2006) a concluir que Arendt só poderia ter conhecido a fenomenologia husserliana via Heidegger. Por outro lado, a biografia de Young-Bruehl (1997) revela que o círculo arendtiano que se reunia para longas discussões era composto por Hans Jonas, que fora aluno de Husserl, além de nos lembrar que o marido de Arendt, Günter Stern, fora orientado no doutorado também pelo fundador da fenomenologia. Para além, todavia, de terceiros que poderiam ter apresentado o pensamento de Husserl a Arendt, Young-Bruehl afirma que Arendt teria saído de Marburg para se distanciar de Heidegger e cursar um semestre de estudos com Husserl. Ademais, Arendt vai a Heidelberg estudar com Jaspers, que, segundo Young-Bruehl, tinha utilizado como seus principais métodos a psicologia descritiva de Husserl e a psicologia compreensiva de Dilthey. Cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, pp. 71-75.

¹⁰ Não cabe, no corpo desta tese, a investigação do pensamento de Husserl, Heidegger ou quaisquer outros autores, senão identificar o local que ocupam no pensamento arendtiano. Deste modo, não é minha pretensão fazer quaisquer interpretações sobre a fidedignidade da leitura de Arendt, reservo-me, em alguns casos, a comentar *en passant* alguma divergência, mas não é este o foco sobre o qual se erguem os argumentos.

contato, ainda que seja dado de forma mediata, sugere mais o que não é a fenomenologia de Arendt, isto é, ao revelar as contraposições entre os pensamentos de Arendt e Husserl, o pai da fenomenologia passa a representar, em certa medida, aquilo que a pensadora judia critica na filosofia: a cegueira frente aos assuntos humanos e a falta de um interesse prático no pensar. Mais que isso, todavia, também surgem as questões vinculadas à pretensão husserliana de uma comunidade espiritual supranacional que Arendt não apenas faz uma crítica, mas à qual se contrapõe ao sugerir um modo de pensar pária (Cf. AGUIAR, 2009, pp. 33-49).

Não obstante Arendt se afastar do pensamento de Husserl, há certos aspectos que revelam uma proximidade temático-metodológica: o fato de Arendt se ocupar dos fenômenos através de um conceito próprio de experiência que engendra a atividade do pensamento desponta como uma relação com Husserl que subjaz no interior do seu pensamento. O olhar husserliano para o mundo, ainda que recaia em uma cegueira frente às questões políticas, localiza uma nova fase para a filosofia contemporânea na medida em que, como afirma Le Ny (cf. 2013, p. 69), os eventos mundanos passam a ser fenômenos que se doam ao olhar fenomenológico, em outras palavras, todo acontecimento é uma oportunidade para a filosofia, um objeto para o pensamento.

Sobre o modo como Arendt entra em contato com a fenomenologia husserliana, Rizo-Patrón (2006) aposta em uma situação na qual Arendt não apenas nunca foi aluna de Husserl – o que não é a principal questão em discussão – mas, também, que “aparentemente Arendt nem sequer leu uma só obra de Husserl” (RIZO-PATRÓN, 2006, p. 2). Não se trata, para a especialista peruana em fenomenologia, que Arendt não mencione ou não conheça Husserl, mas de que só tenha proximidade com sua obra de maneira mediata¹¹, mais especificamente, via Heidegger. Tratar-se-ia em uma confiança que Arendt tinha na interpretação heideggeriana sobre o pensamento de Husserl, uma confiança que não se quebraria nem frente as críticas que Arendt faz a Heidegger em âmbito intelectual, nem perante o fato de Heidegger ter sido um funcionário do partido de Hitler.

¹¹ Hannah Arendt é conhecida, entre outras coisas, por ser uma leitora voraz e atenta, constantemente fornecendo interpretações pouco ortodoxas, mas sempre dando referências bibliográficas. No entanto, salta aos olhos que, nas poucas vezes em que Husserl é citado, não se sigam citações ou mesmo uma indicação da obra em que Arendt esteja se baseando.

No que tange às contraposições entre Arendt e Husserl, Tassin (1999) e Rizo-Patrón (2006) elaboram três pontos de encontro crítico. A intérprete peruana identifica três lugares em que Husserl é mencionado em *A vida do espírito*: 1) na percepção arendtiana de que o pensar se dá sempre a partir de uma retirada do mundo, em que Husserl é classificado entre os “pensadores profissionais” dos quais Kant fala e Arendt se apropria; 2) ao discutir a ruptura do senso comum, apontando a falta desse sexto sentido nas doutrinas científicas e filosóficas; e 3) na crítica à concepção husserliana de consciência, que dá mais enfoque no ato perceptivo do objeto que ao próprio objeto. Tais comentários, de certo modo, dizem respeito mais a um modo de contraposição entre Arendt e Husserl do que, efetivamente falando, de uma influência, ou, poder-se-ia dizer, de outro modo, de uma influência pela via negativa, da posição de que a fenomenologia é uma via de interpretação do mundo que pode se distinguir dos métodos tradicionais da filosofia, mas que Husserl, todavia, não fornece um modo adequado de romper com uma tradição que Arendt avalia como falida.

Rizo-Patrón esquece, porém, uma passagem que talvez soe desprezível, a de que a “atração pela fenomenologia de Husserl derivou das implicações anti-históricas e antimetafísicas do slogan ‘*Zu den Sachen selbst*’” (ARENDR, 2010b, 23), o “às coisas mesmas”. Este trecho surge no momento em que Arendt chama a atenção para a crise na filosofia – algo que no início da década de 1970 ela já julga ser uma velha história –, e que está na base da filosofia do século XX, talvez não tanto por suas formulações, mas por tentar se desenvolver sem recorrer a um historicismo metafísico como o de Hegel, ou mesmo materialista, como o de Marx.

De todo modo, no que diz respeito ainda às contraposições entre Arendt e Husserl, Tassin (1999) parece corroborá-la ao elencar três pontos que separaram os autores: 1) Arendt indicaria um interesse prático (proveniente de uma noção de *práxis*) no pensar, definindo-o a partir do e voltado para o mundo, pondo-se contrária a um puro interesse teórico; 2) em vez de uma comunidade espiritual supranacional que perpassaria o pensamento husserliano, Arendt coloraria a dolorosa experiência de um pensar apátrida; e 3) no lugar de empreender uma filosofia que exerce uma função reitora [*rectrice*], isto é, posicionando-se hierarquicamente sobre a vida ativa, Arendt desenvolveria uma análise do pensamento, do julgamento e da compreensão políticas que não se sujeitam a um modo especulativo (Cf. TASSIN, 1999, p. 85-86). Tassin, com ajuda de Held (2004),

compreende que Husserl, apesar de na fase de *Krisis*¹² estar preocupado com o *mundo da vida* e com a *intersubjetividade*, ele ainda se instaura em uma esteira platônica que Arendt tanto rechaça ao longo de suas obras, qual seja: a indiferença frente ao âmbito público-político.

Estes afastamentos entre Arendt e Husserl explicitados por Rizo-Patrón e Tassin se encontram nos mesmos pontos: enquanto para a fenomenologia husserliana há um enfoque maior no ato de consciência e na percepção do objeto, a fenomenologia arendtiana parte dos eventos não enquanto impressões do espírito, mas ressaltando-os em sua realidade, nas palavras de Arendt:

Se, quando percebo um objeto fora de mim, decido concentrar-me na minha percepção, no ato de ver, em vez de concentrar-me no objeto visto, é como se eu tivesse perdido o objeto original, porque ele perdeu seu impacto sobre mim (ARENDR, 2010b, p. 177).

É curioso notar que esta passagem de Arendt, mesmo se referindo à *epoché* estóica, pode ser considerada como uma crítica à fenomenologia husserliana sem que ela o cite na discussão. Husserl, por sua vez, se encontra, como diz Arendt em seu texto de 1946 sobre a Filosofia da Existência, em uma situação epigonal no que tange à história da filosofia, pois ainda localizaria o Pensar em comunhão com o Ser, mantendo a tradicional cegueira frente aos assuntos humanos e ao mundo. Metodologicamente pensando, o que surge é um novo ponto de partida para se pensar a fenomenologia, o qual não dá mais primazia ao ato da consciência do ego transcendental, mas, sim, à compreensão do mundo como primado epistêmico, questão que possui espaço em Arendt já em seus primeiros escritos pós-guerra e que ganha revelo na intencionalidade das aparências exposta em *A vida do espírito* (Cf. ARENDR, 2010b, p. 63).

Este tema perpassa a declaração de Arendt de não ser uma filósofa, e faz parte de uma concepção do que é Filosofia e sua contraposição à Política. Como afirma Pereira (2017, pp. 21-33), Arendt tem uma “imagem” de Platão que, ainda que não necessariamente fiel ao pensador grego, simboliza a perda da dignidade da política em nome de uma hierarquia em que a vida contemplativa exerce função normativa sobre a

¹² A última fase de produção intelectual de Husserl é marcada pela inserção de novos temas e conceitos a partir de um diagnóstico mais efetivo sobre a crise não só da filosofia tradicional, como também das ciências europeias e da própria racionalidade ocidental. Segundo Ferrer, o conceito de *mundo da vida* passa “a disputar agora com o ego transcendental o lugar de fonte originária de sentido. (...) entendido como o horizonte pré-científico de sentido prévio a toda e qualquer idealização científica” (FERRER, 2012, p. XV)

pólis. Esta imagem finda por ser também a que Arendt faz de toda a tradição estritamente filosófica, incluindo aí Husserl (e Heidegger) e a fenomenologia, a qual é definida, junto ao pragmatismo, como uma das “escolas filosóficas epigônicas mais recentes e interessantes dos últimos cem anos” (ARENDDT, 2008a, p. 193). Tassin, nesse sentido, conduz seu argumento de que Husserl possui um modo de pensar estritamente teórico que o afasta das exigências de uma filosofia cósmica, a qual o autor atribui à Arendt e que nada tem a ver com a comunidade espiritual supranacional de Husserl (Cf. TASSIN, 1999, p. 80).

A preocupação latente da pensadora judia, todavia, não se move como uma mera abstração, mas sempre está vinculada à tentativa de encontrar um novo modo de se reconciliar ao mundo.¹³ O modo como Arendt estrutura a sua própria fenomenologia não parte do ego transcendental, mas do mundo das aparências. A atividade de pensamento, ainda que proceda por um distanciamento deste mundo por uma retirada temporária, sempre parte dele e se mantém nele ancorada. Só é possível distanciar-se na medida em que há proximidade, mas não adequação, isto é, o pensamento só pode colocar o mundo entre parênteses porque a existência do mundo está dada, mas o mundo mesmo não está dado em absoluto: o mundo não é um ser que possa ser apreendido absolutamente, mas ele está aí para ser percebido sob os diversos perfis através dos quais se apresenta. O problema da compreensão tradicional da filosofia reside, segundo Arendt, em querer encontrar a realidade do mundo fora dele, como se houvesse uma essência que o ordenasse e orientasse um suposto conhecimento que se poderia ter dele não a partir do próprio mundo, mas de uma região ontologicamente anterior, nessa compreensão, diz

¹³ É nessa esteira, por exemplo, que Passos (2011; 2014) persegue também a influência de Husserl e Heidegger no pensamento de Arendt. Ao tentar encontrar certas implicações políticas da distinção que Husserl faz entre *terra* e *mundo* no interior do pensamento de Arendt, Passos (2011) parece se basear, todavia, em um pressuposto não verificável: uma atração que Arendt teria pela fenomenologia de Husserl, de modo que haveria um diálogo velado entre ambos no decorrer da obra arendtiana. Ainda que concorde com Passos de que há uma proximidade – mas não, é claro, uma adequação – nos pensamentos dos autores judeus quanto à conceituação do mundo – de modo que a concepção de *terra* em Arendt poderia ser equiparada ao *mundo como totalidade de objetos* dado na atitude natural como descreve Husserl e descoberto fenomenologicamente como um mundo pré-dado –, não fica claro, no entanto, se Arendt efetivamente utiliza tais bases husserlianas no desenvolvimento de sua própria distinção. Isso porque, na conceituação de mundo husserliana, sobretudo em sua última fase de pensamento – relativa à *Crises da ciência europeia e a fenomenologia transcendental* –, o mundo surge como um *a priori*, um transcendental que guia a intencionalidade da consciência a partir de uma constituição intersubjetiva (Cf. DARTIGUES, 1973, p. 63; KELKEL, SCHÉREER, 1982, p. 53-54). Essa concepção de mundo e o papel da intersubjetividade, inclusive, só aparece na obra tardia de Husserl, segundo os autores acima, por meio de uma influência do conceito de ser-no-mundo de Heidegger. Se não sabemos sequer se Arendt leu ou assistiu aos seminários de Husserl em suas primeiras formulações fenomenológicas pós-*Investigações lógicas*, parece forçado afirmar então que Arendt foi influenciada pelo Husserl de *Crises*.

Arendt, “Em vez de ter se retirado espiritualmente de tudo o que está presente e à mão, o espírito carregou para dentro de si as aparências. E sua ‘consciência’ tornou-se um substituto completo para o mundo exterior, apresentado como impressão ou imagem” (ARENDR, 2010b, p. 177, 178).

Le Ny, aluno de Tassin, segue parte das considerações de seu orientador e faz uma leitura à qual me alio: a de que Husserl representa, por sua parte, tanto aquilo que Arendt critica na filosofia – a cegueira frente aos assuntos humanos – quanto uma orientação teórica que “‘afrouxou’ as amarras’ e abriu os olhos da filosofia contemporânea para o fato de que todo objeto pode ser um objeto de pensamento e uma ocasião para a filosofia” (LE NY, 2013, p. 69). A fenomenologia representa uma abertura às questões mundanas, ao primado da aparência. Ao designar o mundo como horizonte comum e a intersubjetividade como ineliminável, o pensamento passa a não operar mais nos mesmos parâmetros que o fazia a tradição filosófica, pois não cede ao materialismo ou ao idealismo, assim como não se perde nas deduções dialéticas. Entretanto, falta o reconhecimento da pertinência da dimensão política em sua dignidade própria, pois “a contribuição fenomenológica se mantém, todavia, inalcançada e ambígua, já que a inversão prometida, apenas entrepercebida [*entrapercu*], é imediatamente fechada e recoberta pelos preconceitos clássicos acerca da vida ativa” (LE NY, 1999, p. 69-70).

Os husserlianos Rizo-Patrón (2006) e Serrano de Haro (2008) buscam compreender a crítica que Arendt faz a Husserl. Em termos gerais, argumentam que a autora costuma criticar em Husserl uma determinada postura metodológica e certas consequências que julga fazer parte de um modo de compreensão que não é mais capaz de reconciliar os homens com o mundo.¹⁴ Do ponto de vista metodológico, a retirada que todo ser pensante realiza no ato de pensar é intrínseco a essa atividade, mas o problema, destaca Arendt e sublinha Rizo-Patrón, é querer tornar o espaço do pensamento um *locus* fundante da realidade, o que Arendt identifica como o movimento próprio da metafísica pelo menos desde Parmênides (Cf. ARENDR, 2010b, p. 39).

¹⁴ Ambos Rizo-Patrón e Serrano de Haro julgam que a crítica de Arendt não é de todo legítima, tentando salvar Husserl da posição em que autora judia o coloca, qual seja: a de que o pai da fenomenologia ainda subjaz à tradicional cegueira filosófica frente ao mundo. Não faz parte do escopo desta tese realizar uma interpretação crítica acerca de como Arendt compreendia Husserl, mas, sim, investigar como tal posicionamento é relevante para se compreender o tipo de fenomenologia que Arendt realiza.

A intérprete peruana, todavia, ressalva que a *epoché* husserliana é um procedimento no qual o filósofo inicia sua atividade suspendendo seu interesse natural com o intuito de – e aqui ela nos lembra a clássica frase de Arendt no prefácio de *A condição humana* para explicar Husserl – “saber o que estamos fazendo”, não significando esta retirada um abandono da realidade. Nesse sentido, Rizo-Patrón destaca,

[S]e a redução transcendental é um ato de resolução e de pensar solitário que retira reflexivamente o filósofo do ‘mundo comum’, ele, enquanto espectador desinteressado, está no fundo impulsionado por um ‘novo interesse’: o de entender e descrever *como* a vida do espírito ou do sujeito se desenvolve quando está ingenuamente comprometida na orientação natural. E o que descobre e descreve o filósofo [que pensa fenomenologicamente] é que o ser humano se encontra comprometido de modo transcendentalmente *intersubjetivo* com o mundo, isto é, que de modo *intersubjetivo* constitui – ao lado de, com e nos outros – o sentido e validade que tem para nós o mundo circundante da vida (RIZO-PATRÓN, 2006, p. 9, tradução minha, grifos da autora)

Esta explicitação parece ter a intenção de mostrar que Husserl não cai frente à crítica arendtiana, e que não se trata de uma doutrina solipsista, mas de uma filosofia da intersubjetividade transcendental. Se Husserl empreende uma monadologia, trata-se, porém, como diz Rizo-Patrón, de perceber que a mônada husserliana, diferente da leibniziana, possui janelas e, mais ainda, que seria aqui uma monadologia social que transcendentalmente descreve a constituição da comunidade enquanto iguais que são também diferentes, o que possibilitaria uma aproximação com o conceito arendtiano de pluralidade (Cf. RIZO-PATRÓN, 2006, p. 9).

Embora seja possível realizar esta sobreposição do pensamento de Arendt com de Husserl, não me parece ser isso o mais interessante para a discussão sobre o lugar do método fenomenológico no pensamento político arendtiano. Isso porque, penso eu, não se constitui como nossa principal preocupação a fidedignidade da leitura de Arendt sobre Husserl, até mesmo porque há dúvidas sobre o quanto ela efetivamente teve contato com sua obra de modo imediato ou de modo mediato. Mas, ainda que Rizo-Patrón esteja certa sobre Husserl, não me parece que, neste ponto específico, ela tenha entendido ao que realmente Arendt está se contrapondo, pois o que está em questão é o ponto de partida da reflexão.

Assim, Husserl só conseguiria encontrar a intersubjetividade e a importância do mundo partindo do ego transcendental, recaindo, deste modo, no mesmo erro de Descartes, para quem o eu-sou é a consequência do eu-penso. Para Arendt, acontece o

contrário, o eu-sou é condição para o eu-penso (Cf. ARENDT, 2010b, p. 245, nota 59), ou seja, minha existência factual, o mundo e a intersubjetividade não são coisas que eu encontro ao me voltar para o ego transcendental, mas já estão postas enquanto fenômenos. Nas palavras de Arendt: “A objetividade [husserliana] é construída na própria subjetividade da consciência em virtude da intencionalidade. Ao contrário, e com a mesma justeza, pode-se falar da *intencionalidade das aparências* e da sua subjetividade embutida” (ARENDT, 2010b, p.63, grifos meus).

Em sua discussão sobre o espaço que tem Husserl no pensamento de Arendt, Serrano de Haro (2008) reflete sobre a informação de Young-Bruehl de que Arendt é uma espécie de fenomenóloga, tentando compreender duas coisas: a) o que Arendt entende ser a fenomenologia de Husserl, e b) o que significa a auto intitulação de ser uma fenomenóloga. As críticas arendtianas que Serrano de Haro explora são as relativas ao texto “O que é a Filosofia da Existência?”, as quais findam por ser, *mutatis mutandis*, as mesmas que Rizo-Patrón descreve, mas melhor explicitadas. O intérprete espanhol deixa a entender que talvez Arendt pudesse rever a atribuição de um classicismo à fenomenologia, que, em tese, significa que a escola de Husserl se mantinha ainda na esteira da coincidência metafísica entre Ser e Pensar, de modo que recairia, através do transcendentalismo, em um subjetivismo ingênuo que crê ser capaz de reconstruir o mundo após sua ruptura, assim como crê, à maneira moderna, como julga Arendt, que o homem cria a si mesmo e ao mundo (Cf. SERRANO DE HARO, 2008, p. 307; Cf. ARENDT, 2008a, pp. 193-195). Segundo Serrano de Haro (2008), talvez Arendt pudesse pensar diferente acerca do atributo de classicismo, caso ela levasse em consideração dois tópicos husserlianos: o de que aquilo que aparece é, antes de tudo, o mundo, e que o aparecer não se reduz nem a uma compreensão subjetivista – fugindo, então, do solipsismo – nem também ao objetivismo.

O que fica sugerido ao leitor após ambas as tentativas de salvar Husserl das críticas de Arendt é uma proximidade entre os pensamentos de ambos os autores e que, ironicamente, parece ter sido, em algum aspecto, desconhecido da própria autora. Se as críticas são ou não justas não me cabe aqui comentar, mas caso sejam injustas – segundo indicam os especialistas em Husserl –, resta entender o que Arendt julga pelo menos não realizar por sua parte. Isso, inclusive, parece indicar um bom seguimento para se compreender, pela via negativa, o que é o método fenomenológico próprio a Arendt.

Lanço mão, então, mais uma vez do texto de Serrano de Haro (2008) no que tange certas questões postas por ele sobre o que faz Arendt afirmar ser uma espécie de fenomenóloga. Trata-se, como põe o intérprete espanhol, de certos elementos fenomenológicos que despontam no pensamento arendtiano. Pergunta-se, então:

Trata-se do primado da experiência vivida em todo exercício de pensamento teórico, ou se trata da adoção de um enfoque eidético ao distinguir as ordens da vida ativa e de demarcar as formas dos fenômenos políticos? Poderia inclusive chegar a se tratar da utilização de categorias básicas da análise da intencionalidade – sentido e horizonte de sentido, mundo da vida, constituição intersubjetiva da realidade? (SERRANO DE HARO, 2008, p. 301)

Estas questões, que por sinal findam sem resposta direta no texto de Serrano de Haro, indicam-nos certos locais aos quais poderemos mais à frente no capítulo lançar olhar mais atento. Tratam-se de elementos importantes e latentes na obra de Arendt e, em alguns casos, nas interpretações que se debruçam sobre seu método e que têm proveniência, em certa medida, de um olhar orientado fenomenologicamente. Deste modo, os elementos a seguir ganham destaque: 1) o conceito de experiência e 2) o primado que esta tem para a atividade de pensar, 3) a distinção que Arendt realiza entre os diversos conceitos com os quais busca compreender o mundo e as atividades humanas, 4) a utilização de uma linguagem que toca a matriz fenomenológica.

Os leitores franceses de Arendt, Taminiaux (1992), Tassin (1999) e Le Ny (2013), lançam luz sobre estas questões e encaminham suas interpretações para algo que se mostra mais substancial: a fenomenologia arendtiana é de uma matriz que tem raízes mais em Heidegger do que em Husserl. A tradição francesa, ao privilegiar o enfoque fenomenológico do pensamento de Arendt, discute as questões não respondidas por Serrano de Haro (2008), mas, contrariamente à conclusão do espanhol – que buscava salvar Husserl –, pensam os franceses que o pai da fenomenologia contribui mais para entendermos que tipo de fenomenologia não faz Arendt. Tassin faz, assim, uma leitura de Husserl através das lentes de Klaus Held (2004), para quem a fenomenologia husserliana finda por realizar uma repetição de Platão no que tange à distinção entre *doxa* e *epistème*, distinção que corresponde respectivamente à *atitude natural* e à *atitude filosófica*. As questões de Serrano de Haro acima referidas fazem com que ganhe relevo a ideia de que Arendt não se dedica tanto ao pensamento husserliano por conta da cegueira dele frente aos assuntos humanos, mesmo diagnóstico que Arendt também faria sobre Heidegger, o qual, por outro lado, não é negligenciado pela autora.

O que fica, então, é a “linguagem materna”, isto é, aquela da fenomenologia, que apesar de não se encontrar diretamente com Husserl, provém dele. Cabe a Arendt buscar seu modo próprio de capturar os fenômenos e de salvá-los de seu destino metafísico ou positivista. O que fica é uma herança de testamento duvidoso, pois não aceita a filiação sem ressalvas, mas dela faz parte através da linguagem e do olhar. São elementos sobretudo metodológicos que ganham forma nas orientações teóricas de Arendt. Há, assim, um modo que lhe é próprio de também ir às coisas mesmas, às aparências. Seja como for, não se pode negar que Husserl tenha, a seu modo, um lugar no procedimento arendtiano: tanto pelo tipo de fenomenologia que Arendt não faz, quanto pela linguagem que carrega consigo e seu modo fenomenológico de encarar o mundo, buscando compreender os assuntos humanos através de suas aparições, de seus fenômenos.

A linguagem, como bem sabe Arendt, é a matéria pelo qual nosso pensamento se move no diálogo silencioso que trava consigo mesmo e na criação de um domínio público potencial por meio do juízo que leva em consideração as diversas *doxas*. Então, se a língua materna é o que fica, também o ficam os seus procedimentos, seus métodos. Tal qual a “*pólis* grega continuará a existir na base de nossa existência política enquanto usarmos a palavra ‘política’” (ARENDR, 2008c, p.220), a fenomenologia fará parte das considerações metodológicas de Arendt enquanto seus conceitos e métodos continuarem em suas formulações.

Retornando às questões de Serrano de Haro (2008, p. 301), defendendo que a “filiação” de Arendt à fenomenologia provém, já de início, da utilização de uma linguagem inspirada na fenomenologia que privilegia o conceito de experiência e sua relação ineliminável com o pensar, junto ao procedimento de distinguir conceitos que Arendt realiza entre os diversos fenômenos com os quais busca compreender o mundo e as atividades humanas. Não obstante isso, Arendt imprime um tom distinto em sua fenomenologia, tornando-a, como dizem Le Ny, Pereira e Borren, uma fenomenologia da política ou mesmo uma fenomenologia política. Sua herança de Husserl, no entanto, vem, sobretudo, via Heidegger, de modo que cabe aqui também verificar como o autor de *Sein und Zeit* imprime em Arendt um modo de olhar que, assim como o pai da fenomenologia, deve ser percebido em sua proximidade e distanciamento.

2.1.2 Arendt e Heidegger

Diferente de Husserl, autor tão pouco citado por Arendt e que não figura senão em poucas páginas entre seus intérpretes, Heidegger desponta como referência maior sobre de quem Arendt herda temas e métodos de pensamento.¹⁵ Leitora de *Ser e tempo* desde seu processo de escrita e aluna do curso sobre *O Sofista* de Platão, Arendt conhece bem os meandros da obra de juventude de seu professor, assim como suas intenções filosóficas e os métodos empregados. Há entre eles uma relação de afastamento e aproximação. Esse modo de relacionamento se dá, sobretudo, através de uma “reapropiação hermenêutica” (Cf. TAMINIAUX, 1992) que Arendt faz de Heidegger, de modo que seu professor se mantém sempre como um estranho na festa (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 7), mas ainda assim um de seus convidados.

Minha pretensão não é analisar exaustivamente a presença de Heidegger no pensamento de Arendt, mas, dentro da proposta desta tese, circunscrever elementos metodológicos que a autora herda de seu professor, a saber: as análises etimológicas, o olhar crítico que busca compreender a tradição do pensamento ocidental a partir de uma desconstrução, a linguagem empregada que carrega consigo termos-chave no pensamento arendtiano como existência, interpretação, fenômeno, mundo.

Sigo de perto as análises de Taminiaux (1992) nesta relação entre os pensamentos de Arendt e Heidegger. Intérprete de ambos os autores, ele entende que “a análise arendtiana em *A condição humana* pode ser vista como uma tentativa de examinar sob novo modo todos os temas platônicos e aristotélicos [analisados] por Heidegger. (...) Este reexame [à diferença de Heidegger] se efetua em função da excelência do *bios politikos*” (TAMINIAUX, 1992, p. 26). Assim, *A condição humana* seria um texto inspirado pelas reflexões heideggerianas, mas, para além disso, na interpretação de Taminiaux, seria também uma réplica crítica não só ao projeto de ontologia fundamental, como também às apropriações feitas por Heidegger dos pensamentos de Platão e Aristóteles.

No processo de explicitação de seu projeto de ontologia fundamental, Heidegger descreve o método fenomenológico como aquele que possibilita uma abertura à ontologia

¹⁵ Dois grandes livros são as autoridades para quem se aventura nessa empreitada: TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Éditions Payot, 1992; e VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*, de Dana Villa. Princeton: Princeton University Press, 1996.

fundamental que busca o sentido do Ser (questão esquecida pela tradição ao se ocupar com os entes no lugar do Ser) na medida em que tem como lema, desde Husserl, o *Zu den Sachen selbst!*, isto é, “às coisas mesmas” (§7 de *Ser e Tempo*). Sua busca pelo sentido do Ser o guia, metodologicamente, a uma analítica existencial e a uma fenomenologia compreendida hermeneuticamente. O que está em questão nesta interpretação de Taminiaux, e com a qual estou, aqui, de acordo, é que, para Arendt, Heidegger constrói este seu projeto ainda sob a cegueira tradicional frente ao âmbito público, levando-o a uma sobreposição hierárquica de um modo de vida teórico – o *bios theoretikos* – frente a um modo de vida político – *bios politikos*.

Não obstante isso, Arendt, no texto em homenagem aos 80 anos de Heidegger, afirma que o seu curso em Marburg sobre *O Sofista* de Platão suscitou, para ela, questões importantes e urgentes. Taminiaux (cf. 1992, pp. 14 e 21) investiga o que Arendt quer indicar por “questões importante e urgentes”, já que se trata de um texto/curso sobre problemas metafísicos e ela própria não o diz explicitamente. Segundo o intérprete francês, três temas¹⁶ guiam *A condição humana*: o mundo, o princípio de individuação e o público (cf. TAMINIAUX, 1992, p. 26), todos estes também temas heideggerianos.

No caso da noção de mundo¹⁷, o que está em questão para Arendt, contra Heidegger, é que o mundo comum não é revelado frente a angústia solipsista, mas, sim, face à pluralidade humana que o constitui como mundo comum. (Cf. TAMINIAUX, pp. 27-29). Esta demarcação de diferença de ênfase no tratamento da questão do mundo está diretamente ligada, em ambos os autores, ao tema da individuação¹⁸. Arendt, contudo,

¹⁶ Estes três temas surgem imbricados já na introdução de *Ser e tempo*. Partindo de um primado ôntico-ontológico de *Dasein* (§3 e §4 de *Ser e Tempo*) que o indica como ente privilegiado que põe a pergunta sobre o sentido do Ser, Heidegger desenvolve ali um excuro sobre as estruturas originárias de *Dasein*, cuja essência é a existência, transcendência de si, crendo ser possível, por este movimento metodológico, uma aproximação do sentido do Ser.

¹⁷ O mundo, em Heidegger, é compreendido sob duas formas, como mundo autêntico e como mundo inautêntico. O primeiro designa a cotidianidade e que só surge sob um contexto funcional, em que as coisas se revelam em sua utilidade, trata-se do *Umwelt*. O mundo em sentido autêntico, por sua vez, é revelado por meio da angústia, em uma experiência solipsista frente ao estremecimento da estabilidade e segurança, uma ruptura que anuncia que o mundo não é uma morada. Tal compreensão impacta o modo como Arendt trata o assunto, porém de modo crítico. Em *A condição humana* o mundo surge tanto em seu aspecto funcional, utilitário, quanto um mundo que é aparência e que também coincide com o espaço público. Nenhum deles é um mundo inautêntico, mas se trata, como ela se esforça para expor nesta obra, que um não substitui o outro e ambos não provêm das mesmas atividades humanas.

¹⁸ Segundo Arendt, Heidegger se posiciona de um ponto de vista do *bios theoretikos* e, assim como Platão no *Fédon*, elege a morte como elemento chave, tornando-se, em sua analítica existencial, o princípio de individuação (Cf. ARENDT, 2010b, p. 98). Nesta concepção, quando no mundo público, *Dasein* recai no impróprio e só pode fugir de tal condição à distância das coisas e dos outros. Frente a isso, quando se encontra em face ao nada, *dasein* se encara como ser mortal, como ser-para-a-morte. Arendt, no lugar de

entende que o processo de individuação só é possível porque, diferente de Heidegger, que elege a morte como elemento chave, transformando em sua analítica existencial, somos sempre seres mundanos e, nesta condição, cada um de nós sempre se encontra face à pluralidade e à natalidade. Por fim, relativamente à concepção do público, se, para Heidegger este é o espaço da cotidianidade, onde o reina o *Das man* [a gente] impessoal e onde cada um é ninguém, em Arendt é o próprio local da aparência, em que a pluralidade humana surge para si mesma, isto é, onde cada um que compõe esta pluralidade pode ver e ouvir aqueles que compartilham deste espaço, assim como ser visto e ser ouvido, de modo que “a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros (...) *qua* homens (ARENDDT, 2010a, p. 220).

O que acima nos é sugerido não é uma aceitação, todavia, do conteúdo temático, mas de uma preocupação com tais assuntos, de caráter urgente e imediato, que até então continuavam sendo tratados sob um ponto de vista do *bios theoretikos*, em vez de se buscar uma orientação do olhar intrinsecamente localizado no *bios politikos*. Mais que um acordo, então, com Heidegger, há aqui um debate em torno dos conteúdos e do método utilizado.

Não obstante a posição crítica que Arendt constrói, em *A condição humana*, frente a Heidegger, há também entre eles uma proximidade metodológica, um modo de olhar para questões clássicas da filosofia de modo a transfigurá-las em problemas do pensar contemporâneo. No texto em homenagem a Heidegger, Arendt faz menção ao modo como o professor conduzia suas aulas:

O decisivo no método [de Heidegger] era que, por exemplo, não se falava *sobre* Platão e não se expunha sua doutrina das ideias, mas seguia-se e se sustentava um diálogo durante um semestre inteiro, até não ser mais uma doutrina milenar, mas apenas uma problemática altamente contemporânea. (ARENDDT, 2008c, p. 279)

Este modo de proceder tinha como prerrogativa, mais que ensinar um determinado conteúdo da história da filosofia, exercitar a capacidade de pensar por meio de problemas que já o foram de outros. Tratava-se de tornar nossos os antigos problemas, fazer com que eles nos fossem contemporâneos. De certo modo, este seu método de conduzir um

entender que devemos ser classificados como seres mortais, pensa que a capacidade de iniciar algo novo, a natalidade, circunscreve mais ainda aquilo que nos tornamos. Isto porque, como indicado por ela, a natalidade está diretamente ligada com a atividade da ação, cujo condicionamento se dá pela pluralidade. (Cf. TAMINIAUX, 1992, p. 29, 30)

curso era uma experiência de pensamento realizada por uma dupla via: enquanto buscava ir às experiências originais pelas quais a doutrina das ideias de Platão se tornou para ele um problema, Heidegger também punha para si as formas e as essências como problemas a serem encarados sob uma nova ótica. O problema de Platão era também seu problema.

Isto que Arendt indica como uma novidade do pensamento heideggeriano, provém, cronologicamente falando, do apelo de Husserl para se buscar as coisas mesmas. De certo modo, era como se Heidegger fosse às coisas mesmas sem sucumbir à adequação entre Ser e Pensar, sem recair em uma análise transcendental, mas voltada ao mundo, seja àquele de Platão, seja ao seu próprio. Heidegger assumiria, nesse sentido, a posição de mestre do pensar que exercia fascínio entre os jovens alemães que buscavam não mais uma filosofia feita por pura erudição, mas que nutriam uma paixão pela atividade do pensamento e viam em Heidegger “alguém que efetivamente atinge as coisas que Husserl proclamou; [alguém que] sabe que elas não são um assunto acadêmico, mas a preocupação do homem pensante (...) desde sempre” (ARENDR, 2008c, p. 279). Não se tratava de simplesmente receber passivamente as teorias filosóficas de nossa tradição e realizar uma exegese delas, mas, sobretudo, repensar o que já foi pensado, tornar-se também alguém que experientia, a seu modo, estes problemas, encarando-os não com os olhos do passado, mas a partir de uma ótica do presente.

Essa forma de olhar novamente para o passado com olhos no presente, a busca por exercitar o pensar não com a intenção de trazer a interpretação última sobre um autor, uma época ou um evento histórico, mas ver em todos eles oportunidades para pensar, isto Arendt aprende com Heidegger. Trata-se, não de “descobrir ou revelar um solo último e seguro, mas, mantendo-se nas profundezas, de abrir caminhos e colocar ‘pontos de reflexão’”, é um pensar que está “permanentemente em atuação”, que “jamais pensa ‘sobre’ alguma coisa; ele pensa alguma coisa” (ARENDR, 2008c, p. 280). É assim que se pode, então, interpretar o pensamento de Heidegger em *Ser e tempo*. Arendt retém dele um pensar em permanente atuação que tenta se desvencilhar das imagens tradicionais que os conceitos filosóficos nos imputam, considerando que se deve tentar ir a uma região revelada pela linguagem do modo originário com o qual cada um de nós se encontra com as coisas, com o mundo e consigo mesmo.

De modo similar, Arendt irá por diversas vezes exercer seu método de pensamento. Em uma carta que envia a Heidegger em 8 de maio de 1954, Arendt lhe diz

que trabalhava, então, em um projeto que viria a ser não só o conteúdo de *A condição humana*, mas de muitos dos seus textos posteriores, sobretudo de *Entre o passado e o futuro*. Segundo ela, havia três anos (logo após publicar *Origens do totalitarismo*) que se ocupava de algumas questões que se inter-relacionavam: 1) “descobrir onde é que o conceito de domínio se inseriu na política”, 2) analisar as três atividades básicas da *vita activa* (trabalhar, produzir e agir) e 3) “empreender uma apresentação da relação tradicional entre filosofia e política” (cf. ARENDT, 2001, pp. 105-106). Ao falar dos pontos 2 e 3, Arendt lhe diz, respectivamente, que “não poderia fazer isso sem o que aprendi com você [Heidegger] na juventude” e que o ponto de partida ao terceiro tópico era a interpretação heideggeriana do mito da caverna.

É por esta via que se pode também identificar que, não obstante em nenhum momento de *A condição humana* haver uma referência direta à filosofia heideggeriana, Heidegger é uma presença velada, uma influência metodológico-temática que Arendt carrega consigo desde 1925. Além das questões temáticas que Taminiaux (1992) se esforça em mostrar, essa relação torna-se mais visível frente à correspondência entre os autores. Além desta carta de 1954, Arendt revela a Heidegger, em 1960, que seu livro “surgiu a partir dos primeiros dias de Freiburg e deve assim quase tudo a você em quase todos os aspectos”, expondo, inclusive, que em outras circunstâncias, gostaria de ter dedicado¹⁹ a ele esta obra. (ARENDT, 2001, pp. 108-109).

É, então, esse método de pensamento experimentado por Heidegger, mais que sua própria filosofia, que Arendt diz contribuir de modo decisivo na determinação da “fisionomia espiritual do século XX” (*Ibidem*, p. 280). Essa fisionomia, deixa entrever Arendt, subjaz justamente a esse modo não metafísico de pensar, sem fundamentos, mas que se exercita sob o horizonte da cotidianidade (Cf. HEIDEGGER, 2012, p.73). Se para nós isso não nos soa tão estranho, Arendt põe na conta de Heidegger esta familiaridade com a qual encaramos essa forma de pensar.

¹⁹ É digno de nota que, em 1971, em outra carta a Heidegger, Arendt tenha contado ao seu antigo professor sobre o projeto que viria a se tornar *A vida do espírito*, “uma espécie de segundo volume da *Vita activa*” (título de *A condição humana* na edição alemã), e que tenha o perguntado sobre se poderia dedicar a ele o livro caso de fato fosse escrito. Heidegger a responde que “O segundo volume da *Vida Activa* será tão importante quanto difícil” e que “Você sabe que vou me alegrar com a sua dedicatória” (cf. ARENDT, 2001, p. 150-152).

Uma imagem, então, desponta: a de que o pensar pode ser encarado como um caminho que se percorre, mas que não leva a nenhum lugar previamente estabelecido. São os caminhos florestais “que, por não conduzirem a um fim estabelecido fora da floresta (...) são incomparavelmente mais adequados para quem ama a floresta e nela se sente à vontade do que as rotas de problemas cuidadosamente traçadas onde se acotovelam as pesquisas dos especialistas” (*Ibidem*, pp. 280-281). A metáfora, que provém do próprio Heidegger, simboliza um pensamento ativo que não é guiado pelas pesquisas de cunho acadêmico, mas que se volta ao prazer de pensar, que tem o *pathos* do estar-vivo como impulso, algo que, na verdade, Arendt remonta até Platão, no *Teeteto*.

Esse novo método de pensamento é interpretado e realizado por Arendt na esteira da desconstrução da metafísica, questão que lhe será particularmente cara em *A vida do espírito* e em seu dismantelamento das falácias metafísicas em favor da primazia do mundo das aparências (Cf. ARENDT, 2010b, p. 234). Ao leitor de *Ser e tempo*, não é novidade o uso que Heidegger faz da etimologia para recuperar o significado de um conceito. Sua intenção é desvelar como aquela palavra se construiu no vocabulário pré-filosófico para tentar descobrir um modo mais originário através do qual *Dasein* compreende o mundo, os entes e mesmo o Ser, na medida em que *Dasein* se move sempre em uma pré-compreensão ontológica. O itinerário heideggeriano, portanto, move-se metodologicamente em direção às experiências originárias, sendo a linguagem a chave hermenêutica do pensamento.²⁰

Em Arendt também vemos esse recurso. Para citar dois exemplos: 1) em *A condição humana*, a autora recorre à linguagem como “evidência fenomênica” na sua famosa distinção entre trabalho (*labor*) e obra (*work*) (Cf. ARENDT, 2010a, p.98); e 2) quando Arendt identifica que o “puro nomear das coisas, a criação de palavras, é a maneira humana de *apropriação*, e, por assim dizer, de desalienação do mundo” (*Idem*, 2010b, p. 119). O pensamento arendtiano, nesse sentido, também se move pondo a questão da linguagem como pedra-angular, pois compreende que ela expressa uma evidência fenomênica, uma relação com o mundo que não é dada de antemão por

²⁰ Como apontam os Hinchman (2006a, p. 16), a importância da etimologia nas análises dos existenciais efetuado por Heidegger impacta o pensamento arendtiano, sobretudo uma passagem de *Introdução a metafísica*: “palavras e linguagem não são invólucros nos quais as coisas são empacotadas para o comércio daqueles que escrevem e falam. É nas palavras e linguagem que as coisas primeiro vêm ao ser e são. Por esta razão, o mau uso da linguagem na mera fala, em *slogans* e expressões, destrói nossa relação autêntica com as coisas” (HEIDEGGER, 2000, p. 15)

estruturas exteriores à cotidianidade. Estas reflexões – que resgatarei no capítulo seguinte relativamente ao eixo existencial do método arendtiano – indicam certa orientação que Arendt retém de seu professor em Marburg.

Todavia, ainda que tenha aprendido a pensar com Heidegger, seu próprio método não se reduz ao dele. Isso porque, avalia Arendt, Heidegger finda por se tornar refém da novidade de seu pensar contra aquilo que o movimentava: o mundo das aparências. No movimento de pensar através dos caminhos florestais, Heidegger ergue nessa atividade sua morada, tornando-se cada vez mais alheio à cotidianidade que engendra o pensamento (Cf. ARENDT, 2008c, p. 286). Em *A vida do espírito*, Arendt designa que uma das características do pensar é colocar-se fora de ordem, retirar-se do mundo das aparências através da dessensorialização daquilo que me é dado fenomenicamente, questão que, inclusive, remonta a Heidegger (Cf. *Idem*, 2010b, pp. 95-98). O ponto nevrálgico para Arendt, no entanto, não é realizar essa retirada do mundo das aparências [*withdrawal*], mas fazer dela sua morada, o que consistiria no abandono do mundo das aparências. Refugiar-se na atividade de pensar significa, para Arendt, tornar-se inapto para exercer essa faculdade. Explico-me: na medida em que Arendt defenderá um primado das experiências humanas como atrelado ao mundo das aparências e à pluralidade, retirar-se permanentemente do mundo é esvaziar o pensamento. Arendt aponta isso a Heidegger diretamente, quando, em 1971, alerta-o em carta:

Tanto o pensar quanto o querer-saber ligado ao objeto surgem em verdade da experiência. A diferença está em que o pensar segue o invisível que está dado conjunta e especificamente em toda experiência (...), enquanto o querer saber se ocupa diretamente da rosa. Mas o pensamento também não pode prescindir da experiência; ele precisa do jardim e das rosas, mas percebe algo diverso neles. Que estranho que precisemos ver para perceber o que não podemos ver! O que é propriamente uma experiência e as suas duas faces? (ARENDT, 2001, pp. 150-151)

Pensamento e Cognição, duas faculdades exploradas por Arendt em *A vida do espírito*, são encaradas em suas características específicas, mas com algo em comum: a referência ao mundo. Ainda que o pensamento persiga algo de invisível, essa invisibilidade só se torna latente na experiência, que aponta para algo que não é o mundo mesmo. Para além de quaisquer questões metafísicas, Arendt está a falar aqui do sentido que subjaz ao mundo, o *objeto* do pensar. As duas faces da experiência são dadas pelo duplo modo como lidamos com o mundo das aparências. Sentido e verdade, ambas as faces, estão sempre vinculadas ao mundo. Dessa forma, o que para Arendt parece

contraditório é realizar um afastamento perene das questões mundanas, pois, na medida em que são elas que apontam para o sentido, é preciso sempre retornar às aparências, fonte da invisibilidade.

Manter-se atrelado ao mundo das aparências, mesmo ao efetuar a retirada exigida pelo pensar, é o que movimenta o método arendtiano e dá intensidade ao seu modo próprio de fazer fenomenologia, à sua intencionalidade das aparências. Por este viés, sua inspiração temático-metodológica tem raízes devedoras ao seu professor, isto é, seu método é parcialmente proveniente daquele descrito e executado por Heidegger, assim como algumas questões orbitam os mesmos temas. Todavia os pensamentos de ambos não coincidem, mesmo aproximando seus métodos e temas. O que ocorre é que Heidegger é uma presença com a qual Arendt mantém diálogo, ou, como em carta confessa: “Suas coisas acompanham-me, elas se tornaram uma espécie de vizinhança constante” (ARENDR, 2001, p. 153).

Nesse sentido, quando Taminiaux (1992) avalia que Arendt empreende, em *A condição humana*, um embate com Heidegger, isso pode ser pensado não apenas como um acerto de contas, ou simplesmente uma crítica, mas, também, como um diálogo. Assim, os três tópicos ressaltados por Taminiaux – o mundo, o princípio de individuação e o público (cf. TAMINIAUX, 1992, p. 26) – presentes em Heidegger e Arendt podem ser compreendidos pela sua estrutura temático-metodológica, a qual deixa bem clara a distinção entre os autores, enfatizando bem esta relação de proximidade no distanciamento.

Estas diferenças, argumenta Taminiaux, provém em ambos os casos de uma leitura dos pensamentos de Platão e Aristóteles, mas sobretudo, persegue o intérprete francês ao longo de todo seu livro, de uma releitura da contraposição aristotélica entre *poiésis* e *práxis*. Aqui, assim como Villa (1996), discordo de Taminiaux quando este interpreta tal movimento como um retorno de Arendt a Aristóteles. De fato, é frutífera a distinção entre *poiésis* e *práxis* feita por Aristóteles para o pensamento de Arendt, mas no lugar de pensar que há aí uma fidelidade, tal movimento deve ser entendido de modo similar, mas não igual, ao feito entre Arendt e Heidegger.

Como discutirei mais à frente, o que há neste retorno arendtiano a Aristóteles é um movimento fenomenológico que busca encontrar as experiências fenomênicas

originárias que estão na base do método tradicional da filosofia de compreender e de pensar a política. Portanto, ainda que Arendt se aproxime de Aristóteles em certas questões, ela não se transforma, por sua vez, em uma neoaristotélica, assim como não deve ser encarada, como o diz Richard Wollin, em sentido aparentemente pejorativo, como uma “filha de Heidegger”, (WOLLIN, 2015). Este movimento em direção ao que Arendt indica como *Ūrphenomene* tem raízes heideggerianas, mas se distingue dele em um aspecto ineliminável: enquanto Heidegger faz tal movimento do ponto de vista do *bios theoretikos* a fim de afirmar esse modo de vida como superior, Arendt o faz do interior de uma vida que não se furta de se saber integrada, de algum modo, ao mundo.

A famosa “fórmula” descrita por Taminiaux para explicar o procedimento arendtiano de pensar – o paradoxo do pertencimento e da retirada (Cf. TAMINIAUX, 1992, pp. 155-175) – sugere inclusive algo que vai em direção contrária ao que pode indicar a própria interpretação de Taminiaux. Segundo o intérprete, Arendt faz um “reexame [dos temas heideggerianos, platonistas e aristotélicos] em função da excelência do *bios politikos*” (TAMINIAUX, 1992, p. 26). Tal posição pode sugerir uma nova hierarquia, pela simples inversão das posições entre os diferentes modos de vida. Como indica Arendt, todavia, em *A condição humana*, seu esforço se baseia no fato de “que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa*” (ARENDDT, 2010a, p. 20).

Deste modo, não faria parte do escopo de sua investigação trocar um modo de vida por outro, mas compreendê-lo em sua “dignidade própria”, não determinado por e nem determinando o outro modo de vida, mas com base nas experiências fenomênicas que lhe dão suporte e origem. Isto significa, voltando ao texto de Taminiaux, que se trata, então, de perceber que Arendt tanto formula um paradoxo no qual não só ela própria se insere, quanto considera problemático querer resolver: o fato de que aquele que pensa, retira-se do mundo das aparências, dessensorializa aquilo que lhe foi dado na experiência, mas, mesmo assim, nunca deixa de fazer parte de um mundo comum. O pensar exige essa retirada, mas retirar-se do mundo não é deixar de pertencer a ele. Este posicionamento temático revela uma posição metodológica que reforça uma via de interpretação não hierarquizante. Quando, então, Arendt efetua sua atividade própria de pensar em função da excelência do *bios politikos*, ela se apropria do modo de pensar heideggeriano: ela não efetua exegese dos textos que comenta, mas os utiliza como oportunidade para o

pensamento a fim de demarcar pontos de interesse e de reflexão que estimulam o pensamento. Seu modo de pensar, todavia, sempre tem em seu horizonte o mundo das aparências e as atividades humanas que nele se desenrolam, ressaltando sempre questões relativas à pluralidade humana e ao *bios politikos*.²¹

Creio que, num balanço parcial, seja possível, dizer que, em parte, assim como Husserl, Heidegger desponta como o tipo de fenomenólogo com o qual Arendt não se alinha. Os motivos: 1) a cegueira frente aos assuntos humanos; 2) a preocupação com a existência apenas na medida em que ela propicia uma abertura ao projeto de ontologia fundamental (não à toa, após a reviravolta, a *Kehre*, que há no pensamento de Heidegger, cada vez mais a analítica de *Dasein* perde espaço em seu pensamento); 3) a análise do mundo e da mundanidade a partir de um ponto de vista dual – autêntico e inautêntico – que designa toda a dimensão da cotidianidade como inautêntica (ao passo que a autenticidade só se revela através de uma experiência solipsista. Tais elementos revelam um tratamento temático diferente entre Arendt e Heidegger.

Embora Heidegger empreenda um retorno às nossas experiências cotidianas, o modo como o faz é estranho a Arendt; na verdade, a pensadora judia enxerga que procedimento heideggeriano ainda que ultrapasse o modelo tradicional em diversos aspectos, finda por ainda se mover junto a um preconceito com os assuntos humanos, com a política e com a pluralidade humana. Voltar às experiências sem levar estes elementos em consideração não seria senão uma contradição, pois, na concepção da pensadora, a experiência é um existencial ligado à pluralidade humana. A experiência do mundo se dá através dos meus sentidos físicos, mas não se reduz a eles, pois a sensação que tenho da realidade provém junto a um contexto compartilhado que se mantém o mesmo a outros indivíduos, os quais, cada um a seu modo, experimentam este mesmo mundo, confirmando a sua existência. Daí a importância do senso comum para Arendt, aquele sexto sentido que traz consigo tanto a possibilidade de reconciliação com o mundo, como

²¹ Não à toa é interessante perceber que a justificativa fornecida por Arendt para escrever *A vida do espírito* foram as inquietações provenientes do caso Eichmann, à irreflexão/falta de pensamento que o carrasco nazista expunha no teatro em que era julgado. Ademais, ainda em *A vida do espírito*, as reflexões de Arendt se encaminham para pensar os limites da atividade do pensar e sua possibilidade de ter algum tipo de reverberação política; assim como o exame sobre a atividade da vontade desemboca em uma discussão acerca da liberdade e, por fim, a atividade do juízo seria realçada como a mais política das atividades do espírito.

também lida, de algum modo, com aquela invisibilidade da qual Arendt fala, isto é, com o sentido.

Todavia, se em parte Heidegger traz consigo um pensamento ao qual Arendt não se filia, ele também produz a experiência do pensar que a acompanha durante toda a sua vida. É aquilo que Taminiaux chama de “reapropiação hermenêutica”: utilizar seus métodos e temas através de um outro perfil de olhar. Ainda que Heidegger recaia em um preconceito quanto ao *bios politikos* e se mantenha alinhado com a tradição que privilegia o *bios theoretikos*, ele representa, para Arendt o pensador que no campo filosófico sabe que o contato com os pensadores antigos não pode se dar de modo prosaico. Arendt aprende, pela via política, que a tradição teve seu fio partido em definitivo com a experiência totalitária, mas sabe também, via Heidegger, que o pensamento só pode ser praticado tendo em vista o presente e em debate com o passado: “exatamente porque para ele o fio da tradição se rompeu, redescobre o passado” (ARENDR, 2008c, p. 279)

Esse modo de encarar a atividade de pensar executada por Arendt faz com que seja possível melhor compreender o tipo próprio de metodologia que ela emprega, seus distintos métodos que, cada um a seu modo, auxiliam a autora na sua tarefa de compreender os eventos mundanos, a condição humana e suas atividades, sejam as da *vita activa*, sejam as do espírito. Arendt herda de Heidegger essa tarefa de repensar o que já fora pensado. A atividade não é realizada com a finalidade de circunscrever o pensamento como capacidade suprema, mas tão somente para exercitar a tarefa de pensar, de colocar em questão para si o que já foi um problema para outrem. Trata-se de tentar compreender, de encontrar um sentido para o que já foi feito e para o que já foi pensado, mas, sobretudo, cabe a Arendt pensar o que está sendo feito em seu próprio tempo. Seu pensamento percorre não só a história da Filosofia, mas se ocupa dos grandes eventos políticos, dos pensadores da política, dos discursos políticos, da poesia. Sua abordagem fenomenológica é conduzida parcialmente em estilo heideggeriano, mas contra os resultados a que chegara Heidegger. Assim como seu professor de Marburg faz uma desconstrução da história da filosofia (§6 de *Ser e Tempo*), Arendt opera seu desmantelamento da metafísica e, segundo Peeters (1992), um desmantelamento da *vita activa*.²²

²² A ideia de um desmantelamento não implica a perda de dignidade, mas, ao contrário, tem por função compreender aquilo que lhe é próprio. Assim, desmantelar a metafísica terá como efeito encontrar suas

Persigo, como dito acima, a pista indicada por Vollrath (1977) e por Borren de que “o método de Arendt não é externo aos tópicos que investiga” (BORREN, 2009, p. 16), isto é, de que o método não é uma ferramenta externa que se aplica à realidade, mas é um modo de pensar que se imiscui numa orientação teórica de compreensão da realidade. Poder-se-ia dizer, assim, que o método se confunde tanto com um procedimento técnico – por exemplo, as distinções conceituais traçadas a partir de análises etimológicas que buscam pelas experiências originárias que engendraram a nomeação não só de objetos como também das atividades humanas – quanto com a própria teoria, na medida em que a construção teórica é endógena aos procedimentos, de modo que a característica de distinguir conceitos e relacioná-los não é só uma técnica, mas diz respeito às próprias experiências humanas e ao reconhecimento do mundo e das atividades em sua constitutiva pluralidade.

Arendt, assim, não é uma mera discípula de Heidegger, herda dele um modo de olhar, sem, contudo, vislumbrar as coisas do mesmo modo. Concordo com Dana Villa quando diz que “enquanto a desconstrução de Heidegger da tradição da filosofia ocidental é uma ferramenta inestimável, ela não é substituta para a própria fenomenologia da ação e do espaço público de Arendt” (VILLA, 1996, p. 14). Villa compartilha com Taminaux a percepção de que a relação Arendt-Heidegger vai além do “método” e traz consigo também considerações acerca dos temas pensados; mais uma vez, trata-se da imbricação entre conteúdo e método. Villa compreende que Arendt se apropria da ontologia-existencial de Heidegger, porém, a fim de fazer justiça aos fenômenos da liberdade política e do espaço público, fá-lo se livrando dos resíduos subjetivistas presentes em seu professor (Cf. *Ibidem*, p. 130). Tais questões aproximarão, mais propriamente, esta reflexão de Villa com a que discutirei no capítulo sobre o método existencial de Arendt, certamente também devedor e crítico de Heidegger.

Certamente, por esse motivo, Heidegger é figura presente em todos os capítulos deste trabalho, isto é, tanto pela sua presença nos métodos quanto nos temas de Arendt.

falácias e compreender com o que e como lida o espírito em suas atividades de pensar, querer e julgar, desvencilhando-o das falácias que embaralharam o pensamento ocidental. A seu turno, o desmantelamento da *vita activa* também quer compreender as atividades do trabalho, obra e ação através delas mesmas, de modo que, em *A condição humana*, Arendt se esforça por distinguir cada uma delas, seja por aquilo que as condicionam, seja por seus resultados distintos e princípios que as orientam. A partir disso se torna possível perceber que aquilo que estamos fazendo na contemporaneidade e que está na base da perda de dignidade da política é a utilização de elementos do trabalho e obra na atividade política por excelência: as ações.

Penso, todavia, que a presença de Heidegger deva ser encarada sempre tendo em vista não uma filiação efetiva de Arendt à tradição heideggeriana, mas como uma herança sem testamento – para usar uma frase de René Char tão cara a ela – da qual Arendt não se transforma em uma heideggeriana, mas à qual se vincula de maneira crítica. Como diz Tassin: “é preciso reconhecer, de fato, que a reflexão arendtiana se nutre, antes de tudo, de uma mudança feita a partir de uma retomada deslocada, de críticas e (...) de inversões de problemáticas” (TASSIN, 1999, p. 96).²³

Seu dismantelamento da tradição aproxima-se da desconstrução de Heidegger. Todavia, ela também se vale, para isso, de figuras como Nietzsche e Benjamin. Sua aproximação a Aristóteles, por exemplo, para compreender a dignidade do domínio público, não pode prescindir de sua leitura também de autores como Tucídides, Maquiavel ou Montesquieu. São certamente vários os pensadores que despontam em suas reflexões. Todos eles, como discutirei à frente, são integrados por Arendt em seu tipo próprio de fenomenologia. Eles lhe fornecem temas tal como Heidegger o fez, mais ainda, integram a própria interpretação que ela realiza dos conteúdos sugeridos por Heidegger, utilizando o método da desmontagem da metafísica sem com isso resultar no mesmo resultado heideggeriano.

Se Husserl, então, já nos dava algumas das indicações do método fenomenológico de Arendt, com Heidegger isto se torna ainda mais evidente, na medida em que a hermenêutica e a Filosofia da Existência são interpretadas também através da Fenomenologia. Isso significa que será possível perceber, mais adiante, uma fenomenologia existencial, assim como uma fenomenologia hermenêutica presente no modo arendtiano de fazer fenomenologia. Não exploro essas nuances neste capítulo, deixo para os seguintes a discussão que liga mais propriamente Arendt a estas duas tradições. Todavia, lembro que não se tratam de três métodos separados, mas de elementos provenientes de três tradições que se tocam a todo momento e que fazem parte da linguagem em que Arendt pensa.

²³ As investigações de Dana Villa (1996) e Tassin (1999), sobre a relação de Arendt com Heidegger, conduzem a uma interpretação mais vinculada ao caráter existencial, a qual é tratada fenomenologicamente por Tassin.

2.2 A fenomenologia de Hannah Arendt

Assim como Husserl e Heidegger, Arendt, enquanto uma espécie de fenomenóloga, realiza um retorno às coisas mesmas. Longe de tentar apreender o caráter essencial da realidade ou dos objetos que a constituem, sua intenção é compreender aquilo que é passível de ser pensado. Provavelmente influenciada pelo modo heideggeriano de investigação, seu processo de análise costuma ir em direção às origens do pensamento ocidental através de interpretações etimológicas. O lema fenomenológico “às coisas mesmas” aparece na argumentação de Arendt através do retorno constante ao que está na origem dos conceitos políticos e filosóficos. A autora volta seu olhar para o nascedouro em que eventos engendram conceitos a fim de compreender aquilo que estamos fazendo, como indica em *A condição humana*. Trata-se da busca pelas experiências que fomentam nossa linguagem e que, por isso, também estão na base do nosso modo de pensar. Mais do que isso, na verdade, desvelar o modo como os homens se relacionaram originalmente com o mundo através da linguagem é o modo pelo qual Arendt entende ser capaz de encontrar um modo de compreensão da realidade sem recorrer às estruturas teológico-metafísicas da tradição do pensamento ocidental, sem recair em um subjetivismo, ou erigir a necessidade da construção de um ego transcendental. Entendo que esse retorno, conferidas as dívidas com Husserl e Heidegger, constrói-se através de uma fenomenologia que não confere primazia nem ao ego transcendental husserliano, nem ao *Dasein* heideggeriano, mas ao mundo, às aparências, daí defender que Arendt empreende uma fenomenologia calcada na intencionalidade das aparências, à qual se contrapõe não um sujeito – não se trata meramente de inverter a lógica de Husserl –, mas que exige uma pluralidade.

De todo modo, a ideia de retornar a um local privilegiado para apreender um conceito parece tanto uma estratégia interessante quanto perigosa, pois sendo o retorno efetivo impossível, o único modo que resta é aquele proveniente da interpretação dos textos que nos foram legados e da história que sobreviveu à nossa época. O perigo, porém, provém de uma possível interpretação de que a volta ao passado possa nos dizer tudo o que precisamos sobre o presente e o futuro, como se todas as respostas já estivessem contidas no nascedouro da civilização; ou que, sendo o passado um local privilegiado, tratar-se-ia de recriar o passado. Este problema interpretativo foi apontado no pensamento de Arendt, visto como uma nostalgia da política e vida greco-romanas, crítica à qual não

me alio. Concordo aqui com Dana Villa (1996) ao entender que o passado não surge em Arendt como uma lembrança nostálgica e que “se Arendt ‘recupera’ elementos da tradição do pensamento político ocidental, ela o faz em vista de melhor *ultrapassar* [*overcome*] a tradição” (VILLA, 1996, p. 4).

No entanto, discordo de Villa quando ele entende que pensar o passado como recurso de sentido é se aproximar de um método dialético que visa o passado para constituir através de um diálogo com ele uma *bildungsroman*, chamando isso de uma lembrança crítica aos moldes de Hegel. Meu desacordo se direciona à aproximação do método dialético – problema que discuto mais à frente –, já que concordo quando ele propõe uma interpretação que se volta a “uma forma mais radical de lembrança, a qual visa *intensificar* nosso senso da ‘lacuna entre passado e futuro’” (*Ibidem*, p. 4), tendo em vista o local privilegiado que a ideia de uma ruptura designa, em Arendt, um ponto um ponto de partida, o qual, penso eu, exerce importante papel na metodologia arendtiana. Assim, o diálogo com o passado tanto não nos impede perceber a quebra da tradição, quanto não nos conduz a uma dialética. Ambos os momentos estão vinculados na própria noção de uma “genealogia histórica”, nas palavras de Le Ny, “necessária para recapturar esta fenomenalidade que passa pela linguagem” (LE NY, 2013, p. 74).

Ao voltar os olhos ao passado, Arendt não busca uma resposta pronta que ninguém em todos estes séculos tenha sido capaz de encontrar, assim como não visa fazer elogios lamentosos comparando o outrora ao presente.²⁴ Regressar aos conceitos em seu surgimento original é o modo como Arendt encontrou de buscar o surgimento de um

²⁴ A maneira de Arendt ler os antigos remonta, em parte, ao modo como Maquiavel fez também sua visita aos homens do passado, embora também não se confundam. O movimento, no autor d’*O príncipe*, não é de uma busca metódica até um determinado conteúdo puro, mas, antes, de uma orientação metodológica da leitura de um conteúdo ocorrido e apreendido historicamente que refletirá a perspectiva pela qual o secretário florentino pensa as questões políticas que culminam no seu tempo. Em Arendt, junto a Maquiavel, poder-se-ia dizer que seu retorno às fontes originais tem a função de compreender não o significado último de um conceito, mas em tentar realizar a tarefa da compreensão a partir de como este conceito surge em um contexto inicial. Trata-se, em Arendt, de perceber que o conceito não está contido no passado de modo acabado, mas que talvez sua origem possa iluminar o que a história do pensamento humano nos legou. Em Maquiavel, n’*O príncipe*, não se trata de aconselhar o príncipe a realizar as mesmas ações dos grandes do passado, mas utilizá-los como modelos, exemplos. Pode-se, inclusive, dizer a respeito de ambos que o conceito original não se mantém no decorrer da história. A *virtù* e a fortuna, um dos principais pares conceituais da obra maquiaveliana, não são fórmulas prontas, mas indicam uma abertura que não é capaz de indicar plenamente a ação, mas suas possibilidades. De modo similar, Arendt não compreende o pensamento como uma atividade que possa ser encerrada, mas sempre engendra mais ainda o pensar, além da característica de a ação ser tanto uma atividade de fim imprevisível quanto de ser executada de maneiras diversas, sem que se necessite de uma orientação normatizadora. Ambos os métodos nos apontam não para um fechamento, mas para uma abertura que lança um olhar retrospectivo para o *não mais* a fim de compreender como algo se tornou o que é.

conceito, isto é, o modo como ele inicialmente surgiu a quem o formulou. Esta volta do olhar à originariedade de um conceito caracteriza o retorno às coisas mesmas de Arendt, método que se traduz na busca pela base fenomênica dos conceitos. A aparência original de um conceito, isto é, seu vir-a-ser, provém de um determinado acontecimento que o engendra. A experiência das coisas mundanas está na base de todo pensamento e o conceito é um objeto do pensar.

A questão acerca do que constitui a noção de experiência em Arendt desponta em seu pensamento através de um dismantelamento das falácias metafísicas. Este método está em situação de proximidade e distanciamento com relação à desconstrução heideggeriana do pensamento ocidental. O que subjaz a este método é a tentativa de, como diz Taminioux, “arrancar o fenômeno do conjunto de teses herdadas que confundem o que deveriam distinguir” (TAMINIAUX, 1992, p. 177), de modo que certos fenômenos só se tornam acessíveis mediante o dismantelamento da metafísica, o qual tem também a função de *distinguir*. É a isso que Le Ny chama de “método fenomenológico particular” de Arendt, e com o qual estou de acordo, pautado em uma genealogia histórica das noções filosóficas (Cf. LE NY, 2013, p. 74). As experiências, nesse sentido, tornam-se mais visíveis ao olhar quando desvencilhadas das falácias metafísicas. O que Arendt chama, portanto, de dismantelamento, tem como função metodológica a distinção dos fenômenos originários através dos quais os conceitos políticos foram gerados. Passo, a seguir, a uma apreciação disto que constitui o método do dismantelamento e da distinção.

2.2.1 Dismantelamento e o fio rompido da tradição: o *Urphänomene*

Pensar a partir da experiência da aparência, isto é, retirar-se do mundo das aparências mantendo-se ainda ineliminavelmente um ser do mundo, perspectiva a que Taminioux (1992) nomeia de paradoxo do pertencimento da retirada, é uma das peças-chave para se pensar o método arendtiano. Isto porque, ao se identificar com aqueles que se colocam como tarefa o dismantelamento da metafísica, Arendt tem em vista desvencilhar o pensamento das armadilhas em que tradicionalmente o pensar se viu enredado, falácias que, para Arendt, levam não só a incompreensões como, sobretudo, a uma cegueira frente aos assuntos humanos, retirando a dignidade intrínseca ao mundo ao buscar alhures princípios que a regulem. Daí Arendt dizer:

(...) juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando *desmontar* a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje. Tal *desmontagem* só é possível se aceitarmos que o *fio da tradição está rompido*. (ARENDDT, 2010b, p. 234, grifos meus)

Chamo atenção para esta passagem e para os sublinhados, pois tanto é um dos poucos locais²⁵ em que Arendt diz expressamente onde está localizada intelectualmente – junto “daqueles que vêm tentando desmontar a metafísica” – quanto indica que, para tal empreendimento, há que se aceitar que “o fio da tradição está rompido”. Claro que o “aceitar” aqui não é senão retórico, haja vista a autora se esforçar por mostrar tal questão em inúmeros destes textos. Defendo, aqui, que o procedimento de compreensão da ruptura da tradição faz parte do processo de desmantelamento da metafísica, de certo modo talvez sua primeira etapa, como parece indicar a citação acima, haja vista a desmontagem só ser possível caso se aceite a ruptura como fato. Isso não significa, todavia, que se trate de um sistema que possa ser dividido em etapas, mas, ao que me parece, é mais uma justificativa para a desmontagem, e enquanto justifica, também faz parte do próprio processo, isto é, reconhece que o totalitarismo esgarçou toda uma tradição que já estava em processo de ruptura.

O desmantelamento arendtiano se põe frente à experiência que produz os fragmentos, aquilo que Arendt chama de quebra da tradição, a ruptura que há na sua continuidade e que a torna incapaz de nos ajustar como outrora à realidade. Em seu texto *A tradição do pensamento político*, Arendt afirma que “está na natureza de uma tradição ser aceita e absorvida (...) pelo senso comum, que ajusta os dados particulares e idiossincráticos de nossos outros sentidos ao mundo que coabitamos” (ARENDDT, 2010c, p. 86-87). Se o senso comum é o responsável por nos fazer sentir em casa no mundo por meio de uma absorção da tradição, ao dizer que a tradição foi rompida, o senso comum não funciona do mesmo modo, é-lhe retirado aquilo que faz com que os demais dados sensoriais se adequem ao nosso mundo.

O que torna válida, no entanto, a tese de que há uma ruptura na tradição? Na verdade, o que se chama aqui de uma ruptura não é simplesmente a imposição de que já

²⁵ Entre as respostas sobre o local de onde Arendt fala, há que se lembrar que ela se encontra em uma época chamada por ela, em comunhão com Brecht, de tempos sombrios, tempos em que a luz do público foi repentinamente apagada, lançando sombras não só neste mesmo domínio, mas sobretudo na vida privada e na intimidade, lançando os homens ao que Arendt chamou de *desamparo* [*loneliness*]. Sigo aqui a sugestão de tradução de Adriano Correia realizada em *A condição humana* (2010a).

não haja tradição nenhuma à qual possamos nos reportar, mas de que ela não possui mais a capacidade de nos adequar ao mundo. Basta lembrar que não é apenas a tradição que não responde mais aos anseios do senso comum, mas, junto a ela, fazendo um trio, também a autoridade e a religião. Não significa dizer que já não haja mais ninguém que viva de acordo com princípios religiosos ou que nenhum elemento da tradição ou da religião seja mais capaz de impor autoridade. O que Arendt designa na tese da ruptura é que nenhum desses três fios possui mais a capacidade de servir de padrão para as questões modernas/contemporâneas.

Talvez as passagens de Montesquieu e Goethe citadas por Arendt ajudem no argumento, ainda que ela indique neles apenas um primeiro presságio do estilhaçamento. Primeiro Montesquieu:

A maioria das nações da Europa ainda é dominada por costumes. Mas se por meio de um prolongado mau uso do poder ou de alguma grande conquista o despotismo se estabelecesse num dado momento, não haveria costumes nem clima que lhe opusessem resistência (ARENDR, 2010c, p. 86)

Agora Goethe:

Tal qual uma grande cidade, nosso mundo político e moral está minado por caminhos subterrâneos, porões e esgotos sobre cujas conexões e condições de ocupação ninguém parece refletir ou pensar; mas aqueles que sabem algo sobre isso acharão muito mais compreensível se aqui ou ali, agora ou depois, a terra se esboroa, a fumaça se ergue de uma fenda e se ouvem estranhas vozes (*Ibidem*).

As leituras que Arendt faz de Montesquieu e Goethe revelam uma concepção que culmina no regime totalitário: a falência de que quaisquer critérios provenientes da tradição sirvam de suporte para que uma sociedade se volte contra um governo que mata sistematicamente. Montesquieu, interpreta Arendt, revela que não obstante os costumes dominantes europeus, nenhum destes se oporia a um tipo de regime que fosse contrário às suas próprias tradições. Tal fato, já seguindo o Goethe arendtiano, se vincula a esses caminhos subterrâneos que deixam um vácuo abaixo da superfície moral. É como se dissesse que Goethe podia sentir o cheiro fétido a subir pelos bueiros descobertos, as rachaduras que são deixadas e pouco percebidas no plano da tradição. Ao rachar, estilhaça-se: o esgoto surge e aparece, só depois se tem acesso aos seus fragmentos.

Compreender que o fio da tradição está rompido significa perceber que os conceitos tradicionais da história das ideias não dão mais conta de explicar a própria

atividade de pensar. A questão, todavia, surge em Arendt ao se deparar com a inefetividade da filosofia política para compreender o advento do totalitarismo. A tese arendtiana da ruptura do fio da tradição diz respeito tanto a uma crise da racionalidade filosófica em geral, quanto, e sobretudo, a uma crise da racionalidade política²⁶. Daí a passagem de René Char que Arendt cita nos prefácios de *Entre o passado e o futuro* e de *A vida do espírito* (isto é, em uma obra de caráter político, e outra, filosófica): “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (ARENDR, 2009, p. 27), que significa, em poucas palavras, a necessidade de um novo modelo de pensar tanto a política, quanto a filosofia. Tal ruptura, como aponta Duarte, não é vista por Arendt como algo a ser simplesmente reparado; o procedimento arendtiano frente a tal ruptura é “um ‘desmantelamento’ crítico da tradição a fim de recuperar aquilo mesmo que não se viu legado e que (...) jaz escondido por sob os escombros do presente e do passado: os fragmentos da essência do político” (DUARTE, 2000, p. 122).

Se não pode e nem se pretende reconstruir a tradição, Arendt olha para ela a partir de um ponto de vista privilegiado ao dizer que “essa cultura [a legada pela tradição] assemelha-se a um campo de ruínas” e que isso torna possível um “olhar sobre o passado com olhos desobstruídos de toda tradição, com uma visada direta” (ARENDR, 2009, p. 56). A situação de Arendt é diferente, nesse sentido, daquela vivenciada por Montesquieu e Goethe, na qual as falências dos costumes tradicionais apenas começavam a despontar. Arendt se encontra após pensadores que revelam indicadores da perda da autoridade da tradição: Kierkegaard, Karl Marx e Nietzsche. Nestes, não é apenas uma suspeita que ronda seus pensamentos, mas eles próprios conclamam a uma rebelião contra a tradição em seus fundamentos mais exaltados: Deus, o trabalho, a Razão, o Espírito, a contemplação e até mesmo a própria Filosofia.

O desmantelamento fenomenológico arendtiano busca mostrar, no entanto, que não é a rebelião de pensadores contra a tradição que a põe em ruínas. Embora não seja apenas um evento o responsável pela ruptura, não à toa as falas de Montesquieu e Goethe

²⁶ A situação a partir de onde Arendt olha para o estilhaçamento não permite nem a ela nem a mais ninguém recolher os fragmentos e reconstituí-los. Arendt tenta entender como foi possível o surgimento do Totalitarismo, isto é, põe-se a questão sobre suas origens. Essa pergunta não pode ser confundida com a busca das causas eficientes, tentativa de rastrear os acontecimentos que geraram um outro evento, o que levaria Arendt à seara da aitiologia metafísica; trata-se de compreender aquilo que tornou possível o surgimento de algo por meio de sua cristalização.

recuperadas por Arendt, é o totalitarismo quem esgarça em definitivo todos os referenciais antigos e modernos, expõe a falência definitiva das antigas estruturas política; não havendo à sua época nenhum meio seguro pelo qual fosse possível compreendê-lo, ele escapava das categorias clássicas pelas quais os regimes políticos podiam ser explicados. Na verdade, o que Kierkegaard, Marx e Nietzsche fizeram foi perceber as novas perplexidades e problemas que aos poucos invadiam o mundo moderno. Cada vez mais distanciada de seu início, perdendo a memória de sua origem, a tradição cristaliza elementos que não aguentam a tensão: ao romper-se surge o campo de ruínas.

Ao sugerir aqui uma reflexão sobre os métodos de Arendt, penso na ruptura da tradição como ponto de inflexão. Viso, assim, conciliar em seu pensamento os fragmentos do passado com a ruptura da tradição. Enquanto busca pelo aparecer originário através do qual determinado conceito ou evento tem origem a fim de iluminar o que ele é no presente, isto é, as experiências que subjazem na base da nossa falida tradição, Arendt trata de percorrer a tradição a contrapelo, buscando não causalidades históricas ou qualquer tipo de reconstrução dialética, mas as modificações pelas quais os conceitos passaram, as influências de homens de ação e pensadores no intercurso da história humana. A intenção de Arendt, com isso, não é a construção de uma filosofia da história capaz de desvendar o que há por detrás dos eventos políticos, nem desenvolver uma dialética dos conceitos, mas em percorrer, desde seu nascedouro, suas metamorfoses até aquilo que nos foi legado. É nesse sentido que sua aluna e maior biógrafa, Elizabeth Young-Bruehl, pontua que “sua tarefa era descobrir ‘de onde vêm os conceitos’”, chamando seu método de uma “análise conceitual” realizada “com a ajuda da filologia ou da análise linguística”, por meio da qual ela se tornava “capaz de avaliar a que ponto um conceito se afastara de suas origens e [de] mapear a miscelânea de conceitos através do tempo” (YOUNG-BRUEHL, 1997, 286); a isso, Young-Bruehl chama de uma espécie de fenomenologia, o modo próprio de Arendt de ser uma fenomenóloga. Junto a esta descrição, Odilio Aguiar chama o método de Arendt de filológico-histórico.²⁷

Fragmentos e ruínas, do mundo e do pensamento, tornam-se a matéria onde Arendt se imiscui para formular sua tarefa perene de compreensão. Em seu livro *Homens em tempos sombrios*, o ensaio sobre Walter Benjamin, entre tantas outras personagens,

²⁷ Esta fala de Aguiar foi uma resposta à minha pergunta sobre um método de Arendt. Este momento se deu na seção de perguntas à sua comunicação no evento X Encontro Internacional Hannah Arendt / VI Colóquio Pensamento Político contemporâneo em Goiânia-GO, 2016.

ganha certo destaque para a compreensão do método fenomenológico. Sua tese da ruptura entre passado e futuro se revela central tanto na dimensão política de sua teoria, quanto para entender seu modo de pensar. Este escrito sobre um de seus amigos pessoais – ele que a confiou alguns de seus manuscritos, entre eles as *Teses sobre o conceito de História*, decoradas pela autora – figura a leitura de Arendt da perda da tradição e da autoridade. A tese da ruptura, indicada por Arendt como fato constitutivo da contemporaneidade, desafia-nos a encontrar novos critérios e princípios orientadores para o pensamento e para a política. O que é colocado em xeque é o antigo modelo da transmissibilidade pelo qual a tradição e a autoridade se fixavam no mundo. Frente a isso, Arendt faz uso de um novo modelo indicado por Benjamin, o da citabilidade. Ao se referir a Benjamin, Arendt evoca sua figura de colecionador como imagem que ilumina o pensar; entre suas coleções, eis aquela que lhe parece a mais peculiar e que vai em direção aos fragmentos da história: a coleção de citações.

A perda do critério da transmissibilidade me parece de singular relevância. Para compreendê-lo, é preciso vê-lo sob o ponto de vista da perda da tradição. Segundo Arendt, “na medida em que o passado foi transmitido como *tradição*, possui *autoridade*; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, converte-se em *tradição*” (ARENDR, 2008c, p. 208, grifos meus). A questão é que não há mais essa transmissão do passado para o presente, isto é, o *não mais* perdeu sua capacidade de transmitir ao presente qualquer tipo de verdade que pudesse se converter em autoridade. Já que a autoridade provém da tradição no mesmo movimento em que é a autoridade que confere realidade à tradição, romper a transmissão do passado para o presente significa dotar o presente de um vazio de referências necessárias, abrindo-lhe espaço para a busca por elementos que lhe permitam significar tais referências sem recorrer a uma autoridade historicamente legada pela tradição. É nessa perspectiva que as citações, isto é, a citabilidade, substitui a transmissibilidade. Ora, não se é mais permitido compreender o presente por meio de umnexo causal proveniente do passado, a própria causalidade, por sua vez, vai ser designada por Arendt – discutirei mais à frente – como uma das falácias metafísicas que busca dismantelar. Isto, porém, não significa que o passado não possa oferecer pontos luminosos para o presente. Os fragmentos são encontrados nas ruínas da história justamente em virtude dessa “história” que liga o presente inexoravelmente a um passado ter sido destruída. Sobre tal destruição:

Essa descoberta da função moderna das citações (...) nascera do desespero – não o desespero de um passado que recusa ‘lançar sua luz sobre o futuro’ e deixa a mente humana ‘vaguear na escuridão’ (...), mas o desespero do presente e o desejo de *destruí-lo*; daí que seu poder ‘não seja a força para preservar, mas para limpar, arrancar do contexto, destruir’. (ARENDR, 2008c, p.209, grifos meus; citações de Arendt: *Schriften*, vol. II, p. 192)

Chamo atenção para o tema da destruição, cuja relação com Heidegger não se deixa esconder ao recordar que o autor de *Ser e tempo* empreende seu projeto de ontologia fundamental através de uma *destruição* da história da ontologia ocidental (§5 de *Ser e Tempo*). Sua forma de pensar também se fazia ver em Benjamin, com olhos menos dialéticos²⁸ e mais ligados a um modo que Arendt parece aproximar do seu próprio e que, em ambos os casos, são devedores de Heidegger. Arendt utiliza a homenagem que faz a Benjamin como oportunidade para pensar, tal como aprendeu com seu professor em Marburg. Benjamin e Arendt despontariam, nesse sentido, como pensadores que aprenderam algo com Heidegger, mas que não cometeram o erro do mestre de se manter ainda na cegueira da tradição frente à vida pública, ao dotar a cotidianidade com não menos do que concepções inautênticas. De todo modo, Arendt entende que há algo no olhar de Heidegger que conduz a vista ao presente mesmo ao mirar o passado, orientação que também aprende.

É, deste modo, um olhar para o passado sem julgá-lo como autoridade para o presente, sem usá-lo como tradição transmitida que fornece a moldura para o pensar e para a política. Assim, ao retirar do passado sua autoridade transmitida como tradição, cabe, àqueles que se propõe dismantelar a metafísica, catar os fragmentos que surgem, para Benjamin, em forma de citação e que Arendt resgata por meio da metáfora do *pescador de pérolas*. Esta figura simboliza o tipo de pensador que era Benjamin, mas, também, aquele com o qual Arendt também parece se conectar; ela própria soa como uma pescadora de pérolas. Esse tipo de pensador não vai ao *fundo* em busca do fundamento, objeto imóvel caro à metafísica que tem a função de estruturar todo o edifício abstrato e real. O que motiva o modo de pensar de Benjamin e Arendt são pérolas, fragmentos valiosos que se escondem entre os corais da história. Catar pérolas mergulhando entre corais é caminhar sobre os escombros da ruptura de nosso tempo e conversar com os

²⁸ Tentando salvar Benjamin da dialética, método que considera inconsistente, Arendt diz: “Sem percebê-lo, Benjamin realmente mais tinha em comum com o notável senso de Heidegger para os olhos e ossos vivos que marinhamente se transformaram em coral e pérolas, e como tal só podiam ser recolhidos e alçados ao presente com uma violência ao seu contexto (...), do que com as sutilizas dialéticas de seus amigos marxistas”. (ARENDR, 2008c, p. 223)

pensamentos do passado, investigando, nesse movimento interpretativo, também os seus acontecimentos. Em ambos os casos, o pensador está preocupado na tentativa de encontrar algo de precioso, alguma experiência que ilumine também a sua própria e de seu tempo, embora nunca o faça absolutamente.

O que interessa é que tais fragmentos, enfim, aparecem em Arendt na dupla forma de fragmentos de pensamentos e de fragmentos de eventos. Estes estilhaços podem ser compreendidos como referências não só às experiências fenomênicas antigas e presentes, mas também aos pensamentos motivados por elas. Na verdade, pode-se compreender isso de ambas as formas: 1) a busca pelo evento que motivou o pensar; e 2) o exame do pensar a fim de esclarecer aquilo que o motivou. Nos dois casos, o que está em questão é o mundo e a compreensão que se tem dele, seja iniciando a discussão a partir do conceito, seja a partir do evento.

Como Arendt afirma, este modo de compreender consiste em um pensar “alimentado pelo presente [e que] trabalha com os ‘fragmentos do pensamento’ que consegue extorquir do passado e reunir sobre si” (ARENDR, 2008c, p.222). A metáfora do pescador de pérolas surge simbolizando que este movimento descendente ao fundo do mar, isto é, ao passado, não visa ressuscitar o *não mais* ou trazer à superfície toda a rede de corais. A busca por pérolas e citações retira o fragmento de seu contexto, torna-o de novo uma aparência entre aparências, retirado da obscuridade e cristalizado sob novas formas. Este fragmento assume a estrutura de um *Urphänomene*, um fenômeno originário e que só pode ser um fenômeno porque está sob a luz, tornou-se uma aparência.

Embora seja difícil dizer que Arendt possua uma “metodologia” *stricto sensu*, perceber sua dimensão fenomenológica nos ajuda a melhor entender a busca por uma nova moldura para o pensar e para a política. Trata-se, aqui, de compreender o *logos* que subjaz na *arkhé*, isto é, como se comunica o fenômeno originário que instiga o pensar. A resposta negativa é que não é pela transmissibilidade proveniente da tradição e da autoridade, mas, conforme a poética de cunho benjaminiano, esta comunicação do fenômeno originário se dá através da citabilidade. O significado disso pode ser primeiramente apreendido como uma busca pelo que engendra o pensar. Visto que não retira mais suas regras de efeitos causais da história, nem de modelos da tradição ou de autoridades, o pensar, frente ao presente e às ruínas da história, passa a ocorrer a partir de aparências, “engendrado” pela experiência do mundo.

Chamar os fragmentos de fenômenos originários não é uma tentativa de conferir a eles qualquer superioridade ontológico-metafísica, mas tão somente apontar a sua originariedade fenomênica. O *logos* do passado, assim, não surge enquanto regra a ser transmitida, mas como citação a ser compreendida. Se o *logos* é sobretudo discurso, palavra – e não sua vertente metafísica subsequente, razão –, então falar em um desmantelamento fenomenológico significa pronunciar um método de investigação que busca dizer aquilo que está na origem, no início, não para o repetir, mas para compreender o mundo, tarefa da qual Arendt se ocupou por toda sua vida. Mostrar o fenômeno originário, seja tendo em vista a *vita contemplativa* ou a *vita activa*, esta é a constante maneira de Arendt proceder em suas investigações.²⁹

O desmantelamento, enquanto compreensão da ruptura da tradição, é um procedimento fenomenológico que possibilita ao pensador resgatar os fragmentos de pensamentos e de eventos, e revela a base fenomênica das estruturas de pensamento, isto é, as experiências que engendraram a forma ocidental de compreender e de fazer política. Estas experiências trazem parte do passado para o presente através da linguagem, dimensão ineliminável de todo pesar – “A polis grega continuará a existir na base de nossa existência política enquanto usarmos a palavra ‘política’” (ARENDR, 2008c, p.220), do mesmo modo, o que permanece em Arendt é a língua materna e que a vincula sempre, ainda que mantendo distância, à tradição alemã. Por isso a citabilidade benjaminiana: ela diz, pronuncia um verso, uma passagem, uma oração, está presa ao passado, mas o transcende em direção ao presente e se torna novamente um fenômeno, uma aparência entre aparências.

Somente com a *destruição* da forma ocidental de engendrar o pensar e de realizar a política parece ser possível aquilo que Arendt entende ser a tarefa da compreensão: reconciliar-se com o mundo. Destruir, então, significa compreender que as estruturas tradicionais já estão, por sua parte, despedaçadas, não sendo mais possível restaurá-las. O desmantelamento fenomenológico de Arendt significa percorrer as ruínas nas quais cada um de nós nos encontramos a fim de entender o que está na origem disto tudo, descobrir o que foi cristalizado no presente a partir das experiências antigas, iluminar,

²⁹ Mais uma vez na pista de Marieke Borrem, para quem o método arendtiano não está desvinculado de sua teoria (Cf. BORREN, 2009, p. 16), o modo próprio a Arendt de ser um fenomenóloga é constituído tanto um elemento metódico (em sentido técnico, procedimental), quanto conteudista, não se resumindo a apenas uma forma de trabalhar, mas já imbuído de fragmentos a serem interpretados.

assim, nosso presente e tentar pensar em outras experiências que possam servir para uma nova forma de compreender e de fazer política, assim como aponta para um outro modo de realizar a atividade de pensamento. Enfim, descobrir novas experiências que alimentem o senso comum e o juízo, que façam com que o mundo seja um *habitat* seguro e estável.

Tal perspectiva é, ao meu ver, o primeiro passo para que possamos entender melhor a perene tarefa de compreensão que Arendt efetua. Aquilo que chamarei de aspectos hermenêuticos de seu pensamento – seu método hermenêutico – tem seu fundo na fenomenologia, isto é, na apreciação de um conteúdo fenomênico que fornece focos luminosos para compreender o presente. Aqui, a compreensão é possibilitada pela percepção de que há um *logos* na *arkhé*, na medida em que *logos* possui a significação de palavra, linguagem, não de razão. Isto não significa, repito, que na origem se encontram as respostas para nossos problemas contemporâneos, mas que o *Urphänomene* nos mostra algo que foi constantemente marginalizado na tradição da filosofia ao se colocar o homem como um ser racional: ela nos mostra que a reflexão sobre a política, assim como a própria filosofia, “só pode nascer de um gesto original de *thaumazein*, cujo impulso (...) deve se dedicar diretamente ao âmbito dos assuntos e das ações humanas. (ARENDR, 2008a, p. 461) Tais questões, como explorarei nos capítulos seguintes, sugerem que as questões fenomenológicas de Arendt estão ligadas tanto a uma orientação existencial quanto a uma hermenêutica.

A espécie de fenomenologia de Arendt tem raízes expostas e que não se prendem em um passado estanque. Estas raízes são aparências que revelam nossas experiências fundamentais e a falência da moldura tradicional. Entender o início e suas transformações, isto é, as experiências originárias e aquilo que se constitui no mundo a partir delas: talvez seja possível dizer que é assim a maneira como Arendt lê e interpreta a tradição e os acontecimentos políticos, sua origem e seu vir-a-ser. Não há, no entanto, em sua situação, nenhuma maneira de unir o aparecer originário de todos os conceitos que compõem a tradição do pensamento ocidental à sua aparência fragmentária. O dismantelamento é tanto um modo de olhar para os fragmentos do passado quanto para os fragmentos do presente à luz da ruptura da tradição, daquilo que gerou estes fragmentos.

2.2.2 O desmantelamento e a busca por uma nova moldura

Ao repensar a tradição, seu silêncio e sua ruptura, Arendt argumenta que a consciência da existência de uma tradição não é algo comum, tendo ocorrido duas vezes na história, a primeira entre os romanos, a segunda, no Romantismo (Cf. ARENDT, 2009, p. 52). Ainda que não tenham se constituído outros momentos de autoconsciência acerca da própria tradição, era por meio dela que cada geração “ligava-se em sua compreensão do mundo e em sua própria experiência” (*ibid.*, p. 53). Perder o suporte da tradição significa não ter mais os apoios com os quais se é possível sentir-se em casa no mundo, haja vista o senso comum não ter mais um quadro de referências básico pelo qual ele se integra a uma pluralidade da qual faça parte; os padrões não funcionam mais e os indivíduos são isolados uns dos outros, destituídos de um espaço público onde podem ver e ser vistos, ouvir e ser ouvidos.

A perda do suporte da tradição leva Arendt a não adotar nenhuma “corrente” de pensamento propriamente dita como sua, isto é, ela não se define por nenhum padrão de pensamento, ainda que dialogue com diversos: trata-se daquilo que André Duarte ressalta como o “pensamento ‘sem amparos’” (DUARTE, 2000, p. 127). Arendt não designa essa perda de referencial positiva ou negativamente, mas se posiciona frente a necessidade de não repetir a moldura, o quadro de referências [*framework*] no qual o pensamento da tradição sempre operou, afinal, ele já não é mais capaz de explicar o mundo após a ruptura totalitária.

O problema da rebelião de Nietzsche, Marx e Kierkegaard³⁰ contra a tradição foi que ela “permaneceu estritamente no interior de um quadro de referências [*framework*] tradicional” (ARENDT, 2009, p.55), ainda que o pensamento de Marx tenha nascido da “percepção de certas tendências no presente que não mais podiam ser compreendidas dentro do quadro de referências [*framework*] da tradição” (*ibidem*, p.47). Os três pensadores citados por Arendt podem não ter conseguido pensar fora da moldura da

³⁰ Em “O que é a Filosofia da Existência?”, Arendt já expõe tal problema, embora não mencione Nietzsche. Segundo ela, ao passarem para a ação, Marx e Kierkegaard não pensaram em uma nova base para a Filosofia. Podemos perceber que neste texto de 1946, Arendt ainda parece disposta a realizar um retorno à Filosofia, como no caso em que ela ainda fala de uma nova e um verdadeira filosofia política. No entanto, em *Entre o passado e o futuro*, Arendt não demonstra mais a preocupação com a reabilitação da Filosofia, fato que se confirma quando vemos e ouvimos Arendt em sua famosa entrevista a Günter Gaus dizer não pertencer ao círculo dos filósofos (Cf. ARENDT, 2008a, p. 31). Cabe lembrar que a publicação de *Entre o passado e o futuro* e a entrevista supracitada remontam aos anos iniciais da década de 1960.

tradição, mas rejeitaram quaisquer autoridades que orientassem suas reflexões; suas rebeliões se deram “contra uma tradição que havia perdido seu *arkhé*, seu começo e princípio” (*ibidem*, p. 58).

Arendt se dedica, assim, não a resgatar este *arkhé*, mas em compreendê-lo, realizando um modo novo de pensar o mundo a partir daquilo que o constituiu desde o início do pensamento ocidental até a sua ruptura na contemporaneidade efetuada pelo terror e pela ideologia totalitária. Não à toa, Arendt compara a cultura com um campo de ruínas (cf. *ibidem*, p. 56) e exalta ao menos nisso a “oportunidade de olhar sobre o passado com olhos desobstruídos de toda tradição” (*ibidem*, p. 56).

A fenomenologia arendtiana, aqui sob a forma de desmantelamento, configura-se como um olhar retrospectivo para o passado a fim de encontrar os fragmentos originários pelos quais nossa tradição se constituiu até chegarmos à ruptura totalitária da tradição. A atividade de compreensão própria de Arendt se dá ao mover o espírito para pensar como determinado conceito foi formulado originalmente e como ele se transformou na linguagem filosófica. Do mesmo modo, trata-se de refletir como um evento político foi possível, desvelando quais princípios e critérios motivaram e guiaram as ações humanas. Arendt busca compreender aceitando que o local em que se encontra é um campo de ruínas, que a tradição está estilhaçada, de modo que lhe cabe buscar por fragmentos tal como o pescador mergulha atrás das pérolas. O desmantelamento, enquanto método, no entanto, não é ele próprio a nova moldura pela qual Arendt se movimenta; na verdade, ele se constitui como a abertura da possibilidade de um novo quadro de referências, uma nova moldura.

Embora Arendt caminhe pelo campo de ruínas sem amparos, não é lícito afirmar que ela não se valha de outros pensamentos; não que eles sejam apoios, mas são eles próprios fragmentos de pensamentos que auxiliam a compreender o que ocorreu. Quando Arendt se vale de Marx, Nietzsche e Kierkegaard no texto *A tradição e a época moderna* (cf. ARENDT, 2009, pp. 43-68), sua intenção não é mostrar que estes pensadores levaram à cabo a ruptura da tradição, mas, sim, que eles tentaram, ainda que sem sucesso, pensar fora dos padrões tradicionais. O problema, segundo Arendt, figura-se no fato de que, embora eles tenham feito inversões na maneira pela qual alguns conceitos são interpretados, o próprio referencial teórico não foi alterado, isto é, o platonismo invertido de Nietzsche continuou tendo Platão como referência, o quadro teórico não fora abolido,

sua estrutura é mantida dentro do próprio esquema conceitual do fundador da academia (cf. *Ibid.*, pp 57, 58). O modelo platônico, segundo Arendt, é baseado em dicotomias dualistas e funciona por meio da contrariedade dos polos contrapostos. Nessa construção, privilegia-se um dos lados em detrimento do outro e cria-se uma dialética em que o elemento negativo é colocado como necessário para que haja uma positividade, como etapa de superação.³¹

Isso não significa que o modo de pensar de Marx, Nietzsche e Kierkegaard possam ser reduzidos ao mero “por de cabeça para baixo” (ARENDR, 2009, p.66). Arendt identifica todos os três como pensadores pós-hegelianos, não que se resumam ao pensamento de Hegel, mas porque ela sabe que eles entendem que o problema não reside em alternar entre opostos, mas, e aqui sobretudo Marx, de perceber o movimento dialético entre eles, conferindo a ambos uma identidade ontológica. Marx, ao saltar da Teoria para a Ação; Nietzsche, do inteligível para o sensível; e Kierkegaard, da dúvida para a crença, ainda estão repetindo a tradição em sua estrutura conceitual, na medida em que qualquer um dos pares se significa através da oposição ao outro, mas, para Arendt, eles fazem mais que uma mera inversão:

Sua[s] reviravolta[s] (...) [vão] ao cerne do problema; todos questionam a tradicional hierarquia das aptidões humanas, (...) perguntam qual é a qualidade especificamente humana do homem; não pretendem erigir sistemas ou *Weltanschauungen* [visões de mundo] com base nesta ou naquela premissa. (ARENDR, 2009, p.67)

Isso não significa que Arendt vá aderir ao método dialético (ou mesmo que Nietzsche o tenha feito), não há em seu pensamento um olhar no qual a realidade se constitua em um movimento entre opostos com o fim de gerar uma suprassunção [*Aufhebung*]. Para Arendt, o método hegeliano se baseia na possibilidade de uma conciliação entre Espírito e Realidade a partir da qual se poderia perceber algo de bom em todos os males em vista da concretização cada vez maior da liberdade, teoria que

³¹ A *arkhé* da tradição que Marx, Nietzsche e Kierkegaard buscavam resgatar, após constatarem que a tradição a havia perdido, não podia ser recuperada ao manterem-se usando o mesmo aparato teórico dessa mesma tradição, isto é, o dualista e, em certos casos, dialético. O que perdeu a capacidade de compreender o mundo não foi a maneira como os conceitos eram utilizados, mas a própria estrutura na qual estes conceitos se encontram, de modo que inverter Platão é continuar pensando como Platão. Ao entender a filosofia platonista como uma inversão de Homero, a reviravolta pretendida pelos pensadores do século XIX tinha como fim atingir “a posição” homérica original”, os “modos pré-platônicos de pensamento” (ARENDR, 2009, p.65), situação não alcançada, pois o que Platão faz é criar um paradigma de pensamento que não se equipara efetivamente a uma inversão, ou seja, inverter Platão não conduz o pensamento a outro paradigma, mas apenas o mantém no mesmo.

Arendt diz não ser mais possível de defender, não depois do totalitarismo e, como ainda denominado por ela, do surgimento do mal radical (Cf. ARENDT, 2008a, 460). Defendo que há uma fenomenologização no método arendtiano: trata-se de compreender o mundo a partir de seu aparecer, tanto da aparição originária quanto o modo como veio a aparecer a uma pluralidade humana. Assim, o desmantelamento abre caminho para que se possa entender melhor os métodos do pensar arendtiano, sobretudo seu tipo próprio de fenomenologia.

2.2.3 Fazer distinções como método

O desmantelamento e crítica da ruptura da tradição constituem metodologicamente o pensamento de Arendt. Esse exercício abre espaço para um caminhar entre os escombros dos conceitos e eventos do passado, pois reconhece que os métodos tradicionais que guiaram nossa forma de compreender o mundo não são mais capazes de engendrar sentido. Guiada, assim, pela percepção de que a tradição não possui mais autoridade sobre o modo de pensar e, mais ainda, sobre as formas de organização política, Arendt vai em busca de uma nova moldura, um novo quadro referencial. Isso não significa, deve-se dizer, que a moldura seja uma estrutura fixa que será usada para pensar a realidade; na falta de uma imagem precisa (ou mesmo da sua impossibilidade), forneço a ideia de uma moldura inacabada, incompleta.

Em sua busca nada sistemática por uma moldura, Arendt fornece elementos metodológicos para o pensar: cristalização, narração, reconciliação.³² Frente ao desmantelamento da metafísica – e sua concomitante abertura de reflexão quanto à vida do espírito e quanto à *vita activa* – que Arendt desenvolve, também nos surge a metáfora do “pensamento sem corrimão”. Esta imagem simboliza, para Arendt, precisamente a situação contemporânea do pensar, pois, como diz a autora, “enquanto você sobe e desce as escadas, sempre se apoia no corrimão para que não caia no chão. Acontece que perdemos este corrimão” (ARENDT, 2010e, p. 160). Seu modo próprio de se identificar como uma espécie de fenomenóloga sem querer fazer parte do círculo dos filósofos parte da compreensão dessa situação: ir em busca dos acontecimentos originários que

³² Desenvolvo estes elementos como integrantes do método hermenêutico. Conferir capítulo 3.

engendraram diversos conceitos e que são cristalizados em outros eventos futuros. Este movimento permite a Arendt pensar as experiências originárias que se perderam na genealogia dos conceitos – por exemplo, o tesouro perdido das revoluções –, assim como funciona como método de reflexão para compreender o presente, para pensar “o que estamos fazendo” contemporaneamente, como anuncia no prólogo de *A condição humana* (cf. *Idem*, 2010a, p. 6).

No processo fenomenológico de ir à origem sem abandonar o presente, o desmantelamento nos deixa não só com um vazio conceitual, mas deixa um espaço aberto para o pensar. Por esta razão, dirige o olhar em busca dos acontecimentos originários, dá atenção às experiências pré-filosóficas que dão a tônica do mundo antigo. Tal orientação metodológica possibilita que Arendt encontre uma experiência privilegiada para compreender seus objetos de análise; julga, assim, ser capaz de visualizar melhor o modo pelo qual os homens originariamente se organizaram politicamente. Nesse sentido, a fenomenologia arendtiana, por assim dizer, coloca em questão não a repetição dessas experiências para o mundo presente, mas as identifica como pérolas que jazem entre os fragmentos de nossa história e com as quais podemos aprender para exercitar a capacidade de compreensão a fim de nos reconciliar com o mundo. Trata-se de abrir os olhos para o passado não para reconstruir os fragmentos, nem mesmo para construir uma estrutura inequívoca para o presente, mas, sim, para que possamos entender as novidades do nosso tempo e para que possamos, de algum modo, orientar nossa capacidade de agir e pensar vinculado ao que nos é contemporâneo.

Arendt vai se debruçar sobre estas experiências do político visando dar-lhes acabamento conceitual e assim forjar categorias para compreender as questões que lhe são contemporâneas. É nessa esteira argumentativa que devemos compreender a afirmação arendtiana sobre a “importância de fazer distinções” (ARENDR, 2009, p. 132; cf. ARENDR, 2010e, pp. 148-149, 160-162). Este tema tornou-se um dos pontos-base em que se deteve a discussão acerca do método arendtiano na literatura especializada.

Defendo que o ato de distinguir conceitos e experiências assume o papel de caracterizar a unicidade própria de cada elemento e dos acontecimentos. A distinção procede não meramente como uma busca por algo essencial, mas faz emergir a especificidade do que diz um determinado conceito em sua relação com as experiências que lhe dão suporte. Assim, por não ser conceito vazio, ele não existe em si e por si, mas

está sempre em relação com outros conceitos. As distinções, por esse motivo, não devem ser encaradas como a criação de unidades atômicas, mas frente a situações nas quais eles surgem, junto às contingências e paradoxos da realidade. Ao distinguir, a linguagem interage com o mundo e abre a possibilidade de que se vislumbre os acontecimentos e novidades que surgem no mundo. Distinguir, assim, é desvelar, é procedimento fenomenológico.

Os poucos intérpretes que buscam se imiscuir na tarefa de encontrar uma metodologia em Arendt esbarram com o fato de ela própria nada indicar de muito concreto a respeito, isso porque, diz ela própria, métodos e critérios são ocultos ao autor, sendo mais fáceis de ser percebidos ao seu leitor/ouvinte (cf. ARENDT, 2010b, p. 234). Ora, isso não significa ser um tipo de atributo óbvio àquele que o procura. Adeodato (1989) parece nos indicar aqui algo inicial ao propor que em Arendt há uma “metodologia relativamente frouxa” que opera em três níveis: a) estabelecimento de distinções, b) fenomenologia conceitual e c) busca de exemplos por meio da observação histórica (cf. ADEODATO, 1989, p. 101).

Quanto ao estabelecimento de níveis interpretado por Adeodato, parece-me que aquele posto como seu terceiro momento, na verdade, antecede os demais e ele próprio se opera em dois níveis distintos: o primeiro como o que leva Arendt à percepção da ruptura da tradição; em seguida, à luz desta compreensão, trata-se de observar e buscar exemplos entre os escombros da história, manter o pensamento ancorado às experiências, pois, para Arendt, se as perdemos de vista, “chegaremos a todo tipo de teorias” (ARENDT, 2010e, p. 130). É porque o “pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado” (ARENDT, 2009, p. 41) que a observação se dá em dois momentos, não para abandonar o local de onde brota, mas para poder compreendê-lo. É só assim que as distinções podem ser feitas e que enfim, como diria Adeodato, sua *fenomenologia conceitual* pode ter espaço.

Além de meras indicações, Ernst Vollrath (1977) percebe que um exame da metodologia arendtiana é capaz de fomentar a compreensão sobre aquilo que ele afirma ser o tema constante e fundamental de Arendt, isto é, a dimensão política da ação humana (VOLLRATH, 1977, p.162). Há aqui um pano de fundo em comum às questões metodológicas e políticas, a pluralidade humana, condição constitutiva do mundo humano e pressuposto para se pensar o campo da experiência humana. Deste modo, Vollrath

percebe corretamente que não se pode pensar o método arendtiano como um elemento extrínseco que delimita sua teoria, isto é, o método não se configura como um ponto arquimediano ao qual Arendt se remete para construir seu pensamento.

Ora, na medida em que Vollrath tem como meta alcançar um método de pensamento político em Arendt, põe o tema da dimensão política da ação humana já garante a ele parte do resultado alcançado. Não obstante isso, Vollrath evoca o papel da compreensão para o método que ele visa demonstrar. O grande passo efetuado aqui está vinculado ao fato de Vollrath dizer que a compreensão é antecedida por dois pré-requisitos: 1) a habilidade de tomar conhecimento de fatos e eventos factuais e 2) a capacidade de realizar distinções. Diferente de Adeodato, que punha a observação como uma última etapa da metodologia arendtiana, Vollrath percebe que a capacidade de distinguir antecede e compõe a compreensão a ponto de afirmar: “Tal perda destrói o sentido de realidade do mundo fenomênico, e este sentido é decisivo para o conteúdo da realidade do mundo, porque o mundo é criado e preservado apenas por meio de se participar dele” (VOLRATH, 1977, p. 173). Esse entendimento abre espaço para a percepção do mundo, dos eventos políticos e da pluralidade humana não como simples objetos dados, mas como fenômenos. É por isso que Vollrath defende que o pensamento político de Arendt não se põe fora do campo da política, mas cresce nesta própria esfera (*ibidem*, p.163). É justamente nesse sentido que o método arendtiano não pode ser designado como um corrimão, mas como parte integrante de seu próprio pensamento.

Não se deve, defendendo aqui, pensar o ato de “distinguir conceitos” como um mero procedimento técnico. Isto porque a imbricação que há no interior do pensamento arendtiano entre teoria e método é o que conduz a autora à importância de se fazer distinções. É por isso que concordo aqui com Vollrath e gostaria de continuar a expandir sua interpretação: trata-se de uma orientação metodológica vinculada ao mundo comum. Tal perspectiva nos capacita a perceber que as leituras que Arendt faz da vida política engendram seu modo de pensar, pois, não sendo uma estrutura extrínseca ao mundo, o método arendtiano nasce do impacto que os eventos provocam e em como Arendt constitui, assim, suas reflexões acerca da dimensão política da ação humana. Em outros termos, o espantar-se com o mundo – *thaumazein* – é o início do pensar, como nos diz Aristóteles e orientando o pensar à necessidade de distinguir fenômenos e conceitos.

Este processo não se resume apenas a ter experiências do mundo que me permitam pensá-lo. Cabe repararmos que ao ter sua irrupção original no mundo, o próprio pensamento, antes de realizar sua tarefa de compreensão, passa a receber experiências deste mundo, mas essa experiência não é direta e nem simplesmente mediada por uma pluralidade, mas é ela própria constituída como plural. Como discuto no tópico seguinte, os conceitos de pluralidade e aparência são imprescindíveis seja para que possamos compreender o pensamento, seja para compreender o mundo e seus acontecimentos; nessa mesma esteira, são também inelimináveis do que chamo aqui de método fenomenológico de Arendt. A questão é que a ruptura da tradição afeta tanto o pensar quanto o agir, tanto a dimensão política da ação humana quanto a capacidade de compreender, e isso diz respeito a um aspecto da experiência e do método que não pode ser evitado ao se propor uma interpretação da metodologia arendtiana; não se resume a apenas um tópico, mas é uma etapa mesma do método. Segundo, Buckler (2011), trata-se de encontrar uma voz teórica fiel à compreensão do terreno político como um âmbito contingente de aparências que é caracterizado pela pluralidade, de modo que a teoria é conduzida “a uma relação mais imanente com a experiência do político” (BUCKLER, 2011, p. 39). Deste modo, o estabelecimento de distinções e o desmantelamento consistem em momentos teóricos e metodológicos em Arendt, isto é, são ao mesmo tempo “dispositivos teóricos”, como afirma Buckler (2011, p. 38), quanto o são procedimentos metodológicos.

O estabelecimento de distinções já apontado acima por Adeodato e Vollrath (e que, na verdade, é frequente nas interpretações sobre o método arendtiano) encontra uma apreciação mais adequada no texto de André Duarte (2013), pois, como bem percebe, o método não consiste apenas em distinguir conceitos, mas também em relacioná-los. Distinguir e relacionar conceitos é, conforme este interprete, uma arte que se move sem amparos em busca de fragmentos de conceitos e de experiências de pensamentos. Duarte, ao interpretar Arendt com uma visada fenomenológica, dá ênfase à atividade de “descobrir as verdadeiras origens de conceitos tradicionais, a fim de destilar deles sua primitiva essência” (ARENDDT, 2009, p.41) e que isso só é possível por meio do papel da experiência. Duarte pontua o próprio papel experimental do pensamento, “o caráter de experiência de todo pensamento (...), seu caráter intrinsecamente ‘crítico’ e ‘experimental’” (DUARTE, 2013, p. 46), isto é, nas palavras de Arendt, de que “há um componente experimental na interpretação crítica do passado” (ARENDDT, 2009, p. 41). Isso significa que a experiência do pensamento não se descola integralmente, ela própria,

dos acontecimentos do presente, assim como, por outro lado, também precisa se voltar para as experiências políticas originárias.

Aproximo-me, então, mais de Duarte (2013) que de Benhabib (2003), para quem a “arte de fazer distinções frequentemente mais obscureceu que iluminou os fenômenos à mão”. Ademais, Benhabib parece cometer certo equívoco ao dizer que a “arte de fazer distinções arendtiana tem suas fontes em uma dimensão mais básica de sua metodologia filosófica, nomeadamente, seu *essencialismo fenomenológico*” (BENHABIB, 2003, p.123. Grifo meu). Ao localizar a fenomenologia arendtiana sob um ponto de vista do essencialismo, esta intérprete a situa mais próxima de Husserl do que julgo adequado, dado que ao fato de que ao dizer ser uma espécie de fenomenóloga, Arendt deixa claro: “não ao tipo de Hegel – ou de Husserl” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 286).

A fenomenologia de Arendt não se define por meio de um essencialismo, mas pela sua vinculação à existência, como discutirei mais à frente e no capítulo seguinte. Entendo que Benhabib talvez pense esse essencialismo pelo fato de Arendt buscar chegar na significação originária de um conceito, porém isso não se refere a uma essência imutável. É nesse sentido que Duarte traz ao debate a força de não apenas fazer distinções como parte do método arendtiano, mas, na mesma medida, fazer relações e compreendê-los à luz do presente. O que me parece que pode ser afirmado quanto a uma aproximação de Arendt com a fenomenologia husserliana é que o método de fazer distinções arendtiano seja a sua forma de realizar uma *epoché*, porém, no lugar de um retorno ao ego transcendental, Arendt se volta para o mundo contingente para pensar seus eventos. Quaisquer conceitualizações que faça serão guiadas por um olhar que interpreta o mundo a partir dele, pois ainda que se retire do mundo das aparências, ele sempre se mantém como a morada que nenhum pensador é capaz de abandonar em definitivo.

Arendt teve a oportunidade de debater seu método de fazer distinções com alguns interlocutores de prestígio³³ em novembro de 1972, durante um congresso sobre sua obra, que teve lugar em Toronto, Canadá. Entre tantos debates, surge a questão sobre algumas distinções conceituais que Arendt realiza ao longo de seus livros, uma delas, por exemplo,

³³ São eles: C. B. Macpherson, Hans Jonas, Mary McCarthy, Hans Morgenthau, Richard Bernstein, Christian Bay, Michael Gerstein, George Baird, F. M. Barnard, Albrecht Wellmer e Ed Weissman.

a que distingue o político do social. Sobre isso, Mary McCarthy se detém sobre o hábito de Arendt realizar distinções e comenta:

Hannah Arendt cria em sua obra um espaço no qual se pode entrar com a magnífica sensação de passar por um arco rumo a uma área liberada que é, em grande medida, ocupada por definições. A *distinguo* está muito próxima das raízes do pensamento de Hannah Arendt: “Distingo isto daquilo. Distingo trabalho de obra, fama de reputação”, etc. Este é efetivamente um hábito medieval de pensamento. (...). Este hábito de estabelecer distinções não é popular no mundo moderno, em que há uma espécie de obscuridade verbal rondando a maior parte dos discursos. Se Hannah Arendt provoca hostilidade, uma das razões é que a possibilidade de fazer distinções não é acessível ao leitor comum. (ARENDR, 2010e, pp. 160-161)

Frente ao comentário de McCarthy, Arendt apenas a corrige ao dizer que este hábito é aristotélico, não medieval. McCarthy, todavia, parece frustrar o que Arendt até então julgava como um truísmo. Isto porque em seu texto “O que é autoridade?” (Cf. *idem*, 2009, pp. 127-187), escrito em torno de uma década antes do congresso acima citado, Arendt afirmava que suas “reflexões e descrições se baseiam na convicção da importância de fazer distinções. Frisar tal convicção parece um truísmo gratuito tendo em vista o fato de que até hoje, pelo menos que eu saiba, ninguém afirmou abertamente que as distinções são absurdas” (*Idem*, 2009, p. 132). O que para Arendt parece ser revelador, a importância de se fazer distinções, para McCarthy e Benhabib (2003) surge como um hábito pouco convencional e que afasta o leitor não especializado.

Ao falar sobre o método arendtiano de fazer distinções, McCarthy e Hans Morgenthau entendem que as distinções arendtianas são como mônadas, isto é, para ambos “cada distinção era como uma pequena casa” (*ibidem*, p. 161). No entanto, não obstante isso, McCarthy em seguida diz que “Cada uma de suas obras é um desdobramento de definições que certamente tratam do assunto e o iluminam cada vez mais, na medida em que uma distinção é desdobrada (após a outra)” (*idem*, 2010e, p. 161).

O risco que se corre com a posição de McCarthy, ao meu ver, é findar por compreender o pensamento de Arendt como um “pensamento do pensamento”, ou mesmo como se ele se exercitasse dialeticamente, ao dizer que os assuntos são provenientes de distinções que se desdobram uma após a outra, posição esta que, inclusive, é um procedimento que Arendt rechaça, por exemplo, ao criticar a ideologia totalitária como um desdobramento lógico de uma premissa inquestionada. Assim, sobretudo se

entendemos que as distinções são como pequenas casas, afirmar que elas se desdobram uma após a outra só é possível frente a um método dialético, o qual seguramente não é realizado por Arendt.

Albrecht Wellmer, também durante o congresso de 1972, entende que as distinções de Arendt “designam casos-limite aos quais efetivamente nada corresponde na realidade” e que “pode estar faltando um elemento algo hegeliano em seu pensamento [de Arendt]”, ao que, de pronto, Arendt responde “Com certeza!” (ARENDR, 2010e, p. 148), na medida em que não apenas sabe que falta este elemento hegeliano, mas que esta falta não é acidental. Wellmer insiste, então, sob o ponto de vista em que as distinções de Arendt designam “os limites extremos entre os quais a história humana se espalha” (*ibidem*, p. 148), de modo que, caso alguns de seus conceitos viessem a se realizar, tratar-se-ia da realização de uma utopia. Frente a isso, cito a pergunta reformulada pelo próprio Wellmer:

O que você diria de uma interpretação de suas distinções na qual uma alternativa designaria o caso-limite da animalidade e a outra designaria o caso limite da completa realização da humanidade? (*Ibidem*, p. 149)

Ao que Arendt responde sem floreios:

Diria que mediante esses métodos fantasiosos você *eliminou* a distinção e já teria operado esse truque hegeliano em que um conceito, por si mesmo, começa a desdobrar-se em seu próprio negativo. *Não, não é assim! E o bem não se desdobra em mal e o mal não se desdobra em bem. A esse respeito eu seria inflexível* (*Ibidem*, p. 149, grifos do original)

Até onde conheço, Duarte (2013) é quem melhor ilumina isto que ele chama de a fina arte de distinguir e relacionar conceitos, sem recair em uma interpretação monádica, as “pequenas casas” de McCarthy e Morgenthau, ou no hegelianismo de Wellmer. Antes de tudo, há que se lembrar que os conceitos não surgem na compreensão arendtiana como meras abstrações – “se entendermos por abstrato o seguinte: realmente não pensar por meio da experiência” (ARENDR, 2010e, p. 130) – mas a partir do mundo, das aparências, da experiência. A filiação do método a Aristóteles que Arendt reclama na resposta a McCarthy é, segundo Duarte, enganosa, pois na medida em que ela compreende uma relação entre os conceitos, ela não está operando segundo as categorias aristotélicas. É deste modo que Duarte entende ser possível falar de um método próprio que Arendt desenvolveu, embora, talvez, não intencionalmente e ainda que não o percebesse em todas as suas nuances:

[A]s distinções arendtianas não isolam ou apartam os conceitos distinguidos, mas, *ao distingui-los*, Arendt também os mantém *relacionados*, de modo que cada distinção conserva o *vínculo diferencial* ou a *correlação* entre os conceitos distinguidos. O que, por certo, não significa que um conceito se converta no eu oposto ao passar pelo poder da negação. (DUARTE, 2013, p. 51)

Nesse sentido, a distinção entre os conceitos tem a função de fazer com que cada um de nós perceba não só a diferença entre, por exemplo, poder e violência, público e privado, liberdade e necessidade, mas a própria relação que há entre essas experiências fenomenicamente falando. Em outras palavras, é como se Arendt estivesse sempre mostrando, através de suas distinções teóricas, não um espelho do mundo, mas a base pela qual os conceitos podem ser formulados e que o modo pelo qual eles se apresentam para a experiência não se baseia nem em realidades que não se tocam, nem em estruturas que se desenvolvem uma através da outra. Dada a contingência da realidade, não há absolutos que reinem inexoravelmente, mas fenômenos que se realizam segundo propriedades distintas e que podem ser melhor compreendidos frente justamente à percepção destas distinções. Nesse sentido, há que se perceber que só há relação porque também há distinção: o mesmo não se relaciona com o mesmo, mas com aquilo que lhe é distinto. Até mesmo no pensar, diz Arendt, cada um de nós se duplica, cria um outro, para efetivar a atividade do pensamento, pois “eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e, nesse último caso, claramente eu não sou apenas um”, de modo que “no mínimo dois tons sempre são necessários para produzir um som harmonioso” (ARENDRT, 2010b, p. 205).

Ao distinguir, portanto, Arendt realiza um procedimento em que traça fronteiras, porém, diz Duarte seguindo uma intuição de Esposito, “devemos considerar que a instituição de uma fronteira não é apenas a demarcação do limite que *separa* duas entidades, pois toda fronteira é também o traço que, ao separar duas regiões, também as mantém *unificadas*” (DUARTE, 2013, p. 52, grifos do autor). Duarte estaria respondendo tardiamente, deste modo, aos interlocutores de Arendt presentes no congresso de 1972, cuja crítica se baseava na perspectiva de que Arendt recaía em perspectivas idiossincráticas, pois o limite entre os conceitos é o que permite a diferenciação e a relação entre eles, sempre tendo no horizonte a experiência que engendra o pensar. Assim, Arendt ilumina esta reflexão em uma crítica a Platão e a Heidegger sobre o par Identidade-Diferença em *A vida do espírito*:

Tirar uma simples coisa do seu contexto, do meio das outras coisas, e olhá-la apenas na sua “relação” consigo mesma (*kath'hauto*), isto é, na sua identidade, não revela nenhuma diferença, nenhuma alteridade; quando ela perde a relação com algo que ela *não* é, perde também a própria realidade e adquire um bizarro caráter de fantasmagoria (ARENDR, 2010b, pp. 206-207)

Mutatis mutandis, penso que Arendt estaria de acordo caso dissesse que tirar um conceito do seu contexto fenomênico e olhá-lo apenas como uma “pequena casa”, em sua identidade, não revela o que o conceito tem por fim: desvelar algum elemento da realidade, não a realidade em absoluto. Arendt não concebe a realidade de maneira estanque, isto é, embora ela realize a distinção entre conceitos como violência e poder, como bem pontua Duarte, isso não significa que iremos encontrar exemplos efetivos de situações de puro poder e de pura violência a todo momento, como se a realidade só existisse naquilo definido pela pureza conceitual.

Assim, o risco de se ver as distinções como pequenas casas é não perceber que os conceitos se relacionam entre si e se encontram fenomenicamente presentes ao mesmo tempo: ainda que o contrário da liberdade seja a necessidade, como pensa Arendt, o homem de ação não deixa de ser, em alguma medida que seja, refém das necessidades biológicas; a existência de um domínio público em que os homens são iguais não elimina a diferença que há entre eles, mais ainda, o domínio público não impede e nem prescinde do domínio privado, mas um coloca o outro, como Arendt se esforça por mostrar em *A condição humana*.

Distinguir é demarcar sobre o que se fala e o que se pensa, porém, demarcar tem a ver com o traçar fronteiras que ao mesmo tempo que distinguem, também relacionam. Ao realizar continuamente seu processo de distinguir conceitos e experiências, Arendt faz um apelo à linguagem, ela qualifica nossa capacidade de pensar, pois a indistinção entre elementos nos incapacita de perceber e pensar a pluralidade fenomênica que nos cerca. Toda esta sua tarefa não é um mero esforço de erudição, mas é impulsionada pelo impacto da realidade, mais ainda, pelo surgimento da nova forma de regime engendrada no século XX, o totalitarismo, e que muitos não faziam o esforço de distinguir das ditaduras e das tiranias. Arendt critica, nesse sentido, os cientistas políticos e sociais incapazes de perceber a especificidade do totalitarismo e suas classificações, eles que não apenas ignoravam a importância de distinguir os distintos fenômenos, quanto também, com isso, ocultavam o que há de novo no mundo. Retorno, portanto, ao trecho em que Arendt fala

da importância de fazer distinções e de que isto é um truísmo em “O que é autoridade?”.

Neste ponto, Arendt faz uma ressalva crítica:

Existe, entretanto, um tácito consenso, na maioria das discussões entre cientistas sociais e políticos, de que podemos ignorar as distinções e proceder baseados no pressuposto de que qualquer coisa pode, eventualmente, ser chamada de qualquer outra coisa, e de que as distinções somente têm significado na medida em que cada um de nós tem o direito de “definir seus termos”. Contudo [questiona Arendt], já não indica esse curioso direito (...) que termos tais como “tirania”, “autoridade” e “totalitarismo” simplesmente perderam seu significado comum, ou que deixamos de viver em um mundo comum em que as palavras que compartilhamos possuem uma significatividade inquestionável, de modo que, para não sermos condenados a viver verbalmente em um mundo inteiramente desprovido de significado, asseguramos uns aos outros o direito de nos refugiar em nossos próprios mundos de significado, exigindo apenas que cada um de nós permaneça coerente dentro de sua própria terminologia privada? (ARENDR, 2009, p. 132)

Nesta passagem, Arendt traz diversos elementos imbricados: não obstante o truísmo da importância de se fazer distinções, esse procedimento é defendido pelas ciências sociais e políticas, segundo ela critica, como um direito que cada um de nós tem de definir nossos próprios termos. Este dito direito, todavia, pensa Arendt, parece reflexo de um outro problema: determinados conceitos não conduzem mais a um significado comum, o que, por sua vez, indica que não temos sequer um mundo comum em que as palavras possuem um sentido compartilhado, restando como comum, diz então a autora, que compartilhamos a capacidade de compreender, “coerência de argumentar e arrazoar, do processo da argumentação em seu puro formalismo” (ARENDR, 2009, p. 133). Esta passagem também pode ser lida na esteira do tema da alienação do mundo e no retorno ao *self*, em que o importante não é compreender a relação do pensamento com o mundo, mas os processos que ocorrem no interior do pensamento, tema caro também à obra *A condição humana*. De todo modo, interpreto que aqui se tem uma defesa de Arendt sobre seu próprio método de fazer distinções e de como elas são inelimináveis para se pensar o mundo, sem, contudo, pensar que os elementos distinguidos uns dos outros devem ser feitos idiossincraticamente, pois o que está em questão aqui é o significado comum.

As distinções, portanto, são compreendidas por Arendt em seu caráter revelador, elas desvelam o mundo na medida em que são compartilhadas e não realizadas como idiossincrasias intelectuais. Aqui, mais uma vez, a linguagem galga espaço no pensamento arendtiano, pois é através da linguagem que o mundo se revela, a palavra

indica o mundo, ou, pensando de maneira reversa, o mundo se mostra através da palavra, como diz Arendt mais uma vez no congresso de 1972:

Em minha opinião uma palavra tem uma relação mais forte com o que ela denota do que com o modo como ambos a empregamos. Ou seja, você [diz Arendt a Macpherson] considera apenas o valor comunicativo da palavra, eu considero a sua qualidade desveladora. E, naturalmente, esta qualidade desveladora tem sempre um *pano de fundo histórico* (ARENDR, 2010e, p. 145, grifos meus)

Os conceitos, assim, não são estruturas isoladas da realidade, mas indicam o mundo justamente por surgirem a partir dele e da pluralidade humana. É através da palavra que podemos nos relacionar com os eventos vividos no passado e no presente, há um pano de fundo histórico como condição de possibilidade do desvelamento proporcionado pelas palavras. Isto não significa, todavia, que haja um sentido histórico capaz de revelar toda e qualquer verdade sobre o mundo. A fim de esclarecer esta questão, acrescento esta outra passagem de “O que é autoridade? ”:

Em comparação com essas teorias³⁴ [das ciências sociais que Arendt critica], as distinções entre sistemas tirânicos, autoritários e totalitários que propus são *a-históricas*, caso se compreenda por história não o espaço histórico no qual determinadas formas de governo apareceram como entidade reconhecidas, mas o processo histórico em que todas as coisas podem sempre se transformar em alguma outra coisa; e são *antifuncionais*, na medida em que se toma o conteúdo do fenômeno para determinar tanto a natureza do organismo político como sua função na sociedade, e não vice-versa. (ARENDR, 2009, pp. 141-142, grifos meus)

Chamo atenção para os termos que grifei nas passagens acima: na primeira passagem, Arendt demarca que “a qualidade desveladora tem sempre um pano de fundo histórico”, na segunda, que as distinções que ela própria propõe são “a-históricas”. Embora as passagens possam sugerir uma contradição, quando Arendt diz que suas distinções são *a-históricas*, ela se refere ao modelo de História de Hegel, cujo progresso se desenvolve entre contrários teleologicamente em direção à liberdade, o qual, já vimos, ela nega peremptoriamente. Isso não significa que os elementos históricos não sejam considerados, pois ao mesmo Arendt se mostra também inflexível à base experiencial do pensar e, assim, do fazer distinções, de modo que o espaço histórico em que as formas de governo têm espaço são os locais para os quais se deve orientar o olhar, isto é, para o

³⁴ As teorias a que Arendt se refere acima são as que compreendem as distinções entre os sistemas de governo citados como processos, em que um provém do outro e eles se confundem em diversos momentos, de modo que o “escritor liberal (...) vê aqui apenas diferenças de grau” (ARENDR, 2009, p. 133) e um progresso em direção à liberdade – ao estilo da dialética hegeliana, ao passo que “o conservador apenas vê um processo de ruína” (*ibidem*, p. 134).

fenômeno, ao que aparece, não para processos invisíveis que se presume existir nos “bastidores” da História universal. O pano de fundo histórico, nesse sentido, deve ser pensado fora do esquema dialético de Hegel.

É nesse sentido, também, que se entende o que Arendt chama de *antifuncional*, pois o movimento para a compreensão dos fenômenos políticos não parte do que se poderia considerar como a função prévia de um organismo político, mas, antes, de observar como ele desponta no espaço histórico – sua aparição – para se poder compreender seu conteúdo – o que ele é – e, então, se poder falar sobre sua função. Aqui, Arendt endereça mais uma vez sua crítica aos métodos das ciências sociais, cujo procedimento leva a uma “funcionalização de todos os conceitos e ideias”, de modo que, de novo, “o liberalismo e o conservadorismo não diferem em método, ponto de vista e abordagem, mas unicamente em ênfase e avaliação”, pois, em ambos, a “atenção recai apenas sobre as funções” (ARENDR, 2009, p. 139). Em metáfora que se repete nas vezes em que critica o funcionalismo, Arendt diz: “É como se eu tivesse o direito de chamar o salto de meu sapato de martelo porque, como a maioria das mulheres, o utilizo para enfiar pregos na parede” (*ibidem*, 140), ironizando a tentativa de se igualar, por exemplo, violência e autoridade pelo fato de a primeira, segundo o argumento dos liberais e conservadores, poder preencher a mesma função que a segunda.

Desta feita, creio que foi dado mais um passo na interpretação do método de Arendt e sua tentativa de pensar uma nova moldura. Ainda que saibamos que as distinções arendtianas provenham de uma influência de Aristóteles, elas não são efetivamente aristotélicas, visto que elas se definem em uma relação constante com outros conceitos, mas também não são hegelianas, pois não há desenvolvimento por meio do negativo e muito menos uma subsunção, assim como não são funcionais, no sentido que a função não é vista como o que define algo. Cabe percebermos que as distinções nos ajudam a entender o que algo é e que esse *é*, seu ser, só *é* na medida em que *aparece*, isto é, pela coincidência entre Ser e Aparência que Arendt defende ao longo de sua obra, mas que ganha destaque em *A vida do espírito*. Assim, um conceito não ocorre isoladamente, ele sempre se mantém vinculado a outros. Se o pensamento de Arendt surge do mundo e permanece a ele atrelado (mesmo sem tocá-lo diretamente), seu método não vai se arrancar dele, pois mesmo que o pensar exija uma retirada do mundo, ele permanece vinculado a ele. O caráter revelador das palavras, proporcionado por uma distinção que

prima pelo significado comum, faz parte do desmantelamento, do método fenomenológico de Arendt.

2.2.4 A intencionalidade das aparências: experiência, aparência e pluralidade

Para Arendt, é o mundo e a pluralidade humana que se dão como elementos originários tanto para o pensar quanto para a cognição. O desmantelamento que Arendt efetua da tradição filosófica em busca das experiências originais tem como ênfase a abertura para pensar os acontecimentos mundanos. Benjamin faz parte dessa leitura a contrapelo, mas, junto a ele, Arendt incorpora um elemento heideggeriano: o recurso à linguagem como abertura ao mundo. Esta ênfase na linguagem conduz Arendt ao seu método de distinguir conceitos. Estes elementos compõem parcialmente a moldura na qual Arendt se movimenta, um quadro de referências teórico-metodológicas que orienta o pensamento. Como pôde ser visto no embate acima com Husserl e Heidegger, Arendt faz um deslocamento de como se coloca uma questão: o ponto de partida não é nem o ego transcendental, nem o é *Dasein*, mas, antes, o mundo em sua relação intencional com a pluralidade humana. Defendo que é sobretudo nesse aspecto que Arendt se torna uma fenomenóloga.

Distinguindo-se, portanto, de Husserl, como já visto no início deste capítulo, Arendt não pensa a partir da intencionalidade do ego transcendental, mas de uma outra intencionalidade, aquela que parte dos fenômenos: é o mundo que se dá como elemento originário para o pensar e para a cognição. Embora as referências a Husserl nos textos arendtianos sejam escassas, quando despontam, costumam vir sob a forma de críticas, de modo que fenomenologia husserliana como um todo parece ser reduzida por Arendt a uma escola epigônica da tradição iniciada por Parmênides que ainda se mantém na tarefa de identificar Ser e Pensar. Não obstante isso, em *A vida do espírito* a noção de intencionalidade é evocada por Arendt como a “a descoberta básica e mais importante de Husserl”, pois

(...) trata exhaustivamente da intencionalidade de todos os atos da consciência, ou seja, do fato de que nenhum ato subjetivo pode prescindir de um objeto. Embora a árvore vista possa ser uma ilusão, para o ato de ver ela é um objeto. Da mesma forma, embora a paisagem sonhada seja visível apenas para o sonhador, ela é objeto de seu sonho. A objetividade é construída na própria

subjetividade da consciência em virtude da intencionalidade. (ARENDR, 2010b, p. 63)

O que Arendt percebe é que, na perspectiva fenomenológica de Husserl, a objetividade é posta pela estrutura intencional da consciência, isto é, a subjetividade do ego transcendental demanda a objetividade que aparece, no entanto, não há garantias para que essa objetividade seja factual: o objeto visado pela consciência intencional pode ser uma ilusão. Arendt não parece desprezar essa que ela elege como a principal descoberta realizada por Husserl, mas, que, na verdade, há um problema em partir da subjetividade como elemento fundante da realidade, da constituição do mundo através do ego transcendental. Em sua apologia das aparências, Arendt aponta para a possibilidade de que façamos uma interpretação da intencionalidade não só da consciência, mas também das aparências. Em vez de pensar a constituição da objetividade a partir de uma subjetividade transcendental e solipsista, Arendt tenta pensar na “subjetividade embutida” no que ela chama de “intencionalidade das aparências” (*ibidem*, p. 63): não é o pensar que constitui o mundo, mas são os fenômenos mundanos que engendram as atividades espirituais, de modo que são os elementos ligados às aparências que estão na base não só da cognição, mas do pensar, do querer e julgar. A fenomenologia arendtiana elege um procedimento diferente daquele efetuado por Husserl através de um deslocamento conceitual da intencionalidade. Como então discutido no decorrer deste capítulo, um dos motivos pelos quais Arendt é integrada à fenomenologia é o uso que faz do vocabulário próprio dessa tradição, da linguagem fenomenológica que utiliza em suas formulações. Sobre a intencionalidade das aparências, cito Arendt:

Ao contrário [da perspectiva em que a objetividade é constituída na própria subjetividade da consciência em virtude da intencionalidade], e com a mesma justeza, pode-se falar da *intencionalidade das aparências* e da sua subjetividade embutida. Exatamente porque aparecem, todos os objetos implicam um sujeito, e como todo ato subjetivo tem seu objeto intencional, também todo objeto que aparece tem seu sujeito intencional. (...) O que quer que apareça visa a alguém que o percebe, um sujeito potencial não menos inerente em toda objetividade do que um objeto potencial é inerente à subjetividade de todo ato intencional (ARENDR, 2010b, p. 63. Grifos meus).

Arendt parece fazer uma inversão a respeito da intencionalidade. No lugar da consciência, o ponto de partida passa a ser os fenômenos. São as aparências que constituem não só a realidade, mas fazem surgir também a própria subjetividade, daí a *subjetividade embutida*. Arendt tem em mente aqui contrapor-se ao solipsismo que ela julga perpassar a tradição filosófica ocidental e que a faz colocar Husserl neste mesmo grupo: o que está em questão, na fenomenologia arendtiana, é que “para o filósofo,

falando a partir da experiência do ego pensante, o homem é muito naturalmente não apenas verbo, mas *pensamento feito carne*” (*ibidem*, p. 64), um “ser fictício” e que dá base às teorias solipsista, as quais “estão em desarmonia com os dados mais elementares de nossa existência e nossa experiência” (*ibidem*, p. 63). No lugar, portanto, da experiência do ego pensante e da intencionalidade que parte dele, Arendt explicita uma nova perspectiva que tem como ponto de partida as aparências e a experiência não do Homem posto pela falácia do solipsismo, como ela assim designa, mas da pluralidade humana.

A experiência do mundo – aquela que cada um de nós tem da realidade fenomênica – não se dá, segundo Arendt, de modo direto. Ao fugir da falácia solipsista, Arendt também não quer sucumbir à imediatidade da experiência sensível dos empiristas modernos. Sua fenomenologia da intencionalidade das aparências se põe a partir do que ela chama de sensação de realidade [*sensation of reality*]. Na distinção que faz entre verdade e compreensão, seguindo uma matriz kantiana e que endossa seu método hermenêutico, Arendt nos mostra que a verdade sempre se refere ao mundo fenomênico e à capacidade cognitiva, ao passo que a compreensão se vincula a questões que não visam chegar a uma verdade, mas, sim, em pensar, interpretar, tendo como base inalienável o mundo e os seus acontecimentos. A questão, todavia, é que a verdade não significa uma apreensão passiva e imediata do mundo exterior, mas é mediada ativamente pela pluralidade.

O conceito de pluralidade costuma figurar a maior parte dos escritos de Arendt, com especial atenção em *A condição humana* e *A vida do espírito*, nesta última onde se pode ler uma frase que surge com poucas modificações frente a outras que a antecedem: “nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra” (ARENDT, 2010b, p. 35). A passagem é de singular importância sob diversos aspectos que se interligam: 1) a coincidência entre ser e aparência, tópico forte da fenomenologia de Arendt; 2) a aparência/ser evoca algo diferente que o percebe: a intencionalidade das aparências; 3) a apreensão das aparências não existe no singular: a pluralidade como lei da Terra.

A intencionalidade das aparências, nesse sentido, coloca em relevo não só o mundo, mas sua pluralidade constitutiva e um sexto sentido que se une aos nossos outros

cinco sentidos empíricos: o senso comum. O fato de haver um mundo que é comum a uma pluralidade de pessoas traz consigo um outro elemento também comum, um sentido que, assim como o mundo, confere algum tipo de unidade na pluralidade. Nossas experiências, na medida em que são plurais, são, por sua vez, constituídas e constituintes deste senso comum. A pobreza de nossa experiência contemporânea está vinculada justamente na atomização, isolamento e, sobretudo, desamparo dos indivíduos, como também na decadência do espaço público.

Ao postular que a aparência tem como prerrogativa a pluralidade, Arendt busca por um ponto de partida distinto daquele da tradição que encontrou sempre seu ponto de apoio no sujeito. Quem ou o que aparece, aparece sempre a outros; não há aparição de um ser sem que haja quem capte a aparência do ser que aparece: a aparição põe o lugar da subjetividade que a apreende. No entanto, essa subjetividade não diz respeito a um ser singular, mas, sim, a uma pluralidade. Poder-se-ia dizer, mais corretamente, que a intencionalidade da aparência traz consigo não só uma subjetividade embutida, como também põe em questão a intersubjetividade. Algo só pode aparecer pelo fato de que pode ser percebido por espectadores, os quais compartilham entre si a mesma realidade, o mesmo mundo. Para Arendt, disso surge o que ela chama de uma tríplice qualidade-comum³⁵ [*threefold commonness*] que propicia a sensação de realidade: 1) o fato de os cinco sentidos visarem o mesmo objeto; 2) haver um contexto compartilhado por uma pluralidade acerca de um objeto específico; e 3) o fato de que os demais espectadores confirmam a existência do objeto que aparece. (Cf. ARENDT, 2010b, p. 67)

Além dos cinco sentidos com os quais somos dotados – algo comum – para perceber a realidade, Arendt entende que não se pode prescindir de outras duas coisas que também adquirem o *status* de comum, pois compartilhadas no interior da pluralidade humana: o contexto e a confirmação mútua daquilo que aparece. A existência da realidade só pode ser predicada se for objeto de uma pluralidade ou mesmo o solo no qual tal

³⁵ Arendt utiliza o termo *commonness*, o qual é traduzido na edição brasileira por *comunhão*, de modo que *threefold commonness* torna-se *tríplice comunhão*. A edição espanhola faz uso do termo *afinidad* (ARENDT, 1984, p. 67), a italiana decide por *comunanza* (ARENDT, 1987, p. 134) e a francesa por *évidence* (ARENDT, 2018b, p. 77). Embora não esteja de todo errada, julgo que a escolha por *comunhão* não deixa entrever o sentido que Arendt lhe atribui (o qual é, por sua vez, demarcar uma qualidade que há de ser comum a determinados elementos) e infelizmente as demais opções nas outras línguas não nos auxiliam muito. Na falta de uma tradução mais adequada e que não recaia nos mesmos problemas das utilizadas, assim como para não recorrer aqui a neologismos, utilizo a forma composta *qualidade-comum* para traduzir *commonness*.

pluralidade se dá. Só há existência na medida em que há pluralidade. Junto a isso, o atributo de ser uma aparência entre aparências é o que faz com que cada ser humano seja parte da pluralidade humana, pois apenas sob a perspectiva de que aparecemos aos outros e que estes se nos aparecem é que faz sentido um discurso acerca da pluralidade. É prerrogativa da pluralidade sua vinculação à dignidade do mundo e, por conseguinte, das aparências. O valor da superfície confere dignidade ao não subordinar a aparência a uma realidade que transcende este mundo para justificá-la, de modo que Arendt confere ao mundo fenomênico um *status* de verdade que coincide com uma compreensão da verdade não enquanto correspondência, mas enquanto comprovação, desvelamento, isto é, a ação de trazer à aparência seu próprio valor. Nesse sentido, pontuo aqui como fator imprescindível a necessidade de se pensar a aparência como base pela qual a pluralidade existe, mas, junto a isso, o fato de ser a pluralidade humana o que garante a tal aparência o *status* valorativo que Arendt propõe, visto ser por meio da pluralidade que se é possível confirmar a validade do mundo, sua existência e dignidade.

A experiência do mundo não provém, portanto, de um contato direto do Eu com a Realidade, isso porque não há esse “Eu”, não há “O Homem”, mas uma pluralidade de homens. “O Homem” está diluído entre tantos outros que compartilham com ele um lugar comum no mundo que é, assim como ele, uma aparência entre aparências. “O Homem”, por estar no mundo, não está só, mas já nasce constituindo e sendo constituído por uma comunidade de homens. A pluralidade humana, nesse sentido, não é apenas a mediação entre o homem e a realidade. Arendt não faz uma leitura simplista de que haja uma linha, na qual se teria em uma extremidade “O Homem”, ou um “Eu” e, na outra, “O Mundo”, de modo que ambas as pontas seriam ligadas pela “Pluralidade Humana”. O Homem não parte de si mesmo, passa pela Pluralidade (tornando-se *os homens*) e, então, alcança o Mundo, mas, na compreensão da autora, o homem já é ele mesmo um ser *do* mundo, e enquanto ser do mundo, ele já pertence a uma pluralidade humana, ele já se encontra de início como um dos homens, não como o Homem. Pertencer ao mundo e pertencer a uma pluralidade humana são elementos correlatos e só assim “alcanço” o mundo, nunca diretamente, também não “mediado” por uma pluralidade, mas como constituído e constituinte da pluralidade, por não ser O Homem, mas por ser um homem entre tantos outros homens, uma aparência entre aparências, um ser do mundo.

A experiência do mundo, nesse sentido, é sempre uma experiência plural e depende, para além dos nossos sentidos corporais, de um sexto sentido que tem como função se somar aos nossos cinco sentidos sensíveis: o senso comum³⁶. Segundo Arendt, que toma o conceito de Kant, o senso comum advém de compartilharmos um mundo comum com outros e de que a pluralidade da qual fazemos parte experiencia o mesmo mundo, embora cada um o vise a partir de perfis distintos, posições diferentes que cada um de nós ocupa (Cf. ARENDT, 2010b, p. 69). A questão é que, para Arendt, essa sensação de realidade se apresenta como uma experiência constituída pluralmente, não mais a partir da singularidade, mas do comum, daí a tríplice qualidade-comum [*commonness*].

Penso que tais concepções são intuições que a autora retira não só de suas reflexões acerca das chamadas atividades espirituais, mas, sobretudo, surgem como elementos que têm nascedouro em sua tentativa de compreender o mundo e os assuntos humanos, mais ainda, de conferir dignidade a esfera política e ao mundo. De modo distinto de Heidegger, para quem a vida pública apresenta o mundo em sua inautenticidade, Arendt vai erguer uma compreensão de que só há autenticidade possível – embora ela não utilize esse termo efetivamente – na esfera pública. É contra a hostilidade e cegueira frente ao mundo que se ergue o pensamento arendtiano.

Ao afirmar que “a experiência transcende não só a Aparência, mas o próprio Ser” (ARENDT, 2010b, p. 59), isto é, ao engendrar o pensar, a experiência transcende o mundo, mas não o abandona. Eis aqui de novo o paradoxo do pertencimento e da retirada, como formula Taminiaux (Cf. TAMINIAUX, 1992, pp. 155-175). Esta perspectiva certamente não trata de afirmar que o pensamento é independente da realidade, mas, sim, que, na medida que se pensa, refugia-se do mundo, retira-se temporariamente dele sem o abandonar. O pensar pressupõe um afastar-se parcial do mundo, mas nunca efetivo. A experiência só pode transcender o mundo justamente porque surge dele e, assim, fornece fenômenos para o pensar, cuja atividade se desvincula da realidade tanto para pensa-la quanto para refletir sobre aquelas coisas das quais Kant dizia ser inerente à razão: Deus, Liberdade e Imortalidade. O fato é que mesmo se distanciando do mundo para realizar a atividade do pensamento, ainda assim não se evade dele completamente. Pretender

³⁶ Sobre este conceito e seu papel no pensamento e método de Arendt, conferir o terceiro capítulo desta tese.

evadir-se da realidade, este é o sonho da metafísica. O ser pensante ainda é tanto uma aparição no mundo, como se mantém um ser do mundo.

Seguindo, portanto, a reflexão de Arendt, a experiência não “liga” o pensamento ao mundo. Não há um toque sequer entre espírito e realidade. A experiência, no entanto, ao transcender o Ser e a Aparência, eleva o espírito à possibilidade de pensar aquilo que foi experienciado, sem, nesse movimento, significar que o *ego* pensante tenha tido ele próprio uma experiência de mundo. Isso porque, embora não haja uma relação direta entre experiência e pensar, o primeiro “desencadeia” o segundo, não é sua causa, mas lhe abre a possibilidade de ser. A intencionalidade das aparências pensada por Arendt, nesse sentido, prescinde de quaisquer elementos metafísicos, mas traz para o centro de suas considerações uma reflexão sobre a experiência e o pensamento vinculados ao mundo, mas sem reduzir-se ao modelo empírico-positivista que entende haver uma adequação entre pensamento e realidade.

2.3 Fenomenologia (e) política

Ainda que nunca tenha se dedicado a desenvolver *stricto sensu* uma fenomenologia (aproximando-se mais disso em *A vida do espírito*), ao falar de uma intencionalidade das aparências junto ao valor da superfície e da pluralidade como lei da Terra e condição da ação política, Arendt nos possibilita refletir sobre uma fenomenologia do político, isto é, uma fenomenologia que se dá a partir da vida pública.

Arendt nem se adequa nem abandona em definitivo a fenomenologia. Ao seu modo, move-se conceitualmente entre os meandros de uma tradição que não a subscreve como uma de suas testamentárias. Apesar disso, põe-se como um tipo de fenomenóloga não-ortodoxa. A experiência de um pensar fenomenológico acompanha as reflexões de Arendt mesmo que ela não se dedique a elucidar aquilo que cristaliza de seus mestres. Desmantelamento, fazer distinções, intencionalidade; todos estes elementos, Arendt retém e reformula originalmente. Teoria e método, nenhum dos dois assume quaisquer caracteres definitivos, pois estão imbricados e se impõem ao procedimento de compreensão, um *repensar* constante o que já fora pensado. Não obstante isso, o pensamento político de Arendt possui alguns portos seguros, conceitos apreendidos da tradição fenomenológica e que não são inteiramente reformulados. Arendt integra a seu

modo próprio de ser fenomenóloga novos elementos, isto porque novos eventos ocorrem no mundo, novas pérolas são pescadas no fundo do mar da tradição e novos fragmentos surgem ao pensar.

A relação que há no pensamento de Arendt entre conceitos como pluralidade, aparência e mundo constitui uma teia argumentativa que nos proporciona compreender sua fenomenologia vinculada à noção de intencionalidade das aparências. Tanto em *A condição humana* quanto em *Origens do Totalitarismo*, sem contar os seus textos menores, a pluralidade humana aparece como a *conditio sine qua non* e a *conditio per quam* da vida política, o que significa identificar neste conceito uma realidade ineliminável para o político: de um lado, é condição necessária e não meramente acidental para a existência política do mundo – a *conditio sine qua non*; de outro, a *conditio per quam* significa que apenas por meio de uma concepção que tematiza a pluralidade é que se pode instituir a esfera política. Isto indica duas dimensões existenciais da pluralidade humana enquanto constituidora do mundo comum: 1) a pluralidade como situação que deve ser assegurada para que haja política e 2) a pluralidade como única forma de vir a ser da política, não apenas como uma situação sem a qual a política não existe, mas o modo pela qual a política pode ganhar existência efetiva.

Pluralidade e aparência são, portanto, dois conceitos que despontam com singular importância tanto para pensar a *vita activa* quanto para a denominada vida do espírito, esta última já vista acima. Mostro, aqui, como os referidos conceitos aparecem em uma obra política de Arendt: *A condição humana*. Minha pista se baseia na seguinte hipótese³⁷: tendo em mente uma formulação tardia de Arendt – a intencionalidade das aparências –, penso que a autora parte de uma compreensão do político para poder também pensar as atividades do espírito, isto é, após uma vida enquanto pensadora política, Arendt pode mais que nunca “abandonar o âmbito relativamente seguro da ciência e da teoria políticas para aventurar-me nesses temas espantosos” (ARENDR, 2010b, p. 17).³⁸ Em outras

³⁷ Embora de caráter existencial-biográfico, a seguinte hipótese reflete o próprio modo de pensar arendtiano: o ponto de partida não é o conceito, mas as experiências que engendram a formulação do conceito.

³⁸ Faço menção ao meu tratamento da questão no decorrer da tese. Diferente do modo arendtiano (do político para o espírito), faço uma leitura a contrapelo da obra de Arendt. Trata-se de uma escolha metodológica minha que tenta perscrutar elementos fenomenológicos à luz de sua obra tardia, julgando que, ao analisar as atividades do espírito, há uma exposição, por parte de Arendt, mais iluminadora de seu *locus* de pensamento. É como se Arendt esclarecesse melhor alguns elementos fenomenológicos que já estão presentes nas suas reflexões políticas iniciais. Isso não significa que seja impossível ler tais obras políticas e fazer ver nelas a fenomenologia política de Arendt, mas, sim, que *A vida do espírito* e outros textos nos auxiliam nessa tarefa.

palavras, Arendt não inicia sua reflexão no interior das atividades espirituais para, então, querer compreender a *vita activa*, mas, ao contrário, é após tentar compreender as atividades e fenômenos políticos que Arendt pode, enfim, lançar-se aos temas espantosos da vida espiritual, não à toa um dos impulsos ditos pela própria autora para se dedicar a esta tarefa ter sido o julgamento de Eichmann (*ibidem*, p. 17).

Quando Arendt, então, afirma em diversas ocasiões que o pensamento sempre parte da experiência, ela está postulando, com isso, que o pensamento só existe se vinculado ao mundo, à aparência e à pluralidade humana. A intencionalidade das aparências revela a própria pluralidade como constituinte do espírito, de modo que mesmo a atividade do pensamento, como Arendt se dedica a expor, possui uma “pluralidade antecipada” sob a forma do “dois-em-um”, isto é, para *refletir*, crio um *reflexo* de mim como um outro que me interpela. Enquanto ser-do-mundo, somos constituídos sempre a partir da pluralidade que constitui o mundo e que, ambos, são cooriginários à própria noção de aparência. Somos aparições porque aparecemos a outros na mesma medida em que os demais são aparições por nós podermos apreendê-los a partir do modo como aparecem a nós. A pluralidade põe em questão a noção de aparência, a qual, por sua vez, só pode existir sob a perspectiva da pluralidade. O mundo, em sentido mais geral, só surge enquanto pluralidade e aparência.

Elejo aqui o tema da esfera pública para análise a fim de que se possa perceber algumas das orientações fenomenológicas do pensamento político de Arendt e que abrem espaço para os capítulos seguintes sobre um eixo existencial e outro hermenêutico. Noto, contudo, que não se trata de uma análise que tenha como pretensão descortinar toda a estrutura de pensamento de Arendt acerca do tema, mas de circunscrevê-lo sob a sua perspectiva fenomenológica.

A questão do público surge a partir da posição histórica do conceito frente às suas experiências originárias, cujo surgimento se dá na Grécia antiga. Arendt empreende um esforço para regressar a um momento em que se pode dizer ter havido a fundação da *pólis* grega a partir de eventos históricos. Esse retorno às origens nada tem a ver com um movimento nostálgico que tem em vista a defesa de um determinado modo de vida. Direcionar o olhar para as experiências fundamentais (no sentido de que estão no fundo de nosso modelo de fazer política e que servem muitas vezes como base em que a experiência moderna e contemporânea se referem) é parte do método fenomenológico de

Arendt que tem como fim, de um lado, dismantelar a estrutura de compreensão tradicional do político e, de outro, restituir dignidade à *vita activa*. Assim, este dismantelamento efetuado em *A condição humana* deve ser compreendido como a tentativa, uma vez limpo o terreno, de compreender aquilo que define efetivamente cada uma destas atividades, suas experiências fundantes, como cada uma delas condiciona a vida humana e como elas têm lugar na vida público-privada.

Ao escrever *A condição humana*, Hannah Arendt realiza, basicamente, duas grandes tarefas: 1) explicita alguns de seus princípios políticos e 2) faz uma leitura crítica da nossa tradição a fim de compreender a atual situação de decadência política. Dado o fato de nos encontrarmos frente à falência dos antigos princípios que regiam a vida pública, Arendt entende ser preciso que se busque por novos critérios e princípios políticos no lugar de repetir aqueles do passado. Nesse sentido, defendo que a fenomenologia arendtiana procede tanto através de um dismantelamento genealógico da *vita activa* quanto fazendo suas distinções conceituais.³⁹

Arendt, deste modo, indica a necessidade de se pensar a política a partir de um novo quadro de referências, de uma nova moldura, e de se buscar por novos critérios, elementos e princípios políticos, haja vista aquilo que animou nossa tradição não ser mais suficiente para lidar com os atuais problemas do nosso mundo.⁴⁰ Nesse sentido, creio que se possa colocar duas perguntas: 1) a que antigo quadro de referências Arendt está se referindo e que temos que superar?; 2) quais são estes princípios políticos que já não são capazes de inspirar a ação política e de cuidar do mundo? A primeira questão tem um fundo mais metodológico, ao passo que a segunda se refere mais ao que revela a análise de Arendt.

Penso que estas duas questões podem ajudar o leitor de *A condição humana* em sua tarefa de entender o que Arendt designa quando, no prólogo, afirma que o tema central de sua obra é pensar “o que estamos fazendo” ao abordar “as articulações mais

³⁹ Neste modo de proceder, a *vita activa* e suas atividades básicas – trabalho, obra e ação – despontam como fenômenos que nos possibilitam compreender suas experiências subjacentes, de forma que se revela, durante a análise de *A condição humana*, uma atrofia da ação frente a um vertiginoso crescimento da obra/fabricação – sob a forma da utilidade e soberania – e, mais ainda, do trabalho, encaminhando-nos à sociedade do trabalho e consumo com a vitória do *animal laborans* e a destruição do mundo.

⁴⁰ O que Arendt chama aqui de crise política, entre outros pontos, faz referência à perda de dignidade da política, isto é, à própria decadência da política e seu desaparecimento da esfera pública em função do advento da esfera cada vez maior do governo enquanto administração e do crescimento desenfreado do domínio social.

elementares da condição humana” (ARENDDT, 2010a, p. 6). Arendt indica que, embora o “mundo moderno” – que em seus termos nasceu após as explosões atômicas – não seja discutido em seu livro, ele constitui o pano de fundo de sua redação. Penso que isso pode ser lido justamente na linha de se tentar compreender “o que estamos fazendo”. Arendt investiga o que em sua época – e em muitos aspectos ainda hoje – se faz do mundo a partir de uma leitura da era moderna – que em seus termos, e distintamente do mundo moderno, está localizada entre os séculos XVII e limiar do XX – que tem como propósito “rastrear até sua origem a moderna alienação do mundo (...) 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” (*Ibidem*, p. 7). *A condição humana*, deste modo, pode ser descrita como um livro que faz uma análise da crise política da contemporaneidade através da compreensão dos princípios da era moderna que foram cristalizados em nosso mundo. Isto é feito por Arendt com um enfoque nas atividades que compõe a *vita activa*, daí dizer que se trata de uma “reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes” (ARENDDT, 2010a, p. 6).

Embora seu foco, portanto, seja a era moderna, Arendt, inicialmente, conduz seu olhar à experiência política grega pré-filosófica, interpretando sua formação a partir de experiências que se desenrolam no interior da *vita activa*. Mais especificamente, o ponto de partida são as ações que fundam a *pólis* enquanto espaço de aparição que deixa entreaberta a possibilidade de se engendrar novidade ao mundo ao mesmo tempo em que se institui também a *pólis* enquanto espaço de estabilidade e segurança. O que me parece atrair mais o interesse de Arendt à *pólis* grega é menos o modo como os gregos se comportavam do que a formação de seu mundo não ser determinado extrinsecamente ao âmbito político, mas, ao contrário, por criarem uma estrutura que surge a partir da *vita activa* e, mais ainda, de sua atividade política: a ação.

Explico-me: não quero dizer aqui que Arendt não se interesse pelo funcionamento e procedimentos da *pólis* grega, afinal, elas são as experiências básicas de diversos conceitos que utilizamos até hoje, seja do ponto de vista da vida pública, seja da vida privada. Mas, para além disso, julgo que Arendt tenha a percepção de que existiu um povo que criou um espaço público distinguindo-o do privado e não determinando seu funcionamento nem a partir das chamadas regras do lar, nem mesmo de regras divinas.

Talvez seja essa percepção que faça com que os homens se identifiquem em uma pluralidade, constituída pela igualdade e distinção, como condição da vida política. É assim que parece ter sentido a então revolta de Platão para com a política, em termos arendtianos, querendo determiná-la a partir de outras esferas que não a da política, de algo que lhe seja ontologicamente superior e lhe prescreva o melhor modo de se estruturar. Esta discussão entre as atividades do cidadão e do filósofo parecem perpassar, desde então, as reflexões de Arendt a respeito da perda da dignidade da política. A filosofia grega da academia, na leitura de Arendt, opera uma inversão entre a *vita activa* e a vida contemplativa, a qual faz eco em toda nossa tradição ocidental e que se encontra na origem da então tríade composta por tradição-autoridade-religião que terá como função manter o mundo coeso e que ganha forma na experiência romana.

No decorrer deste tópico faço o seguinte percurso: 1) início com uma análise do conceito de *público* que se pode extrair a partir da obra *A condição humana*, buscando explicitar a relação de cooriginariedade que há entre os conceitos de mundo, pluralidade e aparência; 2) em seguida, proponho uma leitura do que seja decadência da esfera pública na concepção de Arendt a fim de que se possa perceber não só seu procedimento metodológico de pensamento, bem como o quanto seu método permanece ligado aos próprios conteúdos pensados.⁴¹ Faço um deslocamento, portanto, em direção ao texto “O que é a autoridade?”, a fim de entender essa compreensão da moldura de pensamento que subjaz em nossa estrutura de conceber a esfera política desde os gregos e dos romanos. 3) por fim, ainda pensando o tema da decadência da esfera pública, retorno para *A condição humana*, local em que Arendt se dedica a pensar as fontes modernas da alienação do mundo e que fornecem outros elementos e estruturas – da moldura – em que nosso modo de fazer política parece ainda querer se sustentar.

Noto, contudo, que o percurso que realizo não tem como função esgotar toda a análise que Hannah Arendt faz sobre o tema da alienação do mundo e da perda do mundo comum, mas, lançando o olhar para como estes temas são pensados no interior de sua obra, tento compreender o eixo fenomenológico que subjaz em tal empreendimento.

⁴¹ Tenho em mente, portanto, aquilo que defendem Vollrath (1977) e Borren ao dizer que “o método de Arendt não é externo aos tópicos que investiga” (BORREN, 2009, p. 16).

2.3.1 O *público* enquanto aparência e mundo comum: a pluralidade

No segundo capítulo de *A condição humana*, Arendt dedica algumas páginas para discutir o tema do *público*. Neste espaço, são apresentadas duas definições: 1) público enquanto aparência; 2) público enquanto mundo comum. Implicando os fenômenos da aparência e do mundo comum, o termo público dá sentido, denota, a ambos. Ocorre que aparência e mundo comum são “fenômenos intimamente correlatos, mas não completamente idênticos” (ARENDR, 2010a, p. 61). O que se revela pela reflexão arendtiana, contudo, é que há um nexos comum a todos os três termos – público, aparência e mundo comum – que funciona como aquilo que faz com que se possa transitar entre cada um deles. Esse nexos parece ser o que vai impactar de modo forte na sua própria teoria da ação: a pluralidade humana. Vejamos.

Ao relacionar público e aparência, Arendt diz que o público “Significa, em primeiro lugar, que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos”, de modo que “a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade (*ibidem*, p. 61). Arendt repete algumas vezes a sentença “ser visto e ouvido pelos outros”, assim como sua contrapartida, “ver e ouvir os outros”, designando esta relação do “ver e ouvir” que há entre nós e os outros como aquilo que constitui a aparência, isto é, em termos arendtianos, a realidade.⁴² Porém, que a aparência já implica em pluralidade já sabemos via *A vida do espírito*. O que *A condição humana* nos diz a mais é que essa aparência tem uma existência efetiva quando tematizada publicamente, isto porque, continua Arendt, “nosso senso de realidade depende totalmente da aparência e, portanto, de um domínio público no qual as coisas possam emergir da treva de uma existência resguardada [da vida privada] (*ibidem*, p. 63).

A contraposição entre público e privado feita por Arendt tem como temas de destaque a aparência e a pluralidade, pois para além da identificação do público com a aparência, o termo *privado* é compreendido pela autora em sua vertente que designa *privação*, estar privado de algo, mais especificamente, “da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido”, de modo que “a privação da privatividade reside na ausência de

⁴² Ressalto, aqui, que Arendt não usa sequer a primeira pessoa do singular para refletir sobre esta questão, não faz uso de um Eu que aparece aos outros, mas prefere pela formulação “nós”, quando como, em seguida, diz: “A presença de outros que vêm o que *vemos* e ouvem o que *ouvimos* garante-nos a realidade do mundo e de *nós* mesmos” (*ibidem*, p. 61, grifos meus).

outros” (*ibidem*, p. 71). A privatividade é designada por Arendt, nesse sentido, pela privação da possibilidade de aparecer, o que, em outros termos, também designa a privação de fazer parte de uma pluralidade humana. Em *A condição humana*, a pluralidade circunscreve aqueles que se lançam à luz do mundo público.⁴³ O que está em questão, no texto de 1958, é perceber que pluralidade e aparência não podem prescindir do mundo *comum*. Se a Terra, em *A vida do espírito*, tem por lei a pluralidade, o mundo comum, em *A condição humana*, é o que proporciona a existência da pluralidade que habita o público.

O mundo, segundo Arendt, pode ser definido de dois modos: 1) como artefato humano, produto da obra; e 2) como espaço em que se dão os assuntos humanos, a teia de relações humanas que se dá relativamente à ação. Em ambas as formas, o mundo ocupa o espaço que há entre os homens, e, ao preencher essa lacuna, ele dá existência à pluralidade. É, pois, o mundo que engendra a possibilidade da diferença, da singularidade, de modo que a cada um de nós é dado um perfil para que se olhe o mundo, cuja qualidade-comum [*commonness*] confere realidade à pluralidade e, em contrapartida, também só é real por também ser percebido não por um indivíduo, mas pela pluralidade. Dizer que o mundo preenche a referida lacuna não significa esgotar todo o espaço que há entre os homens, mas, ao contrário, é ao posicionar o mundo que se cria a própria lacuna, daí Arendt chamar esse local de *espaço-entre* [*in-between*], usando, assim, sua famosa metáfora que compara mundo e mesa: um artefato que “se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si” (*ibidem*, p. 64)

É como se Arendt dissesse que há uma bi-implicação entre mundo e pluralidade, pois um só existe na medida em que o outro também existe. O problema, penso, é querer compreender essa relação sob uma perspectiva causal em vez de fenomenológica. Arendt não está dizendo nem que o mundo gera a pluralidade, nem o contrário, que a pluralidade é causa eficiente do mundo. Assim como há uma coorigenariedade entre aparência e pluralidade (pois uma implica na outra), também o há entre pluralidade e mundo. Na verdade, julgo que há aqui uma coorigenariedade – ou *tripla*-implicação – entre os três conceitos: mundo comum, aparência e pluralidade. O

⁴³ Há aqui, portanto, uma pequena distinção do que designa o conceito de pluralidade tendo em vista o que foi exposto relativamente a *A vida do espírito*, haja vista, nesta obra póstuma, Arendt expor uma perspectiva mais englobante da pluralidade humana, envolvendo-a na discussão que também aproxima mundo e Terra.

modo como Arendt pensa estes temas não é processual, não segue uma estrutura dialética em que se chega a uma síntese a partir de opostos; trata-se de perceber como o mundo se revela, e essa revelação nunca é dada a um sujeito singular, mas o mundo aparece a uma pluralidade, é algo que há em comum entre os homens, não sendo propriedade de ninguém, mas espaço de aparição que propicia a ação política.

Assim, a fenomenologia do espaço público, pelo método de Arendt, só pode ser pensada fazendo uma distinção entre aquilo que é público e político, de um lado, e aquilo que é privado, do outro. Esta distinção, além disso, nos leva a perceber o surgimento de uma outra esfera – própria da modernidade – que embaralhou as fronteiras desta distinção. Diante do crescente declínio da esfera pública e da perda de dignidade da política, emerge a esfera social.

A importância de se fazer distinções mais uma vez emerge no pensamento de Arendt, pois, no caso em questão, a demarcação da fronteira entre os conceitos de público e privado não apenas os relaciona, mas capacita o pensamento a refletir sobre um novo evento que desponta no mundo. Ao pensar o advento do social, Arendt ao mesmo tempo aponta para as insuficiências dos antigos conceitos de público e privado para se pensar o mundo moderno e contemporâneo, quanto indica que se há que questionar que experiências puderam originar não apenas um novo conceito, mas, principalmente, uma nova realidade mundana. Nesse sentido, ainda que “a distinção entre as esferas do lar e da vida política” constitua “o pano de fundo da experiência política efetiva” (*ibidem*, p. 45), e, por isso, seja indispensável para se pensar “o que estamos fazendo”, esta distinção não é mais suficiente, pois uma nova esfera se fez presente no mundo junto a novas experiências políticas e mundanas.

A distinção entre as esferas pública, privada e social só é possível pelo desmantelamento de como a tradição compreendia a *vita activa*, pela depuração das questões provenientes da *vita contemplativa* e pela percepção do que é próprio a cada esfera, isto é, suas experiências originárias. Para realizar seu intento, Arendt retorna à experiência grega e, ao fazer isso, percebe que a distinção entre o público e o privado cria

também uma relação entre ambas as esferas de existência: entre o que era próprio a cada um [*idion*] e aquilo que lhes era comum [*koinon*]⁴⁴.

Aqueles que se lançam à vida pública precisam ter um lugar no mundo que seja seu, um espaço que não seja *comum*, que não *apareça* aos outros, mas onde cada um dos que compõe a pluralidade humana possa também se resguardar da luz do público, um local em que se possa estar sem ser visto e ouvido por outros, espaço que não precisa compor a realidade dos demais, pois diz respeito à privatividade. Essa relação entre “opostos” não gera síntese, mas resguarda a cada esfera aquilo que lhe é próprio, ademais, uma não provém da outra, não há causalidade. Arendt se esforça para compreender esse traçado que separa ambas as esferas, ficando latente que à esfera pública se ligam as questões relativas ao mundo comum, a pluralidade e a aparência – das quais a privatividade seria privada.

Ainda que o conceito de pluralidade humana seja utilizado de um modo ligeiramente distinto nas obras *A condição humana* e em *A vida do espírito*, Arendt não deixa de relacionar a pluralidade com o mundo/Terra de um modo similar. Em *A condição humana*, Arendt não faz uso dos termos “tríplice qualidade-comum”⁴⁵, “sensação de realidade” ou “intencionalidade das aparências” – próprios de *A vida do espírito* –, mas seu sentido já se apresenta ao discutir a questão do público através dos seus fenômenos correlatos, o mundo comum e a aparência.

Arendt não dá atenção especial à questão sensorial em *A condição humana*, mas sublinha que a realidade só pode ser garantida a partir de um contexto compartilhado, o mundo comum, com a presença de uma pluralidade de perspectivas, ângulos pelos quais a realidade aparece a cada um que habita esse espaço compartilhado, mas que a despeito da distinção com que se apreende a realidade, ela é a mesma perante todos, ela permanece existindo para ser experienciada não por um, mas por todos. O mundo comum, nesse sentido, é base para a experiência humana não só em sentido epistemológico, mas,

⁴⁴ De modo distinto a Aristóteles, Arendt não define *o homem* como um animal político, pois a qualidade de ser político só é possível pela posição da pluralidade humana como confirmadora e fundante do mundo na mesma medida em que só vem a ter existência na posição do mundo comum. Em seu retorno à experiência grega, revela-se que aquilo entendido como *bios politikos* era proveniente da distinção entre público e privado.

⁴⁵ Lembro, assim, a tríplice comunhão que propicia a sensação de realidade da qual Arendt fala em *A vida do espírito*: 1) os cinco sentidos poderem se referir ao mesmo objeto, 2) o contexto compartilhado com outros e 3) a pluralidade confirmar a existência daquilo que é experienciado.

também, político. As passagens a seguir, embora não utilizem os termos presentes em *A vida do espírito*, estão imbuídas com a perspectiva fenomenológica de Arendt:

(...) 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. A importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes. É esse o significado da vida pública (...). 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.

Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida primordialmente pela “natureza comum” de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto (ARENDR, 2010a, p. 70)

Ao dizer que o mundo é o “local de reunião de todos” e que as posições ocupadas por cada um não são equivalentes, Arendt está falando do contexto compartilhado capaz de proporcionar a sensação de realidade, o qual está ancorado em um mundo comum que se doa aos diversos olhares. O mundo é, de certa forma, o mesmo, ainda que possa ser percebido a partir de perspectivas distintas. A qualidade de ser comum é o que possibilita a discussão sobre ele. É o “mesmo objeto” que é alvo do debate político e mesmo que os demais participantes da cena pública possam divergir quanto às opiniões frente ao “objeto” em questão, é factual a sua existência. A pluralidade e a experiência humana, tanto em *A vida do espírito*, quanto em *A condição humana*, estão intimamente relacionadas.

A experiência política do mundo só se dá, portanto, na perspectiva arendtiana, em condições plurais. Trata-se de um pensamento político que tematiza a permanência do mundo para que haja um espaço comum, um domínio público que propicie a aparência da pluralidade humana e a instituição do político. O permanecer do mundo, nesse sentido, não se dá apenas para um conjunto de homens, mas engloba a possibilidade de que outras gerações vindouras possam encontrar nele um lar, de modo que, “Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais” (*ibidem*, p. 67). Transcender a individualidade e transcender a temporalidade humana são condições para que haja um domínio público em sentido forte. Trata-se, para Arendt, de

buscar por modos de garantir que o mundo sobreviva ao ir e vir daqueles que chegam e partem deste mundo.

2.3.2 Fenomenologia da decadência do domínio público

Mais do que a história da filosofia, o mundo é a principal referência de Hannah Arendt para pensar; sua tarefa de compreensão parte da experiência que alimenta a vida do espírito, entre tantas, a experiência da perda do mundo. É no seu percurso reflexivo que Arendt elabora uma crítica da decadência do político junto à sua compreensão do que caracteriza a vida política. Ao indicar Platão como a figura que carrega consigo a separação entre Filosofia e Política, Arendt não quer indicar que anteriormente ambas as atividades fossem compreendidas sob o signo da identidade, mas, ao contrário, que cada uma delas não tinha seu conteúdo determinado pela outra. Essa tensão, que Arendt indica ter origem em Platão, implica justamente na determinação de uma esfera – a política – pela outra, a da contemplação. Tratar-se-ia, seguindo esta concepção, de conferir um *status* de superioridade àquilo apreendido passivamente na quietude da *vita contemplativa*, de modo que, erigindo-se tal hierarquia, subjuga-se a esfera dos assuntos humanos. Na compreensão de Arendt, tal perspectiva propiciou a perda de dignidade própria da esfera política, do domínio público, do mundo comum e das atividades humanas. Arendt, então, tenta compreender como isso pôde impactar na experiência da era moderna e em nossas experiências mais recentes.

2.3.2.1 A fenomenologia a partir das fontes greco-romanas

A questão sobre o quadro de referências da filosofia política remonta, de início, a Platão. Um dos textos de Arendt em que o problema se apresenta de sobremaneira é “O que é a autoridade?”⁴⁶. Aqui, o procedimento fenomenológico de Arendt desponta ao propor “reconsiderar o que a autoridade foi historicamente e as fontes de sua força e significação” (ARENDDT, 2009, p. 129). Sua intenção em discutir, na verdade, “O que *foi*

⁴⁶ Em *A condição humana*, Arendt não faz uso constante do termo moldura [*framework*] para pensar tais assuntos; ele aparece com mais frequência em outros textos escritos em fins dos anos 1950 e início da década de 1960, publicados em *Entre o passado e o futuro*.

– e não o que *é* – a autoridade” (*ibid.*, p. 127), parte de uma constatação de que há uma “crise constante da autoridade” e que, para Arendt, “essa crise (...) é política em sua origem e natureza” (*ibid.*, p. 128). Isso se deve tanto a uma perda da nossa capacidade de experienciar a vida política, quanto de nos termos integrado de modo tão arraigado na esfera social “que não podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes comuns a todos” (*ibid.*, 127).

Ao remontar à origem da autoridade, é Roma, e não a *pólis* grega, que surge como a referência a que se deve voltar o olhar. No entanto, percebe Arendt, Platão e Aristóteles, antes, “tentaram introduzir algo de parecido com a autoridade na vida pública da *pólis* grega” (*ibid.*, p. 143). Essa inserção, ainda que se mantenha apenas em considerações teóricas, tornou-se um quadro de referências para toda a história do pensamento político ocidental, inclusive para a autoridade efetivamente romana, na medida em que a Filosofia Grega adquire justamente esse *status* de autoridade no pensamento político romano.

O que está em questão aqui é a antiga trindade: tradição, religião e autoridade. Como visto anteriormente, autoridade e tradição se relacionam de maneira direta, pois “na medida em que o passado foi transmitido como tradição, possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, converte-se em tradição” (ARENDR, 2008c, p. 208). Quando se vai à origem da questão, em Roma, a fundação da cidade desponta como critério de autoridade, transformando-se, desta maneira, em uma experiência sagrada em que a religião se torna o elemento que propicia essa ligação com o passado. Arendt recorre a uma interpretação etimológica de *religio* a partir de *religare*⁴⁷, não no sentido simplesmente de ligar os homens aos deuses, mas de “ser ligado ao passado” (ARENDR, 2009, p. 163), à fundação da cidade. A autoridade, nesse contexto, etimologicamente proveniente da *auctoritas* – que deriva de *augere*, aumentar –, significa, em seu sentido mais primário, aumentar a fundação. Ter autoridade significa uma maior ligação com o passado da fundação, motivo pelo qual “o passado era santificado através da tradição. A tradição preservava o passado legando (...) o testemunho dos antepassados” (*ibid.*, p. 166). Para Arendt, é interessante perceber que, neste ponto, os romanos derivam “a noção de uma tradição espiritual e de autoridade em

⁴⁷ A própria derivação é colocada em dúvida por Arendt, que justifica sua utilização pelo fato de ela ocorrer em Cícero, de modo que como se trata de uma autointerpretação dos romanos, a validade etimologia aqui é secundária.

matéria de pensamento e de ideias (...) do âmbito político”, isto é, eles “sentiam necessidade de pais fundadores e de exemplos autoritários também em matéria de pensamento e de ideias, aceitando os grandes ‘antepassados’ na Grécia como em teoria, Filosofia e Poesia” (*ibid.*, p. 166-167).

Deste modo, ainda que o conceito e a palavra provenham da experiência da fundação de Roma, a noção de autoridade finda, em certo sentido, por ser derivativa da moldura grega, mais especificamente, de Platão e de Aristóteles. Isso não significa que Platão e Aristóteles tenham tido êxito em inserir a autoridade na *pólis* grega, mas, que, ao identificarem o conflito entre a Política (o cidadão) e a Filosofia (o filósofo) após o julgamento de Sócrates, também indicaram ser necessária uma forma de governo que não leve à morte o maior dos filósofos. Frente à isonomia democrática de Atenas, coube a Platão pensar uma forma política que não se resumisse ao poder dos cidadãos, daí se esforçar por encontrar uma esfera de legitimidade que seja externa ao domínio público, algo que possa exercer coerção a partir de um ponto que não esteja em discussão entre os homens de ação.

A estratégia de Platão, na leitura de Arendt, se dá sob duas considerações: uma 1) político-filosófica, outra 2) mítico-político. A político-filosófica se divide, por sua vez, em duas perspectivas de atuação: a primeira, 1.a) em *A República*, quando Platão pretende estabelecer uma forma de governo em que quem governa é a razão, imortalizada na imagem do rei-filósofo; a segunda, 1.b) em *Leis*, quando as leis da cidade passam a ter o papel coercitivo, a ponto de Arendt afirmar que “o governo dessas leis era construído de maneira despótica e não autoritária” (*ibid.*, p. 144). De fato, percebe Arendt, ambas as formas não estabelecem, embora talvez tentem, uma autoridade, mas são, a seu turno, despóticas. O motivo, pensa, está nas experiências sobre as quais ambas se erguem. Não é à toa que não haja nem o conceito e nem a palavra para a autoridade entre os gregos. É entre os romanos que surge o conceito e a palavra que designa a autoridade porque é em Roma que tem espaço experiências políticas que a tornam possível. As experiências a que podem recorrer tanto Platão quanto Aristóteles se referem aos dois tipos mais gerais de governo que efetivamente existiam: aquele vinculado ao âmbito público-político e outro proveniente da “esfera privada da administração doméstica e da vida privada” (ARENDR, 2009, p. 143).

Platão, tendo em vista encontrar um princípio superior que legitimasse a esfera dos assuntos humanos, não recorre às experiências do âmbito público-político grego, haja vista os dois modelos conhecidos nessa esfera não lhe serem úteis. Tinha-se, de um lado, a isonomia democrática sem uma referência que lhe fosse exterior, o que mantinha a dicotomia entre o filósofo e o cidadão, e, de outro, a tirania, que governava através da violência e destruía a esfera pública e a liberdade, elementos que Platão não visava eliminar.

É então às experiências da privatividade que Platão recorre. O tipo de coerção que o senhor da casa – o déspota – exerce tanto com relação à mulher e filhos quanto aos escravos, no entanto, não o designa como livre – assim como o tirano –, pois “sua liberdade consistia na possibilidade de abandonar por completo a esfera do lar e se mover entre iguais, homens livres” (*Ibid.*, 144). O que interessa a Platão, no entanto, é a relação mando-obediência que existe na privatividade, de modo que sua pretensão é conseguir transportá-la à esfera pública sem que com isso se perca a liberdade, justamente o que ocorre na tirania. Assim, Platão busca encontrar um princípio legítimo de coerção (cf. *ibid.* p. 148), e, nesse ponto, a razão e as leis se tornam despóticas à imagem das relações domésticas.

A coerção da razão provém da verdade revelada que coage e emudece, não deixando espaço para a *doxa* e para a *leksis*, a opinião e o discurso. A “autoevidência” da verdade, “embora não necessite de nenhuma violência, é mais forte que a persuasão e a discussão” (*ibid.*, 147), e na medida em que Platão já tinha posto em descrédito a persuasão após a condenação de Sócrates, recorre à razão, “órgão” capaz de enxergar a verdade revelada, sendo as ideias percebidas racionalmente que capacitam ao governo e à coerção. O problema que surge, porém, é que à “coerção pela razão, (...) somente uma minoria se sujeita” (*ibid.*, 147). Como Platão não visava convencer apenas à minoria que se deixaria governar pela razão, mas tinha como intenção atingir a maioria que compõe a cidade, Arendt interpreta que o filósofo tenha encontrado dois modelos para que a verdade racional pudesse ser aplicada aos assuntos humanos: ou através das leis, ou por meio de mitos. Quanto às leis, não obstante sua força coercitiva sobre o povo, elas não se mostravam como suficientes para os fins Platão pretendia alcançar, o que o levava a resolver “seu dilema através de contos bastante longos acerca de uma vida futura com recompensas e punições”. Suas considerações mítico-políticas influenciaram a doutrina

cristã do inferno, em Platão, todavia, elas tinham “fins puramente políticos. (...) um engenhoso artifício para impor obediência àqueles que não se sujeitam ao poder coercivo da razão” (*Ibid.*, p. 151).

O que dá a tônica do assunto, ressalta Arendt, é a insistência na relação de mando-obediência, a qual é retirada da esfera privada. Desse modo, “a origem do elemento de governo, tal como refletido em nosso presente conceito de autoridade tão tremendamente influenciado pelo pensamento platônico, pode ser encontrada em um conflito entre a Filosofia e a Política” (*ibid.*, p. 154) que conduziu Platão a “encontrar um princípio legítimo de coerção (...) em um grande número de modelos baseados em relações existentes, tais como a relação entre o pastor e suas ovelhas, entre o timoneiro de um barco e seus passageiros, entre o médico e o paciente ou entre o senhor e o escravo” (*ibid.*, p. 148), que não são senão exemplos provenientes da vida privada.

Entre as estratégias de Platão, nesse sentido, Arendt elenca: as ideias que se transformam em normas, a verdade como revelação que coage a razão, as leis que pouco diferem da perspectiva da razão e, por fim, os mitos do além-mundo. Todos estes elementos baseados no princípio de que alguns governam e outros são governados. Aristóteles, ainda que em muitos pontos difira de Platão, e não apenas em questões teóricas, mas, sobretudo, políticas, ainda assim é platônico tanto quanto Marx é hegeliano: a moldura em que se move o pensamento tanto do mestre quanto do discípulo não muda. O modelo aristotélico, herdado de Platão, é o mesmo, o que os diferencia, pensa aqui Arendt, é o modo pelo qual os elementos são reajustados no interior da moldura. “Assim”, diz Arendt, “é que encontramos na filosofia política de Aristóteles a segunda tentativa de estabelecer um conceito de autoridade em termos de governantes e governados” (*ibid.*, p. 157).

Arendt se refere, neste ponto, ao argumento de Aristóteles sobre a relação entre os mais velhos e os mais jovens, sendo àqueles que cabe o ato comandar e a estes o de ser comandado, distinção que também remonta em parte a Platão.⁴⁸ Não se trata mais de uma razão que coage a ação e ordena os assuntos humanos, mas é a natureza que surge como critério para o governo. Em sua designação da *pólis*, é como se Aristóteles tentasse rearranjar o quadro de referências platônico à autocompreensão grega do espaço público.

⁴⁸ As referências são fornecidas por Arendt na nota 22 (ARENDR, 2009, p.157). De Aristóteles, cf. *A política*, 1332b12 e 1332b36. De Platão, cf. *A República*, 412, e cf. *Leis*, 690 e 714.

A partir disso, o estagirita define a *pólis* como uma comunidade de iguais, ao mesmo tempo em que a difere do *oikos*. Enquanto a privatividade se estabelece nos moldes de uma monarquia, em que apenas um governa, a *pólis* se configura como a união de diversos governantes, “os patriarcas que se estabeleceram como ‘monarcas’ em casa antes de se juntarem para constituir o domínio público-político da cidade” (*ibid.*, p. 158).

Junto a isso, também faz parte do escopo do pensamento aristotélico a compreensão de um modo de vida teórico (o *bíos theoretikós*) como hierarquicamente superior ao *bíos politikós*, o modo de vida político, aquele voltado para os assuntos humanos. A união entre a preponderância hierárquica do *bíos theoretikós* sobre o *bíos politikós* e o recurso argumentativo com base na natureza indica duas concepções de governo: a de si mesmo e a que se dá entre os homens. A primeira, contudo, só é possível mediante a coação de outros homens, o que leva Aristóteles ao argumento da natureza da escravidão e da inferioridade da mulher. Apenas exercendo domínio sobre os escravos é que o homem pode se governar inteiramente, livre da atividade do trabalho que subjuga o homem à necessidade, daí Arendt ressaltar que nessa perspectiva, o homem

Não apenas não deve ser um escravo, como deve possuir e governar escravos. A liberdade no âmbito da política começa tão logo todas as necessidades elementares da vida tenham sido sujeitas ao governo, de modo tal que *dominação e sujeição, mando e obediência, governo e ser governado*, são pré-condições para o estabelecimento da esfera política precisamente por não fazerem parte de seu conteúdo (*ibid.*, p. 159).

Assim, o que Aristóteles e Platão fazem, ressalta Arendt, é retirar do domínio privado uma estrutura de governo para servir de modelo para o domínio público. A busca deles se dava com o fito de encontrar uma fonte de autoridade capaz de evitar a decadência da *pólis* e de resolver o problema entre a cidade e os filósofos. Não querendo repetir os modelos políticos disponíveis, recorrem, portanto, a um novo quadro de referências baseado nas experiências domésticas. Assim, “as grandiosas tentativas da Filosofia grega para encontrar um conceito de autoridade (...) soçobraram devido ao fato de não existir, no âmbito da vida política grega, nenhuma consciência de autoridade que se baseasse em experiências políticas imediatas” (*Ibid.*, p. 161). Ou seja, faltava a Platão e a Aristóteles exemplos de experiências políticas autênticas que pudessem guiar seus pensamentos em direção a um conceito de autoridade.

A insistência sobre tema da experiência demonstra o quão Arendt está arraigada aos fenômenos e como isso se converte no seu modo de pensar. Precisamente por não

terem modelos políticos, os filósofos gregos precisam recorrer aos exemplos privados e transfigurá-los para uma outra esfera. A criação de uma moldura baseada no governo da casa, no despotismo da privatividade, está na base de nossas experiências políticas subsequentes. O quadro de referências, nesse sentido, torna-se a experiência a que passamos a recorrer e onde encaixamos as novas experiências que surgiram no decorrer de seus aparecimentos. É nesse sentido que os romanos reaparecem nas reflexões de Arendt, pois são eles que passam a reconhecer algo externo como o princípio de autoridade: a Filosofia Política grega se torna a “autoridade suprema em todas as matérias de teoria e de pensamento” (*ibid.*, p. 162).

O que difere sobretudo a estratégia da filosofia política grega em tentar encontrar um princípio de autoridade da situação dos romanos é justamente o fato de que, diferentemente dos gregos, Roma tinha uma experiência política à qual podia se reportar: o caráter sagrado da fundação. Enquanto os gregos se sustentavam no adágio “Ide e fundai uma nova cidade, pois onde quer que estejais sereis sempre uma *pólis*”, “os romanos destinavam-se à localidade específica dessa única cidade”, assim “estavam realmente enraizados no solo” (*ibid.*, 162) e a fundação de Roma passava a ser um evento único que seria sempre aumentado. Como visto acima, a autoridade tem sua raiz etimológica em *augere*, aumentar, de modo que a autoridade para os romanos se reportava sempre de volta à fundação. A autoridade exerce a força coercitiva que buscavam Platão e Aristóteles, porém sem a utilização da violência ou do domínio. Ademais, enquanto distinta do poder, a autoridade não decide ou indica o que deve ser feito; sua função, para os romanos, se restringia a aumentar as decisões provenientes do poder, isto é, “‘aumentam’ e confirmam as ações dos homens, mas não as guiam” (*ibid.*, p. 165).

O que parece indicar um “problema”, para Arendt, nestas questões provenientes da experiência romana, não são os elementos políticos que prevalecem no que tange à autoridade. Na verdade, a pensadora aponta para o fato de que os romanos derivavam desse âmbito político a “noção de uma tradição espiritual e de autoridade em matéria de pensamento e de ideias” (*ibid.*, p. 166). O modelo romano era, segundo Arendt, uma inversão do modelo de Platão, mas situado no mesmo quadro de referência, a respeito do movimento das ideias e da razão em direção à política.

É fato que o pensamento político romano, de longa data, começou a utilizar conceitos platônicos com o fito de compreender e interpretar as experiências políticas especificamente romanas. No entanto, é como se apenas na era cristã

os invisíveis padrões de medida espirituais de Platão, pelos quais os assuntos visíveis e concretos dos homens deveriam ser medidos e julgados, se tivessem desdobrados em sua plena eficácia política. (*ibid.*, p. 170)

O que sobrevive, portanto, quando do declínio do Império romano e da ascensão da Igreja Católica, é aquela tríade entre tradição, autoridade e religião, de Roma, por um lado, e, por outro, a coerção pela verdade revelada junto aos mitos do além-mundo. Aprendendo dos romanos sobre a ligação entre autoridade e fundação, um novo fundamento para o mundo tem lugar, a vida de Cristo, que necessita de novos pais fundadores, os apóstolos, e que cabe à Igreja aumentar a fundação através de sua propagação pelo mundo, sendo ela fonte de autoridade ligada a uma tradição por linhas religiosas (Cf. *Ibid.*, pp. 168-169). Aprendendo com Platão, a verdade relevada passa a ser a fonte de onde se pode também exercer coerção entre os poucos, mas não são mais as ideias que ocupam este espaço, agora é a palavra de Deus revelada aos homens que ascende a este patamar; entre os muitos que não são capazes de ser coagidos pela verdade, cabe o medo da punição eterna em uma vida além-morte.

Com base nesta reflexão, Arendt julga que o problema foi justamente querer determinar uma esfera a partir da outra, qual seja, a política espelhando-se nos elementos da vida privada. Esta situação conduziu desde o início à perda de dignidade da esfera política, afinal, seu *modus operandi* passara a ser determinado não por suas próprias questões e problemas, mas por uma estrutura que lhe era exógena. Nesse sentido, é como se Arendt dissesse que ao querer resolver o que julgavam ser um sinal da decadência da *pólis*, Platão e Aristóteles iniciaram uma tradição de pensamento acerca da política baseada em critérios não-políticos que subjugam o domínio público a critérios provenientes do domínio privado.

É a essa moldura, portanto, que Arendt se refere como necessária de ser superada. Isso não significa que todos os princípios e elementos antigos tenham que ser completamente esquecidos, nada impede que se encontre pérolas no processo de desmantelamento, no sentido de Benjamin, fragmentos de pensamentos e de eventos, que possam ser trazidos ao nosso momento presente. Penso ser essa a intenção de Arendt ao apontar as experiências em seus acertos e erros. Não se trata de reformar a trindade composta pela tradição-autoridade-religião, nem de enevoar os assuntos humanos encontrando verdades que impossibilitam a *doxa*, assim como não se trata de regressar à situação de libertação da necessidade pela escravização de outrem. O tríptico pilar

proveniente dos gregos, dos romanos e da Igreja não apenas foram insuficientes como, em certos aspectos, apresentam problemas estruturais no que tange à política por recorrer a princípios exógenos e não endógenos.

Penso, assim, que a posição de Arendt se guia, aqui, fenomenologicamente por dois aspectos: 1) por buscar compreender a crise política indo em busca dos fenômenos originários que engendraram os conceitos e critérios – no caso, a trindade composta por autoridade, tradição e religião, alvo de seu dismantelamento e distinções – tradicionais do nosso pensamento político, e, junto a isso, 2) tendo em mente a dignidade da esfera política articulada pela cooriginariedade que há entre mundo comum, pluralidade e aparência, parece-me possível usarmos a expressão tardia “intencionalidade das aparências” no sentido de que se deve buscar os princípios que animam a vida pública a partir do próprio mundo comum e plural, em vez de retirá-los a partir de outras esferas da existência.

2.3.2.2 A fenomenologia a partir das fontes modernas

Também, em *A condição humana*, Platão e Aristóteles despontam como peças-chave para compreendermos o movimento fenomenológico percorrido por Arendt; no entanto, as inversões hierárquicas que ocorrem no decorrer da era moderna parecem receber destaque para se pensar “o que estamos fazendo”.⁴⁹ O tema da inversão perpassa toda a obra de 1958. É como se pudéssemos falar, seguindo a reflexão arendtiana vista acima, que Platão é o primeiro a querer realizar uma inversão de critérios e princípios a fim de reestruturar a vida pública: inverter a lógica homérica, no sentido pensado por Arendt, significa não querer mais pensar a vida que transcorre nos assuntos humanos segundo os elementos que estruturam as atividades da *vita activa*, mas, por outro lado, tratar-se-ia de ir em busca de ideias eternas – sem início e sem fim – que funcionam tanto como paradigma epistemo-gnosiológico, quanto como transcendências que indicam a verdade da vida humana, encontrando, assim, os princípios que regem os assuntos humanos fora desta esfera. Ademais, como expõe a fenomenologia política de Arendt

⁴⁹ Não parece, nesse sentido, ser à toa que a edição francesa de *The human condition* tenha recebido o título de *Condition de l'homme moderne*, circunscrevendo já no título a predominância da era moderna nas reflexões de Arendt.

vista acima, a estrutura criada por Platão – e repetida por Aristóteles, dando a tônica da tradição política ocidental – parece retirar seu modo de pensar vida política a partir dos critérios e princípios da privatividade do lar.

Segundo nos diz Arendt, “Tradicionalmente (...) a expressão *vita activa* recebe seu significado da *vita contemplativa*; a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo” (ARENDR, 2010a, p. 19). O próprio termo *vita activa* nasce, diz Arendt, como tradução do *bios politikos* de Aristóteles, no entanto, enquanto o estagirita o emprega para denotar a vida humana dedicada aos assuntos da *pólis*, compreendendo o modo de vida da *práxis* como superior àqueles dedicados ao trabalho e à fabricação, na versão latina o termo passa a indicar “todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo” (*ibidem*, p. 16), não com a intenção de propiciar uma ascensão do trabalho e da obra à posição de dignidade do *bios politikos* aristotélico, mas, antes, com o fim de rebaixar a ação – atividade política por excelência – ao nível de uma mera necessidade mundana, retirando-lhe, assim, uma de suas principais características, a liberdade. Tal empreitada conduz, assim, à concepção da contemplação como modo de vida de fato livre.

Ainda que isto apareça sobretudo ao se observar as concepções cristãs acerca da política e sua não-mundanidade, Arendt percebe que tais perspectivas já estão presentes no pensamento platônico e mesmo no aristotélico, como pude mostrar me referindo ao texto “O que é autoridade?”⁵⁰, no tópico anterior. Arendt se esforça, assim, para rastrear os eventos fenomênicos que estão na base da perda de dignidade da ação política – e, deste modo, da esfera pública. O que importa para os propósitos aqui delimitados é que a distinção entre *vita activa* e *vita contemplativa* é, já em Aristóteles, “orientada claramente pelo ideal da contemplação” (*ibid.*, p. 17), e que tem base, também, “na filosofia política de Platão, em que toda a reorganização utópica da vida na *pólis* é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico” (*ibidem*, p. 17). Tais modos de encarar os assuntos humanos findam por criar uma hierarquia definida com base na contemplação,

⁵⁰ O alcance deste texto, no que diz respeito à crítica de Arendt a Platão, engloba questões não expostas em *A condição humana*, haja vista na obra de 1958 a autora não se dedicar a mostrar que os critérios sobre os quais o filósofo da academia se erguem também com base na transposição do modelo da vida privada para a vida pública.

retirando a dignidade dos assuntos humanos ao defini-los com base em critérios provenientes da *vida contemplativa*.

Frente à inversão platônica que ecoa ainda hoje, em *A condição humana*, Arendt indica que ocorre, na era moderna, uma nova inversão entre *vita contemplativa* e *vita activa*, cujo procedimento conduz, de um lado à redução do pensamento ao mero raciocinar processual que busca um resultado definitivo, e, de outro, à sobreposição das atividades do trabalho e da obra frente à ação. No lugar, então, de uma estrutura que busca a verdade eterna por meio do pensamento e da contemplação, como sugere Arendt fazer parte do escopo platônico e também medieval, surge uma nova forma de conceber o mundo, dessa vez partindo de questões que surgem no interior da *vita activa*, mas, todavia, embaralhando as atividades no interior das experiências humanas e diminuindo a dignidade não só da política, mas também da vida do espírito, como Arendt chamaria algumas décadas a frente.

Arendt, em seu procedimento fenomenológico, recorre às experiências que subjazem aos conceitos e aos eventos. Assim, a experiência fundamental que Arendt indica como motivadora dessa situação moderna – a nova inversão entre os modos de vida contemplativo e a ativo – tem a ver com a prerrogativa moderna de que só se conhece o que se fabrica, uma “sede de conhecimento que só pôde ser mitigada depois que o homem depositou sua confiança no engenho das próprias mãos” (ARENDR, 2010a, p. 362). A base disso, indica Arendt, está em um evento singular: na invenção do telescópio por Galileu e na concomitante desconfiança sobre os sentidos, levando a um divórcio entre ser e aparência e à compreensão de que a verdade se esconde por detrás das aparências, estrutura de pensamento proveniente pelo menos desde Parmênides, ganhando expressão destacada na chamada teoria dos dois mundos de Platão (cf. *idem*, 2010b, pp. 39-42). Todavia, Arendt dá destaque a outro aspecto deste modo de pensar, a saber, de que na modernidade a verdade passa a ser vista sob dois prismas distintos que se separam: a verdade científica da filosófica.⁵¹

⁵¹ Tal designação é de especial importância para Arendt, visto que, em *A vida do espírito*, a autora afirma a coincidência entre ser e aparência (cf. *idem*, 2010b, p. 35); ademais, a autora busca dismantelar o que chama de falácias metafísicas ao retirar o *status* de “verdade” ao que faz a filosofia e a atividade de pensar, colocando esta suposta verdade da filosofia como uma falácia metafísica junto à falácia da causalidade ontológica. Questões às quais darei maior destaque no terceiro capítulo desta tese. Isso não significa que Arendt adira ferozmente à verdade científica, mas que ela a compreende sob um prisma diferente, como

Na verdade, o problema se deposita, parece sugerir Arendt em *A condição humana*, em outro nível: em como a ciência passa a proceder ao levar em consideração mais o próprio processo produtivo do que o produto ou mesmo o significado que aquilo possa ter e engendrar no mundo. Além do rebaixamento do pensamento e aniquilação da contemplação que advém do modo de proceder da ciência moderna, a condução da *vita activa* a uma hierarquia superior não significa que a ação política tenha sido elevada a uma condição de dignidade há muito esquecida, mas, na verdade, tornou, em certos aspectos, possível outras duas inversões internas à própria *vita activa*: 1) a inversão entre ação e obra, e 2) a subsequente inversão entre obra e trabalho.

O tema da inversão é precioso para entendermos o modo arendtiano de refletir. Poder-se-ia julgar que inverter o modelo tradicional nos conduziria a um pensamento que tonifica a vida ativa e lhe restitui a dignidade. Ao dizer que “o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa*” (*ibid.*, p. 20), Arendt deixa entrever duas questões de seu método: 1) a de que é necessário, para seus propósitos, circunscrever as diferenças internas às atividades que compõe a chamada *vita activa*, não por um mero artifício conceitual, mas porque a distinção entre elas nos revela aquilo embaçado pela tradição, conduzindo o pensamento à compreensão da *vita activa* não a partir da *vita contemplativa*, mas com base em suas experiências autênticas; 2) a de que aquilo que “embaçou” a distinção foi a própria instituição de uma hierarquia, de modo que não cabe a Arendt fazer, ela também, uma outra inversão, pois tal atitude criaria, por sua vez, outra hierarquia que funcionaria sob a mesma estrutura conceitual: inverter Platão é se manter na moldura platônica de pensamento, ainda que se mudem as hierarquias.

Ao criticar, portanto, o ato moderno de refazer a inversão, Arendt percebe que essa atitude é realizada sob a mesma

[P]remissa [da tradicional hierarquia] de que a mesma preocupação central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um princípio abrangente único, nenhuma ordem poderia ser estabelecida. Tal premissa não é evidente, e meu emprego da expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior (ARENDR, 2010a, p. 20).

um aspecto da realidade que se desvela, na medida em que se identificam as semblâncias, aparências que ocultam no lugar de revelar.

Essa busca por um princípio que legitime seja a *vita activa*, seja a *contemplativa* fica fora das intenções de Arendt. Não se trata de indicar superioridade ou inferioridade, pois não há critérios que nos autorizem a regular uma hierarquia entre dois modos de vida distintos.

De uma maneira geral, Arendt vai expor, no decorrer de *A condição humana*, alguns princípios que animaram a vida política durante a era moderna. Penso que, examinando seus seis capítulos, seja possível identificar os seguintes: 1) princípio de Soberania, 2) princípio de utilidade, 3) princípio processual, 4) princípio de felicidade, 5) princípio do desempenho e 6) princípio da vida. Todos eles extraídos a partir de duas perspectivas distintas, mas que correspondem à mesma moldura que elege hierarquias: 1) a superioridade da obra no interior da vida ativa e 2) a superioridade do trabalho entre as atividades humanas; ambas vinculadas aos processos de alienação descritos por Arendt no processo de formação da modernidade – a) a alienação do mundo para a intimidade, o si mesmo e b) a alienação da Terra para o universo –, os quais se baseiam em experiências que nos conduziram a uma perda do mundo e a um rebaixamento tanto da dignidade humana quanto da dignidade do mundo, o que, em última instância também significa a perda da dignidade da política.

Quando busca compreender o papel de Galileu para a era moderna⁵², Arendt encontra uma perspectiva que promove uma nova mentalidade sustentada não em encontrar uma verdade última, pois não é um resultado a ser alcançado que dá movimento à ciência moderna, diz Arendt, é, sim, a ênfase nos processos, cuja influência sobre a filosofia moderna se faz ver na dedicação dos filósofos modernos em tentar desvendar os nossos processos sensoriais e mentais mais que alcançar uma verdade transmundana. Dentre as considerações de Arendt acerca da situação moderna, tem lugar especial o tema da perda da esfera pública enquanto espaço de aparição que se esvazia, o que significa, em seus próprios termos, a falta de um local capaz de unir e distinguir os seres humanos, levando cada um de nós à introspecção e à busca pelos interesses privados, isto é, à alienação do mundo. Galileu, de certa maneira, ajudaria a inaugurar um novo paradigma que aos poucos se desenvolve e ganha forma na era moderna.

⁵² À invenção do telescópio por Galileu se somam a descoberta da América e o complexo processo de expropriação desencadeado pela Reforma.

Não recrio aqui todo o movimento de Arendt de desconstrução da modernidade. Minha intenção é ressaltar que a longa análise de Arendt em *A condição humana* revela que a alienação do mundo está interligada com o problema da decadência do político – tão bem descritos por Alves Neto (2009) e Correia (2014) – e que este se estrutura de acordo com uma moldura tradicional que opera hierarquicamente. Assim, para Arendt, o pensamento moderno teria se erguido realizando inversões que não escaparam da estrutura conceitual originária presumivelmente de Platão, de modo que as experiências políticas da era moderna parecem ter se inspirado em dois quadros que remetem ao mesmo problema da perda da dignidade da política: 1) a ascensão do *homo faber* frente ao decaimento do homem de ação, a inversão entre obra e ação, e 2) a decadência do *homo faber* com a concomitante vitória do *animal laborans*, a inversão entre trabalho e fabricação. Tais experiências se vinculam, respectivamente, a duas situações factuais: 1) a ascensão da sociedade comercial no início da era moderna e 2) o surgimento da sociedade do consumo, com seu desenvolvimento mais próximo de nossas experiências mais recentes.

Julgo que Arendt indica, nesse sentido, aquilo que a faz criticar longamente a filosofia política em geral: a tentativa de retirar princípios para a vida política a partir de esferas exteriores a ela. O problema se localiza na tentativa de condicionar a vida política a partir de critérios e princípios que transcendem esta esfera. A decadência da política tem a ver com a cristalização de diversos elementos que Arendt enxerga provir da era moderna: 1) A soberania em sentido político surge da experiência do *homo faber* que exerce controle completo sob sua obra e se apresenta na figura do Soberano, conceito que impõe dificuldades para se falar da liberdade política; 2) a utilidade enquanto princípio sugere que a política não é senão uma função da sociedade; 3) o princípio processual, presente na Filosofia da História, provém da atividade da obra, mas desvincilhada do seu produto, de modo que faz entender que as ações políticas são ordenadas segundo um processo indefinido, compreendendo o mundo a partir de um processo alheio à espontaneidade que envolve as ações políticas; 4) ao indicar a felicidade como aquilo que toda sociedade deve aos seus membros, surgindo a partir de uma modificação do princípio de utilidade, transforma-se a política novamente em uma função da sociedade, um meio para a felicidade da maior parte; 5) o desempenho como princípio de uma sociedade surge da noção processual em que todos os seus membros não mais agem, mas apenas se comportam conforme suas necessidades, de modo que mesmo engendrando alguma

novidade, não é a preocupação com o mundo que inspira seu comportamento, mas senão seus interesses idiossincráticos; e 6) o princípio de que a vida é critério supremo equaciona os interesses da humanidade com a vida da espécie, inspirando-se no processo biológico para compreender o mundo, tal perspectiva, pensa Arendt, rebaixa a política à tarefa de remediar a necessidade, as carências da vida.

Circunscrito, portanto, o modo pelo qual Arendt se posiciona ao realizar um tipo de diagnóstico da nossa atual decadência política, trata-se, a meu ver, de perceber o que a era moderna nos lega. De um lado, construiu-se um mundo instrumentalizado no qual seus membros depositam sua confiança na produtividade. Estes indivíduos, em detrimento do sentido, elegem a categoria de meios-fins junto à utilidade como princípios que devem reger a vida política, a qual não é mais pensada em termos de liberdade, mas de soberania. De outro lado, no entanto, Arendt entrevê que nossa atual conjuntura transcende esses problemas sem abandoná-los, isto é, ao transformar-se em uma sociedade que elege a vida como bem supremo e questão política de primeira instância, nossos assuntos humanos deixam de se preocupar com um mundo comum e se refugiam na vida individual e, quando muito, na vida da espécie, a qual leva à condenação do mundo e faz com que a vida biológica ocupe o lugar da existência do corpo político.

Ao inserir a vida no bojo do mundo político, é o mundo que se perde, nossa certeza em um mundo futuro se esvai na medida em que ele passa a estar fadado às leis da vida que conduzem ao perecimento e nascimento a todo momento, sem quaisquer estabilidades e seguranças. Nessa conjuntura, os apetites, os desejos passam a ser o conteúdo que importa ao homem que se encontra no limiar da era moderna, são esses elementos que adquirem o aspecto de comum, mas, no lugar de um mundo comum que une e separa, condição tanto para a singularidade quanto para a pluralidade humana, os desejos enquanto conteúdo principal da sociedade impedem tanto a singularização do indivíduo quanto a existência da pluralidade. A sociedade de trabalhadores – que apenas trabalham para manter seu ciclo vital – se desenvolveria, assim, para a sociedade de empregados: só restaria o funcionamento automático dos seus membros e a perda de toda individualidade junto à perda da pluralidade humana.

Ao fazer a pergunta “O que estamos fazendo?”, as reflexões de Arendt sobre nossas experiências mais recentes apontam para estes elementos. Nosso modo de encarar a política, herdado da era moderna, não é capaz de manter o mundo coeso, nem é capaz

de inspirar as ações e sequer de sustentar a pluralidade humana. Penso, assim, que aquilo mais caro a Arendt em *A condição humana* é perceber que o modo pelo qual concebemos nossa vida pública nos últimos séculos não deve ser mantido nem imitado. A ruptura da tradição é, para ela, a revelação da falência das estruturas herdadas. Trata-se de não de negar o que nos antecedeu, mas de rechaçar essa herança que proporcionou as experiências totalitárias e que não é capaz de sustentar a existência do mundo enquanto um lar estável para a pluralidade humana.

O método de Arendt, portanto, não pode ser visto como uma estrutura que ela aplica à leitura da realidade, mas subjaz ao modo próprio como ela a interpreta frente as suas aparições. Sua fenomenologia não deve ser encarada sob o ponto de vista que ela própria critica: algo extrínseco que funcione como modelo revelador da verdade ou que busque normatizar o mundo. O aspecto fenomenológico de seu pensamento surge não só da tradição alemã à qual está ligada existencialmente, mas, mais propriamente, integra seu modo próprio de apreender a realidade como algo que se revela intencionalmente, não pela via da consciência que põe um mundo, mas das aparências que colocam a pluralidade e um mundo comum. É também por isso que Arendt diz ainda no prólogo de *A condição humana*

Este livro não oferece uma resposta a essas preocupações e perplexidades. Tais respostas são dadas diariamente, e elas concernem à política prática e estão sujeitas ao acordo de muitos; elas jamais poderiam se basear em considerações teóricas ou na opinião de uma só pessoa, como se lidássemos aqui com problemas para os quais só existe uma solução possível. 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. (ARENDR, 2010a, p. 6)

Arendt não pode oferecer respostas, pois só é possível se responder aos problemas e perplexidades contemporâneos na vida prática em que a pluralidade humana está sempre implicada. Essa resposta também não pode ser dada indiscriminadamente, ela envolve o mundo comum, cuja existência nos antecede e que sobrevive à nossa própria; implica, assim, aos que nos legaram o mundo e àqueles que o receberão integrando-o enquanto homens e mulheres de ação.

O exercício arendtiano é o de pensar a partir das experiências que lhe são contemporâneas indo em busca das experiências que estão na base de nosso modo de conceber a política. O próprio exercício não tem fim, novas experiências surgem e possibilitam novos modos de repensar nossa tradição. O que eu proponho, nos capítulos

que se seguem, é continuar a investigar a seu modo de pensar. Vou em direção a outras duas tradições de pensamento que se apresentam junto à fenomenologia arendtiana: a da filosofia da existência (a chamada *Existenzphilosophie*) e a da hermenêutica.

O EIXO EXISTENCIAL

“Nós nunca nos realizamos. Somos dois abismos
– um poço fitando o Céu”

Fernando Pessoa

Antes de tudo é necessário dizer: Arendt não é interpretada aqui como uma existencialista. Apesar disso, defendo que há em suas reflexões certas referências constantes a problemas existenciais provenientes de fontes distintas e recepcionadas por uma via fenomenológica. Mais que propriamente um método existencial *stricto senso*, ressalto neste capítulo os aspectos existenciais presentes no método de Arendt, ou, em outros termos, há uma moldura existencial constituindo parte de seu método. Nesse sentido, a tese de uma fenomenologia própria ao pensamento arendtiano, com foco na intencionalidade das aparências, desenvolve-se a partir de questões relativas à filosofia da existência de expressão germânica, a *Existenzphilosophie*, mas se estende pela compreensão da autora acerca da existência e seu papel para a reflexão política. Embora o termo fenomenologia existencial seja marcadamente próprio à tradição existencialista francesa, junto-me a Le Ny ao compreender que Arendt se insere “na direção de *uma filosofia existencial de inspiração fenomenológica*” (LE NY, 2013, p. 76, grifos do autor).

A linha argumentativa que adoto aqui parte de uma crítica à teoria da identidade entre Ser e Pensar. Esta concepção clássica da filosofia, rastreável até o poema de Parmênides, deu a tônica pela qual a maior parte da tradição do pensamento ocidental se constituiu. Em última análise, diz respeito a uma teoria do real e sobre como o Homem se relaciona com a realidade através de um elogio da razão como órgão de acesso à verdade. A posição de Arendt quanto a este esquema é decisiva para a constituição de seu próprio pensamento. Inspirada, como visto no capítulo anterior, no método fenomenológico, a pensadora desenvolve esta relação não a partir do Homem, mas da pluralidade humana, assim como a intencionalidade a ser posta à mesa não é simplesmente aquela da consciência transcendental de Husserl, mas, sim, a intencionalidade das aparências. A relação homens e mundo é o fio condutor do método arendtiano.

É, portanto, frente às noções de pluralidade humana no lugar do Homem, assim como da intencionalidade das aparências no lugar da estrutura intencional da consciência, que Arendt revela sua orientação existencial por meio da concepção de ser *do* mundo. Esta definição – que surge de modo mais acabado em *A vida do espírito* – está presente como pano de fundo na concepção de condição – ou condições – da existência humana em *A condição humana*, ideia que evoco sob o nome de condicionalidade. O conceito de *condição* pode ser compreendido a partir da intencionalidade das aparências, isto é, a existência humana só pode ser condicionada pelo mundo circundante porque este mundo intencionalmente se projeta à pluralidade humana. A perspectiva fenomenológica arendtiana, como visto no capítulo anterior, não reduz o mundo a um transcendental, não se trata de uma estrutura prévia da consciência, mas de uma relação em que não apenas agimos sobre o mundo, mas o mundo também, em contrapartida, “age” sobre nós, condiciona-nos em certos aspectos.

O problema, em geral, de se falar de uma “orientação” existencial no pensamento de Arendt está na possível ênfase que se pode pretender dar a tal interpretação, seja reduzindo-a à analítica existencial de *Ser e Tempo* de Heidegger ou à filosofia da *Existenz* de Jaspers, seja confundindo-a com as interpelações morais de Sartre e Beauvoir ou mesmo o absurdo de Camus, seja situando-a na tradição do existencialismo político alemão de 1920 (Cf. JAY, 2006, p. 194; p. 209). Não se trata disso em absoluto. Há que se lembrar que Arendt tem em sua formação acadêmica figuras emblemáticas como Heidegger e Jaspers. Embora o primeiro não seja também um existencialista, sua filosofia exposta em *Ser e Tempo* é uma das bases para o existencialismo francês⁵³, além de integrar no seu projeto de ontologia fundamental a analítica existencial, o que o põe no mapa da Filosofia da Existência alemã. Quanto a Jaspers, por outro lado, ainda que não se enquadre no movimento existencialista (pensado aqui em referência aos escritores franceses), é ele uma das principais vozes alemãs da *Existenzphilosophie*. Nesse sentido, para além das possíveis influências filosóficas que Arendt carregue de seus professores, as proximidades que possam haver entre a autora judia e os existencialistas franceses relacionam-se menos a seus projetos filosóficos e mais à certa posição conferida à noção

⁵³ Hannah Arendt expressa esta compreensão em seus cadernos, onde diz que “esta obra [*Ser e Tempo*] foi o ponto de partida para o ‘existencialismo’” (ARENDR, 2006, p. 770)

de existência, qual seja: uma valoração das aparências não mais subjugada frente às transcendências, expressa sobretudo na relação entre os homens e o mundo⁵⁴.

Ligar Arendt às questões existenciais, no entanto, requer mais que rememorar seus professores mais notáveis, embora sua formação seja uma pista também a ser seguida. Busco rastrear aqui estes elementos existenciais citados acima, cuja morada reside parcialmente em sua trajetória acadêmica localizada no período pré-Segunda Grande Guerra e ao contato durante sua vida com Heidegger e Jaspers, mas que se desenvolve para além disso. A dica que sigo inicialmente se lança aos textos de Arendt que se reportam diretamente à Filosofia da Existência alemã e ao existencialismo francês. Em geral, textos da década de 1940 e 1950, época em que Arendt volta seu olhar e sua escrita para tentar entender o fenômeno totalitário, mas de onde também surgem ensaios sobre os movimentos filosóficos com os quais se deparou e viu se desenvolver. São escritos que ao mesmo tempo refletem ainda uma autora em busca de fixar seus conceitos⁵⁵, mas que já contêm o germe de suas principais preocupações e que perpassam toda a sua obra.⁵⁶

⁵⁴ Todavia, como mostro mais à frente, o existencialismo francês desenvolve uma perspectiva do homem como senhor do Ser à qual Arendt não se alia. Ademais, vincular Arendt a existencialistas políticos como Carl Schmitt, Ernst Jünger e Alfred Bäumler, como o faz Martin Jay, só é possível à custa de muitos esforços para eliminar do pensamento de Arendt alguns de seus principais pontos focais como a pluralidade humana e a liberdade política.

⁵⁵ Sobre isso, pode-se apontar o uso de termos como *nova filosofia política* ou *verdadeira filosofia política*, formulações que não fazem mais sentido se olharmos a obra de Arendt integralmente, visto a autora peremptoriamente afirmar a falência da *filosofia política* e pôr-se fora do círculo dos filósofos, negando que sua área de inserção seja a filosofia política. Defendo, portanto, que há nestes textos iniciais algumas pistas importantes para entendermos partes dos métodos de Arendt, questões que são muitas vezes reformuladas, assim como terminologias teóricas que parecem se tornar aos poucos mais precisas. Talvez o problema, no que tangencia tais aspectos e que subjaz a algumas interpretações do pensamento de Arendt, seja buscar nos textos que estão no nascedouro de seu pensamento uma coerência direta com o que ela desenvolve no restante de sua obra mais madura. Desde clássicos comentadores desta vertente de interpretação ligada, ao menos parcialmente, com a fenomenologia, como Taminioux (1992), Tassin (1989), Lewis e Sandra Hinchman (2006a; 2006b) e Dana Villa (1996), até os mais recentes como Fábio Passos (2014; 2017), Marc Le Ny (2013) e Adriano Correia (2014), é possível percebermos a tentativa de reabilitar Arendt naquilo que ela própria já se enxergava fora: a *filosofia política*. Le Ny e Correia, usando Arendt contra si mesma, buscam demonstrar como a autora não é fidedigna com sua atividade intelectual ao rememorar seus textos da década de 1940 até 1954, escritos em que Arendt se propõe ainda a falar de uma “nova/verdadeira filosofia política”. Lógica à qual também se une Fábio Passos ao pensar uma chave-de-leitura sobre o conceito de mundo de Heidegger como a saída para se repensar a filosofia política.

Estas leituras reabilitadoras de Arendt à filosofia, ainda que ressaltem bem uma certa novidade no pensar da autora, parecem, por vezes, dar primazia aos ensaios não publicados por ela ou ainda a escritos de sua fase de juventude frente às suas grandes obras. Penso que a estratégia é equivocada caso se queira procurar nestes textos uma terminologia conceitual (readequação de uma *nova/verdadeira/autêntica* filosofia política) que depois é rejeitada pela autora. Minha estratégia é identificar certos elementos que possam servir de fragmentos interpretativos para compreendermos o pensamento arendtiano.

⁵⁶ Alguns destes escritos, porém, já se encontram em uma fase do pensamento de Arendt que podemos considerar intermediária, isto é, textos já dos fins dos anos 1950, contemporâneos de “Ideologia e Terror” (que conclui a versão final de *Origens do totalitarismo*) e d’*A condição humana*, refiro-me aqui mais diretamente aos escritos sobre Jaspers, mas que englobam praticamente todos aqueles contidos em *Homens em tempos sombrios*.

Aquilo que persigo nesta pesquisa é uma interpretação dos métodos do pensamento arendtiano, porém, insisto que quaisquer que sejam os traços metodológicos presentes em Arendt, justamente por não serem escolhidos por qualquer matriz específica, estão também imbuídos de perspectivas teóricas. Suas considerações sobre as atividades do espírito e sobre a *vita activa* não prescindem, como busco demonstrar neste capítulo, de elementos existenciais, isto é, tanto de questões provenientes da *Existenzphilosophie*, quanto de uma noção de existência que perpassa o seu pensamento. O movimento de interpretação que faço, portanto, inicia-se com 1) uma apreciação destes textos dos anos 1940 e 1950, ensaios de pensamento feitos por Arendt, para 2) então verificar como tais questões despontam em um de seus principais textos políticos, *A condição humana*, com algumas referências à sua última e inacabada obra, *A vida do espírito*. Por fim, neste modo de proceder, 3) busco entender esse eixo existencial presente em alguns de seus conceitos, isto é, como Arendt, metodologicamente, faz uso do conjunto de problemas e métodos ligados à questão da existência em seu tipo próprio de fenomenologia política. Parece-me que é possível compreendermos melhor o modo de pensar arendtiano buscando nesse movimento aquilo que é mantido e aquilo que é superado.

Nesse sentido, aproximo-me da via interpretativa de Le Ny, designando a filosofia da existência não como um sistema de pensamento “que vise um *corpus* de pensamentos coerentes”, mas, sim, “uma pluralidade de pensamentos singulares que compartilham, contudo, certas orientações ou postulados” (LE NY, 2013, p. 77). Pertence a esta perspectiva a ideia de que a “filosofia da existência (...) retira toda pretensão de determinar o que é a existência em geral, e se põe a *esclarecer as possibilidades fundamentais da existência* sem substituir a existência efetiva e individual” (*ibidem*, p. 85. Grifos meus). Em Arendt, como se poderá ver, esta questão surge sob a forma de compreender aquilo que condiciona a vida humana. Ademais, a tematização da existência como uma preocupação teórica e metodológica tem como prerrogativa repensar a estrutura tradicional da política e da própria filosofia, eger novos elementos que entrem nas considerações para se pensar o mundo após a ruptura totalitária. Elaborar um pensamento que não recaia nos moldes tradicionais exige uma mudança desde o ponto de partida.

Assim, poderemos ver que, para além do que dito no primeiro capítulo, não é apenas com Husserl, Heidegger e Benjamin que Arendt aprende a olhar para o mundo,

mas é também com Jaspers e Kant. Em termos teóricos, é com seu orientador – o maior dos kantianos, na opinião da aluna – que Arendt parece encontrar o caminho para um pensamento que renuncia “à autoridade constritora e à validade universal que sempre foram anunciadas pela tradição e pelo passado” e, como ele, põe “os grandes conteúdos do passado (...) em comunicação entre si, na experiência de se comunicarem com um filosofar vivo presente” (ARENDDT, 2008c, p. 93-94). Como discuto à frente, Jaspers é uma das fontes para o dismantelamento da metafísica de Arendt, na medida em que ambos buscam pensar que a “existência é ‘clarificada’ pela razão” (*ibidem*, p. 84. Aspas da autora) e que “[o] indivíduo por si mesmo não pode ser pensante” (JASPERS *apud* op. cit., p. 85). É com essa preocupação em mente que Igor Nunes (2018) mostra que o conceito de pluralidade arendtiano está conectado com o de humanidade de Jaspers por meio de considerações existenciais, tematizando a *Existenz*. Uno-me à sua interpretação e busco delimitar alguns elementos existenciais que não são apenas ressignificados por Arendt, mas que são pontos de partida para se pensar a estrutura de ser *do* mundo, indo em direção a uma perspectiva teórico-metodológica que põe em destaque a relação que há entre a pluralidade humana e o mundo, tendo como pano de fundo a intencionalidade das aparências junto a uma concepção do que é a condição humana.

3.1 Arendt e a filosofia da existência [*Existenzphilosophie*]

Em 1946, Arendt escreve dois textos para discutir a questão da existência, são eles: “O que é a filosofia da existência?” e “O existencialismo francês”. Enquanto o primeiro faz um percurso a partir de Kant até Jaspers a fim de rastrear as origens da filosofia da existência⁵⁷, o segundo busca entender em que se baseia a filosofia francesa do século XX que ganhou tanta eminência com os autores ditos existencialistas, pondo em destaque aqui Sartre e Camus. Em 1954, Arendt escreve outro texto com proximidades teóricas notáveis com estes dois de 1946: “O interesse do atual pensamento filosófico

⁵⁷ O percurso feito no texto sobre a *Existenzphilosophie* pode gerar já de partida certo desconforto. Arendt inclui Schelling, pensador inserido na tradição do idealismo alemão, junto a Kierkegaard como iniciadores da história da filosofia da existência, assim como Kant é posto como pensador que inaugura a filosofia moderna. Ao mesmo tempo, cita que Nietzsche é um ponto de inflexão e que se expressa no pensamento de Bergson para atingir, enfim, autores como Heidegger, Jaspers e Scheler. Ora, é estranho que embora cite todos estes nomes, Nietzsche, Bergson e Scheler não sejam mais comentados no restante do texto senão *en passant*, ainda que saibamos que Arendt é uma leitora atenta, sobretudo, de Nietzsche, não à toa a abundância de citações sobre ele em seus *Diários de pensamento*, além de ser uma das suas principais referências para o dismantelamento da metafísica, tema realizado em sua obra tardia, *A vida do espírito*.

européu pela política”.⁵⁸ Analiso, aqui, alguns elementos presentes em tais escritos a fim de compreender determinadas orientações existenciais que perpassam o pensamento arendtiano deste período e que despontam também como questões de método. Esta interpretação propiciará que se trace um paralelo com preocupações presentes em textos posteriores, sobretudo *A condição humana* e *A vida do espírito*. Ressalto as questões existenciais presentes no percurso do pensamento de Hannah Arendt e, mais especificamente, de como a autora se utiliza de tais elementos metodologicamente – se aproximando do hermenêutico e do fenomenológico –, os quais também fornecem questões e critérios de pensamento que são revistos paulatinamente frente os acontecimentos mundanos e ao próprio processo de (re)pensar, como na teia de Penélope, metáfora para a atividade do pensamento (Cf. ARENDT, 2010b, p.107).

O elemento teórico-metodológico que perpassa a discussão de Arendt é a crítica à identificação metafísica entre Ser e Pensar e sobre como isso reverbera no modo de se conceber a existência. Frente à questão, a autora irá fornecer duas pistas que não respondem integralmente ao problema, mas que o orientam: 1) identifica, seguindo a linha heideggeriana, a existência com “o Ser (*Sein*) do homem” e 2) substitui a palavra “Ser” pelo termo “existência” (Cf. ARENDT, 2008a, p. 192). Estas indicações postulam, como se verá, tanto um modo de se contrapor ao modelo tradicional de considerar a existência proveniente da filosofia ocidental, como comportam certos limites da *Existenzphilosophie* que a autora ensaia ultrapassar. O modo como Arendt encara a conduz a duas considerações: 1) a existência ligada à pluralidade e liberdade e 2) existência como maneira de encarar a realidade não mais como um absoluto totalizante, mas sob o horizonte do fracasso e da contingência.

Defendo aqui que estas perspectivas perpassam, embora com modificações relevantes, a obra de Arendt. Trata-se de perceber que a existência tem a ver com os homens e com o mundo. Certamente, à primeira vista, a questão aqui é mais teórica do que metodológica. Não obstante isso, tais problemas funcionam também enquanto modo de encarar a própria atividade teórica, isto é, perceber a existência em sua dupla relação com os homens e com o mundo é inseri-la também como elemento ineliminável para interpretação da realidade. Penso que é possível encarar estes temas sob um ponto de vista

⁵⁸ Ainda na década de 1950, respectivamente em 1957 e 1958, Arendt escreve dois textos sobre Jaspers: “Karl Jaspers: cidadão do mundo?” e “Karl Jaspers: a *laudatio*”. Ambos presentes na obra *Homens em tempos sombrios*.

metodológico na medida em que se percebe que eles orientam o pensar, considerando o *método* como aquilo que revela sua etimologia⁵⁹: aquilo que constitui o caminho que se trilha e que, por sua vez, faz parte do percurso.

3.1.1 A revolução kantiana: o fim da identidade entre Ser e Pensar

Na leitura de Arendt, a identidade entre Ser e Pensar proclamada pela tradição metafísica passa a ser questionada por meio da filosofia crítica de Kant. Arendt insere o filósofo de Königsberg no debate por enxergá-lo como um daqueles que auxiliam no processo de romper com o modelo tradicional de realizar a atividade do pensar; há uma mudança nos critérios e uma especificação mais efetiva dos limites das faculdades humanas. Tal questão, de certo modo, também pode ser lida na esteira da recepção que a autora de *A condição humana* tem de Kant, sobretudo, por meio de Jaspers, para Arendt, um kantiano único (Cf. NUNES, 2018).

Arendt tematiza em sua crítica uma inoperância do critério de identidade, não mais podendo resguardar a pretensa unidade entre *essentia* e *existentia* (*ibidem*, p. 197), o que leva à perda de sentido a própria concepção tradicional de verdade como *adequatio intellectus et rei*. Estilhaçar a coincidência entre Ser e Pensar faz com que Arendt costumeiramente chame Kant de fundador da filosofia moderna. Descartes é destituído, nesse sentido, de seu posto historicamente reconhecido, isto porque, segundo Arendt, a colocação da questão acerca da realidade pode até ser moderna, mas a resposta via *cogito* não é senão tradicional, pois ainda se baseia na verdade como *adequatio* e na coincidência entre Ser e Pensar, o que coloca Hegel como “o último filósofo antigo” (ARENDR, 2008a, p. 198).

A atitude kantiana, que se estende até à refutação da prova ontológica de Deus, contribui, assim, para o secularismo na medida em que nos lega um mundo do qual Deus desapareceu. Schelling, por motivo similar, integra o rol de autores nomeados por Arendt como iniciadores da filosofia moderna. Moderno, no sentido atribuído aqui por Arendt, não é histórico, mas diz respeito à moldura de pensamento. A alcunha de moderno

⁵⁹ Método: *metá* – palavra que pode designar aquilo que está entre e aponta para o que se encontra na sequência de algo (por meio de, depois de) –, *hodós* – caminho, percurso.

atribuída a Schelling – e negada a Hegel – só lhe cabe tendo em vista uma posição derivada de Kant pela qual “o homem era cortado do reino absoluto e racionalmente acessível das ideias e valores universais, e deixado em meio a um mundo onde lhe restava nada em que pudesse se apoiar” (ARENDR, 2008a, p. 198). Isso significa justamente perceber a nova posição que o homem ocupa no mundo, isto é, que o homem está “[n]um mundo sem deuses”, sem magia, desencantado, e que por isso, agora “abandonado”, “se torna acessível à interpretação. Em todos os filósofos modernos – e não só em Nietzsche –, essa interpretação se torna a pedra de toque de sua filosofia” (*ibid.*, p. 198).

Arendt ensaia aqui uma concepção de existência que não carrega consigo uma definição última. Não se trata de fazer uma definição geral da existência, mas de compreender as possibilidades existenciais nas quais os homens estão inseridos. Não se trata de conferir à humanidade ou a um Homem ideal a posição de senhor do Ser, mas de perceber que a existência humana só pode ser compreendida em relação ao mundo: nenhum dos dois possui primazia ontológica. O que se insere frente ao processo de pensar como homens e mundo/realidade interagem é o elemento da contingência. Não havendo nenhuma existência absoluta capaz de determinar as existências individuais, cabe colocar como constitutivo da existência uma dimensão de inconstitutibilidade. Não obstante o aparente paradoxo, a ideia é simples: aquilo que define as existências é a impossibilidade de que elas sejam definidas em absoluto. Não há verdade última acerca da existência, há uma abertura permanente para ser interpretada.

Os leitores de *A vida do espírito* são capazes de enxergar certas passagens do volume sobre o pensar na letra arendtiana acima. É possível perceber que em quase três décadas, Arendt ainda entende que a morte de Deus é imprescindível para se compreender a situação do homem e do mundo. Na década de 1970, Arendt chama as mortes “de Deus, da metafísica, da filosofia e, por implicação, do positivismo” de “‘mortes’ modernas” que “tornaram-se eventos com consequências históricas consideráveis” (ARENDR, 2010b, p. 26). Em seu derradeiro texto, Arendt busca efetuar um dismantelamento da metafísica que soa como o que em 1946 ela chama de estilhaçamento efetuado por Kant. A posição de Arendt, no entanto, fornece a ela duas vantagens: 1) “olhar o passado com novos olhos, sem o fardo e a orientação de quaisquer tradições, e, assim, dispor de enorme riqueza de *experiências brutas*” [*raw experiences*], isto é, sem “prescrições sobre a maneira de lidar

com esses tesouros”; e 2) de que a “antiga distinção entre os muitos e os ‘pensadores profissionais’ (...) perdeu qualquer sentido” (*ibid.*, p. 27, grifos meus).⁶⁰

Olhar para as *experiências brutas* sem o peso da tradição e sem levar mais em consideração esta atividade como filosofia é perceber que o pensamento não pode mais ser entendido como a instância pela qual o Ser pode ser alcançado, mas que o pensamento é a atividade capaz de encontrar sentido no mundo sem submetê-lo a absolutos. As experiências brutas não estão submetidas a uma ordem causal, assim como não podem ser explicadas por uma redução à consciência. Este ponto parece também mostrar que Arendt preserva tal perspectiva de sua formação na *Existenzphilosophie*. Em 1946, ao situar a resposta de Descartes à questão na realidade na tradição, Arendt remonta a Nietzsche para explicar que o *cogito ergo sum* não prova a existência do *ego cogitans*, mas apenas a do *cogitare*. Tal argumento reaparece em *A vida do espírito* (p. 36) tendo como peso a perspectiva de que a consciência sozinha não é capaz de assegurar a existência da realidade, pois a *res cogitans* não aparece, isto é, não se torna uma aparência entre aparências que possa ser vista por outros, não possui existência.

O desmantelamento das falácias metafísicas de Arendt tem sua origem no estilçamento kantiano da verdade como *adequatio*, da identidade entre Ser e Pensar e “de uma harmonia preestabelecida entre o homem e o mundo” (ARENDR, 2008a, p. 199). Arendt dá continuidade ao procedimento iniciado, mas não terminado, por Kant, pois a destruição do conceito de Ser fica a meio caminho ao ainda manter a ideia de um Ser dado, isto é, de um tipo de harmonia que submete o homem a certas leis que o ligam a algo como o “curso do mundo”.

Junto a isso, o conceito de liberdade de Kant demonstra um homem que é senhor de si, mas que, ao mesmo tempo, está sujeito à causalidade do mundo. Esta compreensão

⁶⁰ Essa dupla vantagem dita pela autora em *A vida do espírito* – a de que podemos olhar para *experiências brutas* e de que não há mais distinção entre os muitos e os filósofos – é algo que desde 1946, pelo menos, já aparece em seu pensamento. Nesta época, Arendt ainda teme sair da filosofia, não à toa pensa ainda que se trata de “encontrar razões filosóficas para a rebelião do filósofo contra a filosofia” (ARENDR, 2008a, p. 203), pensando ainda, em crítica a Marx e Kierkegaard, em “encontrar uma nova base para a filosofia” (*ibidem*, p. 204) sem prever que ela própria em menos de duas décadas diria já ter abandonado a filosofia de uma vez por todas (ARENDR, 2008a, p. 31,32). O que ela ainda chama aqui de filosofia parece significar ainda o conceito lato de um saber teoricamente formulado, perspectiva que não se mantém quando, em 1963, ela afirma não fazer filosofia política, mas, sim, teoria política. O saber teórico não é o mesmo que a filosofia. Elaborar, ou buscar, um quadro referencial teórico não significa fazer uma filosofia. Filosofia, para Arendt, está ligada ao modo pelo qual a tradição formulou seu pensamento sob a forma da sua coincidência com o Ser e da verdade como *adequatio*.

da liberdade se situa em como a ação surge por determinação do próprio homem em uma esfera subjetiva e se torna, objetivamente, a consequência que causa uma nova série de acontecimentos que estão conectados. O mundo legado por Kant exige o desafio de encarar o homem em um mundo despedaçado, um habitante de um campo de ruínas que não tem corrimãos para se apoiar, mas que também é por isso capaz de criar algo novo na mesma medida em que está à mercê do mundo. O fato de estar em risco faz com que diversos pensadores que lhe sucedem tentem reestabelecer uma segurança⁶¹ para o homem sobreviver neste mundo. O problema, Arendt enxerga, foi que tais pensadores que se encararam com esse campo de ruínas de Kant “tentaram reinterpretar a situação humana” pela perspectiva de que “sua ruína fora determinada não só pelo destino, mas fazia parte de seu próprio Ser”. O tema da queda passa a ser entendido melancolicamente como “lei intrínseca da existência humana” (*ibidem*, p. 201) e interpretado como destino inexorável, a exceção: Jaspers.

Esse novo momento da filosofia ocidental – a filosofia moderna efetivamente falando, cujo início se dá a partir da cisão entre Pensar e Ser que configura o pensamento humano de Parmênides a Hegel – ganha força quando “o termo ‘existir’ passou a ser usado em oposição ao que é apenas pensado, apenas contemplado; usado com o concreto em oposição ao meramente abstrato, o indivíduo em oposição ao meramente universal” (*ibidem*, p. 199). Arendt parece se ver como partícipe desta leva de pensadores, mas passa a integrá-los de maneira mais efetiva apenas quando inclui nessa lista sua perspectiva acerca do “valor da superfície”, a de que não se trata mais de falar entre uma coincidência entre Ser e Pensar, mas, sim, entre Ser e Aparência, em que não é mais o universal a fonte de validade de qualquer conhecimento, mas justamente a pluralidade, a qual se configura como “lei da terra” (ARENDDT, 2010b, p. 35). O que podemos perceber é Arendt realizando já aqui um ensaio que a leva às formulações de *A vida do espírito*, ou, melhor, ela apresenta já na década de 1940 os elementos e preocupações que guiam o pensamento dela a compreender os acontecimentos, critérios teóricos e metodológicos que acompanham seu pensamento nas décadas seguintes.

⁶¹ Segundo Arendt: “O *amor fati* de Nietzsche, o ser-resoluto de Heidegger, o desafio de Camus em enfrentar a vida em seus próprios termos, a despeito do absurdo de uma condição humana enraizada no desenraizamento do homem no mundo, todos são tentativas de salvação pelo recuo à antiga segurança”, atitude também presente em Marx, “ao afirmar que a liberdade se realizava através do reino da necessidade”, ainda que ele tenha se posto inicialmente em “um novo conceito do Ser e do mundo, em que o Ser e o mundo não eram mais dados, e sim produtos possíveis do homem”. (2008a, p. 200)

3.1.2 Kierkegaard e os paradoxos da existência: desuniversalização e contingência

Entre os fragmentos encontrados por Arendt, Kierkegaard lhe fornece a categoria da exceção – que não tem aqui sentido político, mas existencial – como modo de desuniversalizar os conceitos a fim de torná-los conteúdos presentes na noção de existência. Embora Arendt não mantenha a ideia kierkegaardiana de exceção em suas considerações, a perspectiva existencial que não pode apreender plenamente o sentido da realidade enquanto um universal dado à razão habita a busca arendtiana por um novo quadro referencial. Os temas existenciais da queda e da angústia que decorrem desse estar-aí do homem em um mundo que não está mais em harmonia com ele, assim como a confrontação com a morte – que Kierkegaard lega a Heidegger – não se tornam objetos do pensamento arendtiano. Entender a morte “como garantia do *principium individuationis*” não é senão manter um dos preceitos metafísicos como instância de significação do homem e do mundo, ainda que se trate de uma perspectiva desuniversalizada. Isso, junto ao “acaso como garantia de uma realidade que está dada e me subjuga” e à “culpa como categoria de toda atividade humana, condenada ao fracasso” (ARENDR, 2008a, p. 2004) não encontram aporte na letra de Arendt. O que parece ser retido pela autora se refere mais ao movimento metodológico que sai dos universais tendo em vista alcançar as esferas da existência.

Sobre o legado de Kierkegaard para o pensamento contemporâneo, Arendt já em 1932 o havia descrito como pensador que carregava uma “mensagem subversiva” frente à “sólida fachada de autoconfiança” das disciplinas humanísticas alemãs (ARENDR, 2008a, p. 73).⁶² O que me interessa desse texto é como Arendt lê o autor dinamarquês como um pensador crítico da filosofia, comparando-o, neste quesito, a Nietzsche, na medida em que sua revolta era a “de um filósofo contra a filosofia” e que, assim, “iluminava a situação do próprio filosofar e insistia que o filosofar *era* filosofia” (*ibidem*, p. 74, grifo da autora). O que se evoca de tais considerações é a transformação da contemplação e sua passividade em um movimento ativo do espírito, elemento que Arendt elogia também em Jaspers (cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 74). O pensamento de Kierkegaard, como em 1932 Arendt já expunha, erguia-se contra Hegel sob a forma de uma rejeição à filosofia que pretendia integrar no seu sistema todos os elementos da

⁶² Trata-se do texto simplesmente intitulado *Søren Kierkegaard*, publicado originalmente em alemão em *Frankfurter Zeitung*, nºs 75-6, 29 de janeiro de 1932.

vida, apagando seus paradoxos ao pretender conciliá-los dialeticamente. Kierkegaard critica, assim, “a filosofia [que] está tão presa em seu próprio espírito de sistema que esquece e perde de vista o ser efetivo do sujeito filosofante: ela nunca toca o ‘indivíduo’ em sua ‘existência’ concreta” e, para tanto, “nega a realidade concreta, a contingência e, portanto, o indivíduo” (*idem*, 2008a, p. 74, 75).

Também chama a atenção que este texto sobre Kierkegaard seja escrito à mesma época de sua biografia sobre Rahel Varnhagen (Cf. ARENDT, 1994). Isto porque Arendt identifica no pensador dinamarquês um deslocamento da preocupação meramente estética dos românticos como um problema existencial, o paradoxo da existência humana frente a Deus. Em *Rahel*, como bem explica Adverse, Arendt realiza uma crítica do romantismo que persiste em sua obra política de maturidade: a introspecção romântica como alienação do mundo (cf. ADVERSE, 2013), na medida em que favorece à perda do mundo [*worldlessness*] ao retirar-se dos problemas que habitam os assuntos humanos para a subjetividade. A crítica de Arendt se dirige, assim, ao romantismo político e seu “culto à personalidade” e “forte individualismo que coloca toda a realidade a serviço da produtibilidade do espírito” (ADVERSE, 2013, p. 89). O alvo interpretativo de Adverse, para compreender o movimento do pensamento arendtiano, é o romantismo político de Carl Schmitt.⁶³ O que me interessa aqui é o critério da pluralidade que Adverse indica como “a única via, segunda ela [isto é, Arendt], que poderia nos liberar dos perigos da ilusão romântica” (*ibidem*, p. 95). Estes perigos envolvem a perda do mundo e o afastamento dos assuntos humanos por meio da introspecção, favorecendo as ideologias unificadoras do Homem em detrimentos da pluralidade de individualidades que surgem no espaço público. Como diz Young-Bruehl, a crítica da introspecção realizada por Arendt se dá por entender que ela se configura como uma aniquilação da existência e, conseqüentemente, como impedimento à compreensão política (Cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 92-93).

O que é possível ser afirmado, frente a isso, é que a preocupação de Arendt com o mundo é nativa em seu pensamento já no momento que antecede sua experiência de pária e perda do mundo. Seu contato com a vida de Rahel e com a tradição da *Existenzphilosophie* preparam seu pensamento e sua forma de olhar para o mundo

⁶³ A argumentação que Adverse desenvolve dissolve as críticas de Martin Jay, que pretendia enxergar Arendt como alguém que “ironicamente fugindo do fascismo, primeiro sucumbiu aos seus perigosos encantos” (JAY, 2006, p. 209).

procurando compreendê-lo a partir não de estruturas abstratas, mas daquilo que emerge na própria existência. Como descreve Young-Bruehl, Arendt, já com seus 17 anos, assistia às palestras de teologia cristã do existencialista cristão Romano Guardini, a partir de quem conhece Kierkegaard antes mesmo de seu período com Heidegger ou Jaspers. É esse contato que sua biógrafa indica como pedra de toque para o interesse que a levará inicialmente à teologia, mas uma teologia não-dogmática via Kant e que a guiará até dois dos grandes expoentes da *Existenzphilosophie*, Heidegger e Jaspers (cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 51-52).

O confronto com a tradição significa, para Arendt, fugir de seus esquemas de compreensão e cognição, os quais buscam apagar as contingências que tornam a existência humana paradoxal. Arendt não só foge da estrutura de pensamento que atravessa a história da filosofia até Hegel, como se insere no movimento que tenta pensar a existência humana sobre novas bases. Penso que aqui se insere uma preocupação metodológica velada em Arendt. Digo velada pelo fato de a autora, ainda no texto sobre Kierkegaard de 1932, afirmar que “o ponto crucial não é a inovação metodológica, mas a *abertura de dimensões* do mundo e da vida humana antes invisíveis ou que não passavam de meras sombras derivativas para a filosofia” (ARENDR, 2008a, p. 74, grifo meu). Ora, meu argumento se inscreve justamente no ponto que compreende que essa *abertura de dimensões* é também uma questão de método, não em sentido técnico, mas em sentido filosófico. Abrir o olhar para o mundo é uma via interpretativa ineliminável para se pensar de modo distinto daquele efetuado pela tradição. O *modo* de reflexão tem como prerrogativa a *abertura*, expandir o olhar para as contingências do mundo é ao mesmo tempo uma questão teórica e metodológica.

Essa busca por uma nova segurança para a ação e a liberdade humana, isto é, a tentativa de entender como homem e mundo se relacionam frente à ruína do absoluto e da não mais coincidência entre Ser e Pensar parece estar na base perene do pensamento arendtiano e constitui sua tarefa constante de tentar compreender os acontecimentos humanos. A resposta de Kierkegaard não auxilia Arendt – mas, sim, seu modo inicial de tratar a questão por meio da desuniversalização, isto é, seu método –, pois não há um mundo totalmente explicado como ponto de partida que subjuguie o homem, assim como não tenho meios de apreender quaisquer universais a fim de torna-los individuais.

Como já exposto no capítulo precedente, a filosofia de Kierkegaard, junto às de Marx e Nietzsche, configura a tentativa de reinterpretar a condição humana frente a um mundo no qual aos poucos a tradição perde autoridade, isto é, em que a transmissibilidade da tradição não se mantém tendo em vista o esgarçamento da autoridade. Isto significa a necessidade de um novo quadro referencial teórico-metodológico, uma nova moldura, que não repita uma tradição pautada na coincidência entre Ser e Pensar, não refugiada em uma introspecção que nos deixa sem mundo, de uma política que tematize a liberdade contra a soberania. O pensamento que Arendt desenvolve no texto sobre a *Existenzphilosophie*, assim como em seus outros escritos, não é propriamente uma tentativa de encontrar esse quadro referencial – que, no fim das contas, ela nunca conseguiu fixar ou talvez sequer tenha efetivamente tentado. Arendt, na verdade, nos oferece experiências de pensamento que possam encaminhar o nosso próprio pensar para fora do modelo tradicional. Parece-me que Arendt percebe que não se trata de erguer uma nova estrutura, mas de repensar o mundo a partir dos fragmentos de pensamento e das experiências e reinterpreta-los não causalmente, mas por interações novas que se vinculam ao modo como eles se nos aparecem.

3.1.3 A fenomenologia husserliana e a filosofia da existência

A afirmação de Arendt em *A vida do espírito* de que se juntou aos pensadores que buscam dismantelar a metafísica (Cf. ARENDT, 2010b, p. 234) pode então ser rastreada às suas origens ligadas à *Existenzphilosophie* sob a forma de crítica da identidade entre Ser e Pensar. Embora seja uma espécie de fenomenóloga, Arendt não se furta a criticar o modelo de pensamento de Husserl. Cabe perceber que, de um lado, Husserl sucumbe à falácia metafísica que identifica Ser e Pensar, mas que, de outro, desenvolve um método capaz de colocar em questão a existência como objeto ineliminável para a atividade de pensamento. A relação homens e mundo, novamente, aparece como pano de fundo da questão, assim como a contingência da realidade como elemento insuperável.

A importância da fenomenologia husserliana para a filosofia da existência, aponta Arendt, subjaz não na contribuição de quaisquer conteúdos, mas, sim, em seu método. Para a autora, a fenomenologia é uma como uma escola epigônica frente à filosofia de Hegel e que libera a filosofia contemporânea, sobretudo a *Existenzphilosophie*, da

preocupação com “o fluxo histórico, natural, biológico ou psicológico” (ARENDT, 2008a, p. 195), pois agora é o homem que volta a habitar as preocupações filosóficas. Esta designação expõe tanto sua crítica quanto aquilo que julga que se deve reter de Husserl.

Ao afirmar que a fenomenologia é uma “escola epigônica”, Arendt posiciona o pensamento husserliano ainda na esteira da adequação entre Ser e Pensar que ganha maior expressão com Hegel. Esta tradição da verdade como *adequatio intellectus et rei* faz com que o filósofo de Jena seja considerado por Arendt como o último dos filósofos clássicos. Hegel, por essa via interpretativa, está conectado por um fio condutor que perpassa e dá a tônica da filosofia metafísica. A ontologia parmenídeo-platônica de identificação entre Ser e Pensar ganha uma expressão de alto relevo na coincidência entre Real e Racional de matiz hegeliana e que subjaz derivativamente nas reflexões husserlianas.

O ímpeto inicial da fenomenologia, nesse sentido, permanece na moldura tradicional, pois sua tentativa de “fornecer uma nova base intelectual para o humanismo” (*ibidem*, p. 194) ainda ocorre ao “restabelecer a unidade entre pensamento e Ser” (*ibidem*, p. 193). Husserl desenvolveria, portanto, uma filosofia ainda derivativa desta compreensão do real, o classicismo de Hegel ecoa no modelo de pensamento efetuado por Husserl. Como apontei no capítulo anterior, a crítica de Arendt a Husserl estaria vinculada a uma cegueira que o pai de fenomenologia manteria frente aos assuntos humanos, questão vinculada à antiga identidade entre Ser e Pensar que está na base da filosofia metafísica.

Ora, o epigonismo de Husserl, no fim das contas, ainda que libere o pensamento filosófico de uma interpretação absolutizante da realidade por meio de leis universais, só o faz através da tentativa de transformar o homem em senhor de si e do mundo. É isto que para Arendt está presente em sua procura em uma nova estrutura intelectual para o humanismo. Deste modo, ao pôr a realidade entre parênteses, ainda que não negue nesse movimento a realidade, Husserl precisa transformar todo ser em objeto do ego transcendental: Ser e pensamento são integrados por meio da estrutura intencional da consciência.

Arendt, ao tecer estas críticas, já ensaia aqui seu dismantelamento das falácias metafísicas. Não há a negação dos ganhos metodológicos da fenomenologia, mas seu

alcance é limitado por se permanecer ainda no *quadro de referências* da tradição. Talvez pensando em Weber (pelo desencantamento do mundo e pela formulação dos tipos ideais) ou mesmo em Jaspers, Arendt entende que o “às coisas mesmas” de Husserl é uma fórmula mágica e que, como toda magia, torna-se descabida para explicar a realidade. Jaspers, segundo Arendt, “sempre considerou [as análises husserlianas] descabidas para a filosofia, porque para ele a magia e o classicismo não tinham nenhum proveito”, sobretudo se se considerar que o local do qual se fala é uma “era cuja única coisa boa é que toda magia se extinguiu” (ARENDR, 2008a, p. 194).

Não obstante esta crítica, a fórmula “às coisas mesmas” representa um novo passo para se pensar um método novo frente à estrutura clássica. Ao separar o conteúdo fenomenicamente verificável da gênese de um evento, tal atitude, ainda que se mova em parte na era da magia e sob o quadro referencial tradicional, representa o abandono das “especulações sobre a possibilidade de leis imanentes se manifestando na história” (*ibidem*, p. 195). Isso significa não reduzir a realidade a explicações causais, embora ainda precise recorrer à tentativa de reunir Ser e Pensar. Parece-me que Arendt percebe na fenomenologia um passo importante para o abandono de uma tradição que já não lança mais luz em nosso mundo.⁶⁴

3.1.4 Arendt e Heidegger: sobre a questão da existência

A crítica à identidade entre Ser e Pensar, apesar de passar ao largo no pensamento husserliano, reaparece sob a discussão heideggeriana entre *essentia* e *existentia*. A questão – terminologicamente escolástica – é ressignificada na contemporaneidade à medida em que a questão da existência é tematizada. Segundo Arendt, seu ressurgimento provém como desdobramento da cisão entre Ser e Pensar, até então compreendidos sob o signo da identidade pela metafísica. Frente a isso, é pertinente que Heidegger, leitor de Tomás de Aquino, entenda o homem como um ser que é igualmente essência e existência,

⁶⁴ Não à toa, o movimento interpretativo de Arendt no texto sobre a *Existenzphilosophie* começa com uma avaliação sobre a fenomenologia como uma escola epigônica ao hegelianismo, que fornece possibilidades novas para enfrentarmos a realidade, ainda que não nos ofereça um conteúdo existencial. Daí, no movimento de seu próprio texto, após se confrontar com Husserl, voltar a Schelling e Kant, passar por Kierkegaard para chegar em Heidegger e Jaspers. Esse movimento revela uma Arendt que busca não por corrimãos para pensar, mas por fragmentos deixados por esses pensadores a fim de encontrar uma nova forma de interpretar o mundo.

mais especificamente, como explicita Arendt, o “homem não tem essência; ele consiste no fato de existir”, isto é, “sua essência é sua existência” (ARENDR, 2008a, p. 204). Se na metafísica tomista o ser que unificava em si essência e existência era Deus, na analítica existencial de Heidegger é o homem [*Dasein*, na verdade] este ente. Por certo que isto não significa a elevação do homem à posição divina, mas, antes, um deslocamento do problema, conferindo à ontologia uma dimensão existencial através da posição de *Dasein* como ente privilegiado ôntico-ontologicamente para efetuar o questionamento sobre o sentido do ser. Arendt resgata este posicionamento metodológico da questão a partir de Heidegger para tematizar uma discussão que atravessará toda sua obra, com especial ênfase em *A condição humana*: a distinção entre *que* e *quem*.⁶⁵

Ao analisar o pensamento de Heidegger junto ao movimento da *Existenzphilosophie*, Arendt ressalta que o ganho da analítica existencial heideggeriana se dá por romper com o critério tradicional da identidade entre essência e existência. Julgo que em Arendt este elemento desponta a partir de um caráter metodológico, haja vista ela assumir teoricamente a questão para si não apenas pela via filosófica, mas como critério relevante para a discussão política. Não à toa cabe, Arendt concorda com Heidegger acerca da distinção entre *que* e *quem*, mas se distingue do seu professor no modo como essa questão surge existencialmente no campo político e fenomenológico. Ora, Arendt demonstra como isto é captado no pensamento heideggeriano como uma “reformulação do *bios theoretikos* aristotélico, da vida contemplativa como a mais elevada possibilidade do homem” (ARENDR, 2008a, p. 207) e em uma compreensão de que o “*Dasein* só poderia ser verdadeiramente si mesmo se pudesse recuar de ser ser-no-mundo para si mesmo” (*ibidem*, p. 208). Aqui, Heidegger assumiria a uma visão de que *Dasein* só existe autenticamente de modo isolado, pois, critica Arendt, o “caráter essencial do Eu é sua absoluta Eu-dade [*Self-ness*], sua separação de todos os semelhantes” (*ibid.*, p. 209).

Arendt entende, então, que Heidegger recai num funcionalismo que precisa descartar quaisquer características humanas espontâneas pelas quais “o homem ultrapassa a si mesmo”, visto que, no pensamento heideggeriano, *Dasein*, o modo de ser do homem, tem como sua principal característica a autorreflexividade. Deste modo, a moldura em

⁶⁵ Tal diferenciação (que resgato tanto no subtópico seguinte sobre Jaspers quanto no tópico à frente sobre *A condição humana*) é de ordem existencial, haja vista ter como horizonte de sentido alcançar uma compreensão acerca da condição humana em detrimento da categoria de natureza humana.

que Heidegger se move postula a apreensão da existência a partir de uma instância ligada à vida contemplativa. Ao abandonar a espontaneidade, Heidegger cai num funcionalismo autorreferente por meio da filosofia como apreensão da existência meramente pessoal (cf. ARENDT, 2008a, p. 206-207).

Ademais, a crítica de Arendt ao pensamento de Heidegger se dirige à noção de que, para ele, a “antevisão da morte” é o existencial que auxilia justamente na capacidade de “autorrealização” do homem como um si mesmo, isto é, o caractere da mortalidade funciona como o “*principium individuationis* absoluto” (*idem*, p. 209) da construção da Eu-dade autêntica. Como o leitor de Arendt bem sabe, a autora, em *A condição humana*, identifica a mortalidade como o critério que dá a tônica da metafísica desde o *Fédon* de Platão, o qual conduz a filosofia como um aprendizado para a morte. Contra esta compreensão da atividade do pensamento, Arendt identifica a categoria da natalidade como paradigma da política, a capacidade de engendrar a novidade no mundo por meio da ação plural: em vez de considerar os homens apenas pelo desígnio metafísico-teológico de *mortais*, Arendt prefere o signo de *natais*. Isso não significa que Arendt despreze a mortalidade – que, na verdade, é classificada por ela como uma das condições humanas (cf. ARENDT, 2010a, p.13) –, mas se trata de não reduzir a existência humana a uma experiência que a retira do convívio humano plural.

Não obstante suas críticas à filosofia de Heidegger – com a qual a autora nunca deixa de se relacionar –, Arendt chama atenção para o tema do cuidado em *Ser e Tempo*, na medida em que ele se configura como um “cuidar cotidiano *no* mundo” (*ibid.*, p. 207, grifo meu). Embora Arendt perceba no cuidar heideggeriano esse mesmo caráter autorreferente e autorreflexivo, ele é um dos elementos que se mantém em suas preocupações, porém, reformulado. Em “Verdade e Política” (ARENDT, 2009, pp. 282-325), há duas décadas de distância do texto da *Existenzphilosophie*, Arendt se pergunta sobre o cuidado pela existência frente a uma política pautada na relação meios-fins. O que está em jogo é um modo de compreender a existência e a política não teleologicamente, mas significativamente [*meaningfully*]. Trata-se de perceber que o cuidado pela existência arendtiano é um perseverar na existência, compreendendo a existência em íntima relação com o mundo (cf. ARENDT, 2009, p. 284). A existência mundana de Arendt não se volta para si mesma, não é autorreferente. Diferente de Heidegger, cujo o entendimento é de que *Dasein* só pode ser si mesmo ao abandonar os

elementos existenciais mundanos ligados à ideia de queda e de inautenticidade, Arendt desenvolve todo seu pensamento tendo em consideração a pluralidade humana como elemento ineliminável da existência, sobretudo para a constituição da singularidade. No fim das contas, critica Arendt, “o conceito do Eu é um conceito de homem que deixa o indivíduo numa existência independente da humanidade” (*idem*, 2008a, p. 210), desvinculado da pluralidade, a qual opera como lei da terra (*idem*, 2010b, p. 35) e condição da política (*idem*, 2010a, p. 8).

Se em 1946, por um lado, Arendt critica em Heidegger a continuidade da noção da morte como *principium individuationis* e, principalmente, este abandono do mundo que leva a uma exaltação de uma individualidade pensada a partir do *bios theoretikos* e separada “de todos os semelhantes” (isto é, isolada da pluralidade humana), em 1954, por outro lado, sua análise elabora uma crítica menos direta e não elenca estes elementos descritos acima.

Heidegger, em *Ser e tempo*, é responsável pela formulação do homem, *dasein*, enquanto ser-no-mundo, o que põe em questão o quanto o seu conceito de mundo influencia Arendt. Precisamente por isso, Passos (2014) elabora sua tese que busca em “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política” (cf. ARENDT, 2008a, pp. 444-462), de 1954, uma pista para aproximar Arendt da filosofia política. Segundo Passos (cf. PASSOS, 2014, p. 102), a própria autora nos fornece a dica que precisamos para melhor entender a nova ou verdadeira filosofia política que ela quer pensar: partir do conceito heideggeriano de mundo. Este ponto pensado por Passos é o mesmo em que Dana Villa se apoia para tentar comprovar um argumento que certamente incomodaria Arendt, o de que “apenas após fazermos o retorno indicado por Heidegger em *Ser e tempo* é que estamos aptos a apreciar a liberdade não-soberana da ação no âmbito da pluralidade *como liberdade*” (VILLA, 1996, p. 120. Grifos do autor). O argumento de Villa, embora vise a liberdade como distinta da vontade e livre de motivos e objetivos, certamente não pode encontrar em Heidegger uma noção de liberdade que só existe na vida pública e na pluralidade humana.

Passos e Villa, nesse sentido, recorrem à seguinte passagem escrita por Arendt: “Talvez – *mas é apenas uma sugestão* – o conceito heideggeriano de ‘mundo’ (...) constitua uma saída dessa dificuldade” (ARENDT, 2008a, p. 459. Grifos meus). A dificuldade a que Arendt faz menção: compreender como é possível a aproximação da

filosofia com a política, visto que as experiências do filósofo ocorrem em solidão, ao passo que o político vivencia suas experiências em âmbito público e plural. A dica de Arendt provém do fato de o “mundo” heideggeriano aparecer na definição de *Dasein* enquanto ser-no-mundo e ser-com. Ademais, a autora faz menção ao fato de Heidegger, em escritos posteriores a *Ser e tempo*, ter utilizado o termo “mortais” em vez simplesmente do singular “homem” ou *dasein*, porém, sublinha Arendt, o “que aqui importa não é a ênfase na mortalidade, e sim o emprego do plural” (*ibidem*, p. 459).

Tais elementos – o conceito de mundo e o emprego do plural – chamam a atenção dos comentadores acima citados, o que, de fato, é não apenas relevante como indispensável para a teoria política arendtiana e ao seu tipo próprio de fenomenologia, como visto no capítulo anterior. No entanto, parece-me que Passos e Villa não dão atenção ao fato de Arendt ser reticente às suas próprias dicas. De início, a pensadora judia deixa claro que a saída para o impasse entre o filósofo e político pelo conceito de mundo heideggeriano “é apenas uma sugestão”. Tal aspecto indica que estes elementos significados por Heidegger a impactaram, sobretudo por indicar que a existência humana é definida como “ser no mundo” e “ser com os outros”. Porém, como ela própria avaliara em 1946, esta mundanidade se reveste pela via da alienação “no modo *existenziell* de não-estar-em-casa” (*ibid.*, p. 208), pois a queda de *dasein* provém de que, enquanto “ser-no-mundo, o homem não fez a si mesmo, mas foi ‘lançado’ nesse seu ser. Ele tenta escapar a esse ‘estar-lançado’” (*ibid.*, p. 209) pela antevisão da morte que, como em Kierkegaard, atua como *principium individuationis*. Ora, são justamente estas perspectivas que se tornam alvos comuns de Arendt em sua trajetória hermenêutica. Não é por acaso que a pensadora indica em *A condição humana* que a mortalidade é para a filosofia o que a natalidade é para a política. Trata-se de uma maneira de mostrar que aquilo realizado por ela não tem a pretensão de ser uma *filosofia*, mas de explorar um existencial diametralmente oposto àquele da metafísica, ao passo que o pensamento de Heidegger se aproxima justamente da tradição que ele pretende superar. Além disso, no mesmo parágrafo do texto de 1954, logo após apenas dar sugestões, ela reflete: “[t]odavia, visto que Heidegger nunca expôs as implicações de sua posição a esse respeito, talvez seja presunçoso atribuir demasiada importância a esse seu uso da forma plural” (*ibidem*, p. 459).

Por certo, as teses de Passos e Villa nos ajudam a não esquecer a importância do pensamento de Heidegger para Arendt quanto ao conceito de mundo, todavia, penso, é necessário que se perceba que a recepção arendtiana não é simplesmente uma releitura da filosofia de seu professor. A minha desconfiança quanto a esta relação não significa, também, que a importância, aqui, de Heidegger seja apenas por um viés negativo. Penso que, assim como aponte no capítulo anterior, certos elementos heideggerianos são incorporados por Arendt, mas despidos daquilo que para a autora judia seria incompatível com uma compreensão do mundo que não caia mais uma vez nas armadilhas das falácias metafísicas. Tal como Husserl a ajuda a olhar de um modo distinto para o mundo, apesar de recair na falácia metafísica de identificação entre Ser e Pensar, Heidegger fornece ainda mais elementos para o pensamento de Arendt: é ele quem a apresenta parte de sua gramática teórica, ainda que a utilize de maneira diversa.

Lewis e Sandra Hinchman, no texto “In Heidegger shadow: Hannah Arendt’s phenomenological humanism” (2006a), ainda que tragam no título uma confusão ao estilo de Wollin (os Hinchman ao posicionar Arendt à sombra de Heidegger, Wollin ao designar Arendt como uma “filha” de Heidegger), parecem-me elucidar certos elementos existenciais importantes que Arendt retém de um modo não metafísico. Para além da elaboração de distinções e da utilização da linguagem como modo de aproximação das experiências originárias – apontados no capítulo anterior –, os Hinchman destacam que os existenciais heideggerianos – colocados “no lugar” das categorias kantianas – exercem certa influência no modo como Arendt irá construir seus conceitos. A própria distinção entre categorias e existenciais aparece como critério teórico e metodológico importante para compreendermos o movimento de pensamento de Heidegger e de Arendt: se as categorias descrevem o *Vorhandenheit*⁶⁶ (etimologicamente, aquilo que está presente à mão, disposto para ser observado e designa propriedades, descritas pelo *que*, a partir de onde surgem as teorias e pode-se fazer ciência), os existenciais descrevem o ser do *Dasein*, a estrutura ontológica da existência [*Existenz*]⁶⁷, os modos pelos quais *Dasein* se

⁶⁶ *Subsistência*, na tradução de Fausto Castillo; *simplesmente dado*, na tradução de Márcia Schuback.

⁶⁷ Na exposição inicial de Heidegger: “O ser ele mesmo, em relação ao qual o *Dasein* pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominado *existência*. E porque a determinação-de-essência desse ente não se pode efetuar pela indicação de um quê de conteúdo-de-coisa, pois sua essência reside em que, ao contrário, esse ente tem de ser cada vez seu ser como seu, escolheu-se para sua designação o termo *Dasein* como pura expressão-de-ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 59-61). Os existenciais que Heidegger busca elucidar possuem um caráter ontológico, compõe parte de sua analítica existencial [*existenziale*], como modos de ser do *Dasein*, estruturas que guiam *Dasein* na sua cotidianidade, aspecto

relaciona com o mundo. Nesse sentido, Arendt adotaria esse modo de compreensão via existenciais, no lugar das categorias (cf. HINCHMAN, 2006a, p. 13-14). Vê-se isso, por exemplo, quando Heidegger, fazendo uma observação acerca do método no §15 de *Ser e tempo*, afirma que o “interpretar fenomenológico não é, portanto, conhecer propriedades ônticas do ente, mas um determinar a estrutura do seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 207).

Arendt não faz referência à distinção ôntico e ontológico, talvez por enxergar que uma designação sob o âmbito ontológico seria recair, em certo aspecto, no critério metafísico de natureza humana. Em lugar disso, Arendt fala de condição humana, na verdade, de *condições*, na medida em que não se trata de um elemento único que se relacione com a existência humana (questão que a vincula a Jaspers, como se verá à frente). Caso quiséssemos extrapolar aquilo que Arendt nos permite, penso que seria possível indicar que a *condição* possui uma função ontológica desprovida de qualquer substancialidade, referindo-se à estrutura pela qual os homens – no plural – se relacionam entre si e com o mundo. Uma natureza desnaturada, que não impõe quaisquer conteúdos quiditativos, mas funciona como abertura ao mundo e aos homens e, em contrapartida, uma abertura a partir do mundo e dos outros a si mesmo. A fim de não ter como ponto de partida um solipsismo que se abre em seguida ao mundo, a fenomenologia arendtiana se reveste existencialmente da intencionalidade das aparências, isto é, a existência humana possui condições desnaturadas, condições que onticamente moldam como cada um de nós se relaciona com o mundo.

Assim como Heidegger designa a instrumentalidade, preocupação, ser-no-mundo, conhecer, interpretar, dentre outros, como existenciais, Arendt também pensa não só esses termos, como também outros como a natalidade, a mortalidade, a Terra, a vida, a mundanidade e a pluralidade (cf. ARENDT, 2010a, p. 13) como condições da existência humana. Os existenciais, as condições não podem *explicar* o que “somos” ou responder sobre *quem* somos. Pensar tais questões não tem uma função científica ou ontológica, mas, sim, tem como intenção compreender, no sentido de reconciliar-se com o mundo, daí poder dizer que a fenomenologia existencial – se nos é permitido assim chamar o pensamento e método de Arendt – não pode se furtar de um aspecto hermenêutico.

ôntico em que a existência é compreendida como entendimento *existencial* [aqui, com sentido ôntico, Heidegger utiliza o termo *existenzielle*]

Deste modo, como ressalta os Hinchman, “quase todos os termos cruciais de Arendt são de fato ‘existenciais’ e não categorias” (HINCHMAN, 2006a, p. 19). Os comentadores ressaltam, nesse caso, as atividades básicas descritas em *A condição humana* – trabalho, obra e ação – “como existenciais”, pois “eles buscam iluminar o que significa ser-no-mundo” (*ibidem*, p. 19), ou, como diria Arendt, o que significa *ser do mundo*. A grande virtude de Heidegger, então, para os Hinchman, dirige-se à nova linguagem que ilumina a singularidade da *Existenz* contra a reificação da tradição e de nosso tempo.

Portanto, embora Arendt se sirva de Heidegger para pensar o mundo, ela também se afasta de seu mestre de Marburg em busca de um conceito de mundo que possa abrigar as experiências mundanas, a pluralidade humana, a liberdade não soberana, o pensamento não constritor e a abertura à ação e sua intrínseca capacidade de iniciar algo novo. A estrutura de pensamento arendtiano é circunscrita por elementos heideggerianos, certamente, mas não se restringe à sua tutela, cria novos conceitos e tem pontos de partida, preocupações e respostas distintas. O pensamento de Arendt, não há dúvidas, teve algumas arestas aparadas no contato com Heidegger, mas já havia sido preparada para pensar existencialmente com ele por meio de Kant, Kierkegaard, Husserl e a tradição da filosofia alemã em geral. Além disso, Arendt se encontra com o movimento existencialista francês, e, não obstante oferecer mais críticas que elogios, é possível localizar certos elementos existenciais que servem ao pensamento arendtiano.

3.1.5 O existencialismo francês

Enquanto o pensamento de Heidegger se dedica a analisar a *Existenz* por considerar *Dasein* o ente privilegiado para se pôr a questão sobre o sentido do ser, os filósofos existencialistas franceses assumem a existência não apenas transversalmente, mas como preocupação ineliminável e central de suas reflexões. Arendt se dedica a lê-los a fim de localizar suas contribuições para a filosofia da existência, assim como está em busca de compreender a relação entre filosofia e política realizada contemporaneamente. Em última análise, a autora se encontra em uma esfera de leituras que gira em torno do questionamento por uma nova moldura para o pensamento político pós-totalitário. Seus textos que abordam o existencialismo francês são escritos paralelamente aos demais que

versam sobre a Filosofia da Existência⁶⁸ e esboçam certos elementos – seja por críticas, seja por elogios – do eixo existencial de seu próprio pensamento.

No prefácio de *Entre o passado e o futuro*, Arendt escreve que o percurso dos existencialistas para chegar às reflexões políticas teve um duplo início: 1) enquanto filósofos, os existencialistas franceses fizeram um percurso da filosofia para a política; 2) enquanto cidadãos, viram-se frente as perplexidades da guerra e do que se impunha a ser pensado no pós-guerra.

Esta primeira via de acesso às questões políticas, claro está, é parcialmente a mesma que dá a tônica da filosofia política ocidental, pois tem como ponto de partida não o mundo, mas as abstrações filosóficas. Sartre, por certo, é figura de destaque e simboliza esta imagem. O autor de *O ser e o nada*, antes e mesmo no começo da segunda grande guerra, assim como Arendt, não era um pensador envolvido com questões políticas, mas um acadêmico, estudante da fenomenologia husserliana e heideggeriana, com preocupações filosóficas voltadas para se pensar problemas circundantes à psicologia e à ontológica. Não obstante isso, como diz Arendt, todos estes intelectuais franceses “viram-se sugados para a política como que pela força de um vácuo” (ARENDDT, 2009, p. 29), uma geração que “voltara-se para a política como solução de perplexidades filosóficas e tentara escapar do pensamento para a ação”, isto é, “uma fuga dos impasses da Filosofia moderna para o compromisso incondicional com a ação” (*ibid.*, p. 34).

Os existencialistas, tal como Arendt, tiveram que abandonar a atividade filosófica, tal como exercida tradicionalmente, para encarar os problemas filosóficos e políticos a partir das experiências no mundo junto à pluralidade. Escrito em espírito semelhante, Arendt afirma, em “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política”, que para os existencialistas franceses não se trata de “encontrar respostas filosóficas adequadas para as dúvidas políticas (...). Pelo contrário, procuram na política a solução das perplexidades filosóficas que (...) resistem a soluções ou mesmo formulações adequadas em termos puramente filosóficos” (2008a, p. 453). O movimento reflexivo dos franceses traz uma novidade quanto ao modelo de fazer filosofia. Trata-se de um modo novo de encarar a relação entre homens e mundo em uma esteira similar àquela iniciada

⁶⁸ Em 1946 Arendt escreve tanto “O que é a Filosofia da Existência”?, quanto “O existencialismo francês”. Em 1954, o texto “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política” agrega não apenas comentários sobre Heidegger e Jaspers, mas, também, visa a filosofia existencialista francesa.

por Kant e sua crítica da adequação entre Ser e Pensar. A “solução” (e aqui não se está afirmando que seja possível se alcançar uma solução definitiva) não provém de uma racionalidade capaz de dizer a verdade sobre o mundo e os problemas políticos, não é a filosofia e seu modo de vida contemplativo que responderão aos anseios do mundo. Antes, é à vida do político, dos cidadãos, que se deve voltar o olhar a fim de iluminar a compreensão, é no mundo e nas experiências humanas que reside quaisquer soluções possíveis, inclusive para as perplexidades dos filósofos.

Ora, Arendt vê no movimento existencialista francês uma das versões contemporâneas de uma busca por um novo quadro referencial. Os pensadores franceses, inspirados sobretudo por Heidegger, ensaiam um modo distinto de fazer filosofia. Justamente por não querer repetir a moldura da metafísica, o existencialismo francês costuma fazer uso não só da escrita filosófica clássica. Em vez apenas de livros argumentativos, descritivos e analíticos, Sartre, Beauvoir e Camus – para citar seus nomes mais representativos – lançam mão da escrita literária (contos, romances) e jornalística, assim como do teatro (escrito e representado), para expor seus pensamentos. Este recurso nos revela, pensa Arendt, que o movimento de pensamento dos existencialistas tem como um de seus importantes elementos a valorização da experiência vivida, a recusa da explicação da existência humana a partir de um ponto de vista que lhe seja extrínseco. Diferente, então, dos intelectuais alemães que se refugiavam nas universidades (seja defendendo o regime totalitário, seja se calando frente à ruína do mundo), os franceses faziam filosofia através do teatro, jornais e romances, eram boêmios, não acadêmicos. Apesar disso, escreviam livros de filosofia, não nos moldes conhecidos tradicionalmente, pois entendiam que “a velha tradição filosófica, profundamente incrustada até no menos filosófico dos indivíduos, é na verdade um obstáculo ao novo pensamento político” (*ibid.*, p. 218).

Em seus textos sobre o existencialismo, Arendt o analisa sob a luz de dois de seus representantes mais conhecidos: Sartre e Camus. Segundo sua leitura destes autores, o existencialismo francês, não obstante suas diferenças internas, sustenta-se em um mesmo impulso: a existência é absurda e cabe ao homem fazer-se a si mesmo, no entanto, o homem não consegue nunca se coincidir consigo mesmo (*ibid.*, p. 220; p. 454). Este recorte feito pela pensadora é de singular importância e mostra que Arendt tem em mente aquilo que criticará veementemente em *A condição humana*: o fato de o pensamento

moderno se ancorar em uma compreensão do homem enquanto *homo faber* e, por isso, artífice de si mesmo (e, com isso, o existencialismo não apenas traria em seu bojo esta compreensão moderna acerca do homem, como ainda conferiria a ela ainda mais força). Junto a isso, a delimitação de conteúdo feita por Arendt diz respeito a algo que ela própria assume em seu pensamento: a incompletude constitutiva dos homens, ao fato de que não apenas não somos definidos em absoluto pela natureza, como quaisquer tentativas de aprisionar os homens em uma definição unitária e essencialista findará falha. Não à toa, assim como os pensadores franceses, a autora passa ao largo da noção de natureza humana em favor da afirmação da condição humana.

Junto aos existencialistas, Arendt ressalta as críticas ao espírito de seriedade⁶⁹ – que significa, também, uma crítica à concepção funcionalista do homem, como Arendt criticara a filosofia heideggeriana – e à adequação do mundo como espaço reservado ao homem como morada natural. Todavia, chama a atenção de Arendt o fato de que a descrição do espírito de seriedade em *A náusea* e *O estrangeiro*, de Sartre e Camus, respectivamente, finda problemática. Na leitura da pensadora, os existencialistas negariam uma relação entre os homens desvinculada de quaisquer intenções secundárias, aproximando-se do fingimento próprio ao espírito de seriedade, elemento que parece decepcionar Arendt.

Se, então, Arendt inicia seus textos pontuando os ganhos que o pensamento contemporâneo tem a partir do pensamento francês pós-guerra, logo em seguida ela se dedica a pontuar elementos com os quais não está em acordo. Em 1954, a pensadora critica que os filósofos existencialistas encontram saídas teóricas indesejáveis. De um lado, Camus e Malraux não conseguem dar um passo para além da ideia de absurdo, enquanto que, de outro, Sartre e Merleau-Ponty lançam mão de uma metafísica hegeliana e buscam no marxismo um quadro de referências para a ação. No primeiro caso, afirmar que a existência é absurda é designá-la sem qualquer sentido possível, ponto de partida que impossibilitaria a reconciliação com o mundo, seja pelo ponto de vista político, seja

⁶⁹ O espírito de seriedade é a identificação do indivíduo com uma função: “O homem ‘sério’ é aquele que pensa em si *como* diretor de sua empresa, *como* membro da Legião de Honra, *como* membro da faculdade, mas também *como* pai, *como* marido ou como qualquer outra função seminatural, semi-social. Assim fazendo, concorda com a identificação de si mesmo com uma função arbitrária que lhe foi atribuída pela sociedade. *L’esprit de sérieux* é a própria negação da liberdade, pois leva o homem a concordar e a aceitar a necessária deformação que todo ser humano deve sofrer quando se encaixa na sociedade” (ARENDR, 2008a, p. 218).

pela perspectiva da atividade da compreensão. No segundo caso, embora os autores ensaiem uma nova moldura, parecem regressar ao mesmo procedimento da filosofia política ocidental que liga Platão a Marx; e, na medida em que este é um hegeliano, tratar-se-ia de se manter na esteira da tradição clássica.

Sartre, pensa então Arendt, finda por recair em um novo humanismo no qual “o homem não fez a si mesmo, mas é responsável pelo que é”, o que o leva a concluir que “ele deve ser considerado como seu próprio Criador” (*ibid.*, p. 456). É nesse sentido que Jaspers aparecerá como perspectiva contraposta. Se, de um lado, Sartre diria: por ser livre, posso me criar, Jaspers, de outro, afirmaria: por não ter me criado, sou livre. O que isso significa para Arendt? Não estou certo de ela de fato ter bem entendido a posição sartreana⁷⁰, mas, em sua análise, isso significaria “a tentativa de salvar a natureza humana em detrimento da condição humana” (*ibid.*, p. 456), aproximando à tentativa totalitária de transformar a natureza humana por meio das condições com as quais o homem experiencia o mundo.

O existencialismo, então, tornar-se uma filosofia que ao tentar salvar os homens dos destinos naturais que outras filosofias lhes impõem, fá-lo de um modo que nega aos homens qualquer pertença, para Arendt, uma “insistência sobre a essencial falta de um lar para o homem no mundo” (2008a, p. 220). Utilizando *A náusea* e *O estrangeiro*⁷¹, Hannah Arendt ressalta que Sartre e Camus compreendem que o homem está ontologicamente separado do mundo, que sua união é mero acaso, absurdo, sem nenhuma razão. É esta a consequência, para a autora judia, que advém da negação da identidade entre Ser e Pensar no existencialismo: o absurdo da própria existência. Diferente de

⁷⁰ O problema dessa crítica arendtiana reside em seu aparente desconhecimento da posição de Sartre de que não há natureza humana, algo com o qual ela concordaria parcialmente dado suas declarações em *A condição humana*: “O problema da natureza humana (...) parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral” (p. 12). Aqui, Arendt decide falar sobre a condição humana, no lugar da natureza humana, pois entende não ser possível falar sobre esta última. Sartre, paralelamente, afirma não haver natureza humana, isto é, princípios que nos limitem natural e absolutamente, mas, sim, situações. Beauvoir (2005) incluiria aqui a ideia de condição humana sob a forma de que o homem, por não ter uma natureza (pela ideia de um nada originário que habita nosso ser para-si), tem que se criar, embora não se crie absolutamente, isto significa que o homem se encontra em uma condição ambígua na qual nenhuma paixão existe de antemão, o que caracterizaria a condição humana como ambígua e através da qual o homem pode se afirmar ou se negar. Assim, para o existencialismo francês, o homem se cria, mas nunca como um absoluto, pois o nada originário nunca é abolido, o homem é sempre falta de ser.

⁷¹ Eis uma escolha metodológica arriscada de Arendt: utilizar apenas estas duas obras para avaliar o pensamento integral dos autores em questão, e, sobretudo, generalizar esta crítica a todo o existencialismo francês.

Heidegger, que nos lega o homem como ser no mundo (ainda que inautenticamente), o existencialismo nos deixa com um “homem [que] está basicamente sozinho (...), seu raciocínio o torna ridículo porque o dom da razão lhe foi concedido num mundo ‘onde tudo é dado e nada explicado’” (*ibid.*, p. 220).

Arendt se insere, portanto, em algum lugar que ultrapassa o pensamento de Heidegger e do existencialismo ao afirmar, assim, que os homens são do mundo. Nem absurdo, nem adequação. Para a autora, a negação da identidade entre Ser e Pensar pode ser efetuada sem que com isso se recaia na atribuição de inautenticidade à vida pública – como o fizera Heidegger – ou em uma perspectiva absurda sobre a existência. Trata-se, sim, de radicalizar o “ser-no-mundo” em vista do “ser-do-mundo” junto a um elogio das experiências vividas em público.

Embora Arendt não seja solidária ao pensamento francês, ela identifica nele um movimento singular que coloca no centro de suas preocupações a política e a ação humana, ainda que por vezes ou recaia em um niilismo ou que se busque subterfúgios em quadros referenciais que já não são capazes de nos reconciliar com a realidade. De todo modo, a perspectiva de um pensamento que não se refugia em si mesmo e se coloca como fruto das experiências políticas mundanas é um elemento existencial para o pensar que Arendt compartilha com os franceses. Embora critique o desenvolvimento que Sartre e Camus encaminhem a partir disso, parece-me que há certo acordo quanto a esse elemento de inserção da atividade do pensamento como algo que emerge das situações quotidianas.

3.1.6 A filosofia da existência de Jaspers

Penso, em acordo com Lewis e Sandra Hinchman (2006b) e Igor Nunes (2018), que, para além de Heidegger, Jaspers se apresenta como um pensador axial para compreendermos o débito de Arendt com a filosofia existencial e, assim, depurarmos os elementos existenciais presentes no seu método. Nas palavras de Arendt em carta a Jaspers, trata-se de ver “quão bem sua filosofia me preparou para a política” (KOHLER; SANER, p. 133).

Os elementos existenciais do pensamento de Arendt parecem se tornar mais visíveis junto ao seu elogio da filosofia de Jaspers. Como bem expõe Igor Nunes, Arendt

busca ressignificar a existência humana à luz de noções teóricas provenientes de Jaspers, seja pela forma daquilo que retém, seja pelo confronto, “com ênfase no ‘amor pelo mundo’, na humanidade enquanto condição política real, na capacidade livre dos homens de gerarem algo novo mundanamente e também na dignificação do pluralismo ativo e comunicacional constitutiva do espaço público” (NUNES, 2018, p. 12). Para além de toda a influência que Jaspers exerce nos conceitos de Arendt, parece-me também de singular importância ressaltar o aspecto metodológico que se insere junto aos conteúdos existenciais.⁷²

De modo distinto à queda proclamada por Heidegger e ao absurdo da existência dos existencialistas franceses, Arendt coloca Jaspers em evidência. Aquilo a se captar da filosofia de Jaspers é sua perspectiva de sair de uma filosofia totalizante em vista do filosofar, isto é, em vez de adotar a postura contemplativa de apreensão do absoluto, Jaspers defende a filosofia como uma atividade. No lugar de assumir a posição de mestre que busca instruir, o filósofo, aqui, busca comunicar ao outro aquilo que pensa. O filosofar, desta maneira, não alcança um resultado, ele é não teleológico e se configura como uma “agitação perpétua, um *apelo* perpétuo à força da vida em si nos outros” (JASPERS *apud* ARENDT, 2008a, p. 211. Grifo da autora).

Arendt aproxima o método filosófico de Jaspers à maiêutica socrática na medida em que “a comunicação é a forma por excelência da participação filosófica” fincada em “um filosofar comum, cuja finalidade (...) [é] iluminar a existência” (ARENDT, 2008a, p. 211). Com isso, a filosofia não pode reivindicar para si o *status* de ciência, ela não alcança resultados e muito menos tem qualquer teor pedagógico. É nessa perspectiva que tem lugar a colocação de Jaspers da existência não enquanto forma do Ser, mas enquanto

⁷² Os delineamentos do pensamento de Arendt acerca de tais questões são feitos no passar das décadas, na sua constante tarefa de tentar compreender, tendo sempre em vista que pensar é sempre *repensar*, o tecer e desfazer a rede, como na imagem da teia de Penélope (Cf. ARENDT, 2010b, p. 107). O que mostro aqui não é senão o modo inicial de Arendt encarar tais questões, de modo que os elementos presentes ainda nesta década não são ainda suficientes para dar força à sua tese da coincidência entre ser e aparecer. Neste momento, aquilo que desponta em seu pensar ainda se refere a certa incognoscibilidade do Ser, questão que se mantém em sua concepção desde que entendamos os diferentes enfoques: enquanto se trata nas décadas de 1940/50 de uma percepção que não se é possível conhecer a totalidade abstrata do Ser, haja vista mesmo a irredutibilidade da realidade ao pensamento; nas décadas de 1960 e, sobretudo, de 1970, o que surge é a percepção de que não conheço o ser de modo imediato e isolado, mas sempre mediado e como membro da pluralidade humana, da humanidade, nas palavras de Jaspers. Não obstante isso, a realidade continua irredutível seja ao intelecto/conhecimento, seja à razão/pensamento.

expressão da liberdade humana que não se dá em isolamento, mas que só alcança a realidade por meio da comunicação e da liberdade dos outros.

Já de partida, portanto, a simples identificação da *Existenz* com o Ser do homem, feita por Heidegger, é rompida por Jaspers. Em seu lugar, ele a entende como uma forma da liberdade humana, rejeitando uma visão teleológica e ontológica a partir de uma concepção da espontaneidade humana que se comunica com a liberdade de outros, sendo por este meio que o homem pode alcançar a realidade (cf. ARENDT, 2008a, p. 212). Em Jaspers, como explicita Arendt, só é possível que se fale sobre a realidade a partir da comunicação com o outro, assumindo que ambos são livres, isto é, “o fato de eu não poder reduzir a realidade ao pensamento se torna o triunfo de minha liberdade potencial: somente porque não fiz a mim mesmo é que sou livre” (*ibid.*, p. 212). Tanto a identificação entre Ser e Pensar é deixada de lado, quando a perspectiva moderna de que o homem se cria a si mesmo é descartada: ambos os movimentos se tornam inteligíveis a partir da consideração da *Existenz* como liberdade e da noção de comunicação ilimitada.

A concepção da existência junto à noção de liberdade e comunicação, na linha de Jaspers, parece influenciar o pensamento de Arendt já em seus momentos iniciais e a auxilia na formulação do seu conceito de pluralidade humana como ineliminável da liberdade: “Nossa preocupação é que nosso conceito de liberdade, pelo menos em seus aspectos políticos, é inconcebível fora da pluralidade, e essa pluralidade inclui não só várias maneiras, mas vários princípios de vida e de pensamento” (*ibid.*, p. 452). Este aspecto existencial, que exponho no decorrer do tópico seguinte, está vinculado ao *status* de *condição* da política que a pluralidade possui. Na medida em que a liberdade é o sentido da política e que a ação é seu domínio de experiência (cf. ARENDT, 2009, p. 192), dizer que a pluralidade é condição da política é afirmar que só há ação política experienciada de modo plural e livre.

Assim, o eixo existencial do pensamento de Arendt parece ter seu nascedouro tanto na percepção heideggeriana de ser no mundo quanto na comunicabilidade de Jaspers, embora se afaste daquela no que diz respeito às noções de queda e inautenticidade, enquanto parece se desvencilhar em parte da segunda por encontrar nela certas limitações no que diz respeito à própria ideia de pluralidade. Há algo que Arendt indica de maneira aparentemente paradoxal: há uma exaltação do filosofar de Jaspers pela sua ideia de comunicabilidade junto à existência enquanto expressão da liberdade junto a

liberdade dos outros, mas, por outro lado, critica-o por ainda lidar com o homem no singular (cf. *ibid.*, p. 459). Não obstante os limites de Jaspers e da crítica arendtiana, o filosofar jasperiano parece oferecer a Arendt uma saída da preocupação moderna meramente ligada ao Eu e à autorreferência da noção do cuidado heideggeriano.

O cuidado com a existência deve ser ressignificado em visto de um cuidado com o mundo. Esta transformação do cuidado provém da orientação existencial de Arendt via Jaspers, baseada na compreensão da existência não mais enquanto retorno a um si mesmo em busca de autenticidade, mas em um voltar-se para o outro, instituindo uma relação com a realidade e com o mundo apenas por meio da pluralidade humana. Nesse sentido, o cuidado em perseverar na existência (Cf. ARENDT, 2009, p. 285) se configura tanto em um elogio da pluralidade humana enquanto condição da minha própria existência, como também enquanto existência do mundo. Eu e mundo não estão completamente desconectados como pensavam os existencialistas franceses, não há aqui um absurdo no fato de o homem estar inserido no mundo. Isto também não significa que os homens estejam dados de modo pleno, o fracasso não só ainda é possível como em certa medida mostra que o homem não coincide com o Ser e não se reduz ao pensamento.

Essa noção de fracasso é apreendida a partir de Jaspers e se distingue de maneira abissal da queda heideggeriana. Em vez de significar a inautenticidade do Eu, o fracasso do pensamento em apreender a totalidade da realidade é o que torna possível a existência humana, ou seja, ela “é a condição que permite que a existência, deparando-se com o ‘peso da realidade’, consiga entrar na realidade e pertencer a ela da única maneira pela qual os seres humanos podem lhe pertencer, ou seja, escolhendo-a” (*ibid.*, p. 214). Essa percepção de Jaspers, todavia, pode parecer, em certo sentido, se aproximar mais do existencialismo francês do que do pensamento arendtiano, tendo em vista o elemento da deliberação. Há que se perceber certas nuances sobre tal aspecto no pensamento de Arendt.

A concepção de fracasso apontada por Jaspers, ainda que com conclusões distintas, é similar à adotada na França, embora nem Arendt nem Jaspers façam ver isso. Na vertente francesa do existencialismo está presente a característica existencial de *estar-lançado* no mundo proveniente de Heidegger. Esta concepção conduz o existencialismo francês à conclusão de que há um abismo separando o homem do mundo, de modo que a existência se apresenta, deste modo, como absurda. O fracasso, como explica Simone de

Beauvoir (2005), está no fato de o homem não ser exata coincidência consigo mesmo, isto é, por portar em si um nada original. O erro da tradição ontológico-metafísica estaria justamente na tentativa de tornar o homem um ser pleno, tentar preencher esse nada que habita o homem. Para Beauvoir, por exemplo, o fracasso só é “superado” quando assumido, isto é, quando se admite que ele não pode ser superado. O homem é, assim, definido como falta de ser, de modo que o ser dessa falta é precisamente a existência, tornando-se, assim, a existência o ser do homem. A existência, e nisso há uma aproximação entre os franceses e Jaspers, torna-se latente sob a forma da liberdade que só é possível junto a outros homens e que possibilita a autenticidade da existência humana na assunção do fracasso como dimensão inalienável do ser humano. O homem, como visto no existencialismo francês, por não ter laço nenhum com o mundo que lhe seja dado de antemão, só o torna seu espaço por meio de uma escolha, ato existencial proveniente da liberdade.

Não obstante os pontos de partida e de chegada serem distintos, Jaspers e os existencialistas franceses compartilham elementos que os aproximam, orientações existenciais. De modo similar, Arendt não adequa seu pensamento de modo integral à *Existenzphilosophie*, mas integra certas inquietações que a aproximam e a distanciam do movimento franco-germânico. O tema do fracasso não surge nas reflexões arendtianas de modo explícito, contudo, o significado que o fracasso possui, seja na relação homem/mundo, como entre os franceses, seja no modelo jasperiano, desponta em Arendt. Trata-se do fracasso do pensamento, do fracasso da adequação do pensar com a realidade. Ainda que a maneira de Jaspers encarar isso seja através da escolha, isto é, uma atitude tomada em isolamento, o ato de o homem falhar ao tentar reduzir a realidade ao pensamento expõe os limites da existência, entre eles, o limite do conhecimento humano. Como diz os Hinchman, Jaspers inicia sua *Existenzphilosophie* com aquele que Arendt chama de seu fundador secreto, Kant, e, com ele, os limites da cognição (Cf. HINCHMAN, 2006b, p. 60).

O fracasso do pensamento está ancorado na não identificação entre Ser e Pensar. Ao definir os limites da cognição e não reduzir o existente ao pensável, Kant lança as bases para que o olhar sobre a existência não seja sobrelevado pela metafísica. Não se trata, em Kant, do fim da metafísica, mas da demarcação de seus limites. O modo como o pensamento lida com os homens e com o mundo não é mais aquele proveniente da

intenção platônica – aquela que busca resolver os problemas da cidade a partir da verdade alcançada racionalmente –, mas se encaminha para a vertente jasperiana em que a razão auxilia a esclarecer aquilo que ocorre na existência. É este elemento que desponta em Arendt, pois este movimento existencial revela sua orientação hermenêutica: não sendo o homem capaz de conhecer tudo, resta-lhe pensar, não para encontrar uma verdade, mas para buscar um significado. O grande erro da metafísica teria sido encarar essa busca por um significado sob a égide da verdade como *adequatio rei et intellectus*, uma concepção de concordância da verdade que não é possível. O fracasso, assim, se torna elemento existencial proveniente da crítica da verdade como único critério para pensar o mundo. Ademais, a não adequação entre Ser e Pensar é que encaminha o pensamento existencial à não adequação, por sua vez, entre homem e mundo. Esta relação – que leva ao absurdo entre os franceses e à inautenticidade em Heidegger – parece se construir no pensamento arendtiano em certa proximidade com Jaspers.

Instruir o pensamento a partir do mundo, tarefa que Arendt parece aprender inicialmente com Heidegger, chega a uma expressão mais enfática no contato com Jaspers até chegar à sua fenomenologia a partir da intencionalidade das aparências. Segundo Hinchman: “Arendt estava incomodada com as tendências que ela detectara na filosofia existencial em torno do solipsismo, arrogância intelectual e irresponsabilidade política – tendências para as quais a teoria de Jaspers poderia oferecer apenas uma correção parcial” (HINCHMAN, 2006b, p. 78). Tal concepção tem como prerrogativa a perspectiva de que Arendt fornece um caráter político aos conceitos existenciais⁷³.

Voltar a atividade do pensamento para a *Existenz* e não conceber mais essa apreensão sob o critério clássico da adequação certamente é algo que impacta o modo como Arendt recebe os eventos do mundo em sua tentativa de compreensão. Ao aceitar a dimensão contingente que há na existência, o fracasso, como tematizado acima, apresenta-se como horizonte de possibilidade tanto da ação, como do pensamento. Não há sistema capaz de assegurar aos homens quaisquer certezas, daí não se confundir a reconciliação com a adequação, a primeira opera sob o horizonte do fracasso e da

⁷³ Na mesma esteira, a tese de Igor Nunes (2018) nos revela que a filosofia de Jaspers é incorporada, em certos aspectos, por Arendt como preparação para política, mas, mais que isso, seu orientador de doutorado também lhe fornece um exemplo moral ímpar. Não me deterei aqui sobre as questões ético-morais, mas dou ênfase aos elementos existenciais que Arendt retém em seu pensamento, entendendo que tais questões funcionam tanto enquanto orientações teóricas como também enquanto método de reflexão para se pensar a política.

contingência, o segundo, por sua vez, incorpora todos os eventos em um encadeamento bem ordenado ou como desencadeamento do absoluto, ou o tendo como objetivo final necessário.

O fracasso na relação entre homens e mundo se dá ao perceber que cada homem é um ser *do* mundo, ele não se confunde com o mundo, seu ser não é dado de antemão, mas se constitui sempre a partir daquilo que o condiciona mundanamente. Há aqui um fracasso de querer reduzir o homem a um ente que possa ser plenamente dado, seja a partir de elementos que o constituam *a priori*, seja por um condicionamento absoluto *a posteriori*. O fracasso apresenta a ação em sua dimensão trágica, mas não absurda, como diria Adriano Correia (cf. CORREIA, 2018), isto é, a consideração de que a ação humana não possui nenhuma garantia de êxito em seus propósitos, não há segurança frente à imprevisibilidade, a contingência aqui é ineliminável⁷⁴. Uma concepção de liberdade que entenda isso só é possível caso não se oriente por uma perspectiva soberana (Cf. ARENDT, 2010a, p. 292), a qual, por sua vez, carrega consigo a tendência em substituir a ação política, pela fabricação, isto é, retirar de cena a pluralidade humana, constituidora do espaço público e da própria ação política, em nome de uma solução *mon-árquica* (*ibidem*, p. 275), sob a pretensão de que um indivíduo mais forte ou mais sábio possa solucionar os problemas decorrentes do convívio humano.

A tematização da liberdade como horizonte teórico da política atravessa todo o pensamento de Arendt, sobretudo em sentido político, na medida em que a autora não está preocupada em desenvolver um conceito de liberdade fora do espaço público e desvinculado da ação política. Como se dedica a expor em *A condição humana*, a ação – atividade política por excelência – possui algo que a condiciona: a pluralidade humana. Isto significa, em poucas palavras, que para que seja possível realizar uma ação política, há pelo menos um elemento que se faz imprescindível: uma pluralidade humana que funciona como condição de possibilidade. Circunscrever a pluralidade como elemento ineliminável é tratá-la, em certo sentido, como critério de orientação para o juízo político, isto é, faz-se necessário que à esfera pública se vincule axiomáticamente à pluralidade. Nesse sentido, a pluralidade é concebida como fato inescapável de todo juízo realizado por cada participante da pluralidade humana e da esfera pública. Seguindo este raciocínio,

⁷⁴ Arendt designa, por exemplo, três frustrações que a ação política carrega consigo: a imprevisibilidade, a irreversibilidade e o anonimato dos autores (Cf. ARENDT, 2010a, p. 274-275)

só é possível se conceber uma esfera pública habitada por uma pluralidade composta por indivíduos livres, compreendendo que as liberdades não funcionam de modo soberano, mas coexistem como condição de possibilidade para que haja também política. Por certo, desponta aqui a noção jasperiana de que a existência é uma forma da liberdade, ambas só existem sob um modelo plural e não soberano, o que implica, por meio de Jaspers, na noção de comunicabilidade, que, em Arendt, surge sob a forma mais ampla do discurso junto à ação política.

Julgo que estes elementos – liberdade e pluralidade, mais enfaticamente neste momento – despontam no pensamento de Arendt por diversas vias possíveis: 1) por sua existência ôntica enquanto judia, que em 1933 teve sua condição de cidadã alemã tolhida com a ascensão nazista ao poder, desvinculando-a formalmente de uma pluralidade humana e retirando-lhe sua liberdade política e a capacidade de ação em uma esfera pública; 2) intelectualmente, pois, através do diálogo com Jaspers, há a abertura de um pensamento que entende que “a filosofia tem de ser concreta e prática, sem esquecer a sua origem nem por um momento” (KOHKER; SANER, 1993, p. 58), e sua origem é que cada um é parte da Humanidade, não simplesmente enquanto gênero humano, mas no sentido de existir algo capaz de nos conciliar ao mesmo tempo que nos separa. Eis aí, mais uma vez, a distinção entre (re)conciliação e adequação.

Para Jaspers, a humanidade é uma realidade política tal como para Arendt a pluralidade é condição da política. Isto significa, em termos jasperianos, que não possível falar de uma *Existenz* isolada; a existência não se dá em isolamento justamente porque o ser do homem não é o Pensamento, como Arendt indica ser o caso em Heidegger (Cf. ARENDT, 2006b, p. 12). Ademais, a liberdade é compreendida em Jaspers como um índice existencial por meio da ideia de *Existenz possível*. Seguindo a trilha kantiana de não reduzir a liberdade ao critério da causalidade objetivista, Jaspers compreende a liberdade como uma vivência que não é um elemento prévio, simples potência, mas que só pode tornar-se realidade por meio do existir, em outras palavras, da *vita activa* (Cf. NUNES, 2018, p. 104).

Jaspers conduz Arendt a olhar para o mundo, porém, de modo distinto do modelo heideggeriano, trata-se, agora, não do sentido do ser, mas da “fragmentação do Ser” (ARENDT, 2008a, p. 215), modelo que se é possível estabelecer “[u]ma vez liberto o mundo concreto desse espectro do Ser e da ilusão de sermos capazes de conhecer esse

espectro”, paradigma que nos “liberta da necessidade de ter de explicar tudo monisticamente” (*ibidem*, p. 214-215). Não sendo possível a explicação metafísica, a existência humana transcende a barreira da necessidade e desponta como “ilha de liberdade” demarcada por “situações-limite em que o homem vivencia as limitações que determinam diretamente as condições de sua liberdade e lhe dão a base para suas ações” (*ibid.*, 215). É a percepção do fracasso e dos limites que confere a Arendt uma compreensão da existência humana não como um absoluto, mas enquanto constitutivamente plural e em relação indissociável com o mundo. A existência é liberdade condicionada por tudo aquilo com o qual entra em contato e, ainda na linha jasperiana, “existe apenas na comunicação e na consciência da existência dos outros”, “só pode se desenvolver na vida compartilhada dos seres humanos que habitam um mundo dado, comum a todos eles” (*ibid.*, p. 215). Comunicação, pluralidade, existência e liberdade estão intimamente relacionados e dão a tônica de toda a estrutura do pensamento arendtiano e a conduzem no exercício de pensar as principais atividades humanas – sejam as da *vita activa*, sejam as da vida do espírito – e aquilo que as condiciona, o que lhes confere limite, isto é, os principais elementos e eventos que condicionam a existência.

Deste modo, ainda que possamos pretender tratar a liberdade e a pluralidade como elementos axiomáticos para a política, certamente não é esse o tratamento teórico que Jaspers e Arendt lhes dão. Isto porque a atividade do pensamento é defendida por uma via não dogmática e, ambos leitores de Kant, precisam tratar do pensar como exercício que se efetua sem corrimãos, há que se negar o caráter absoluto de quaisquer doutrinas. Assim, o não dogmático se torna ineliminável, pois o método arendtiano não é uma estrutura rígida de adequação sobre a realidade, não se constitui no modelo axiomático-dedutivo, mas se desenvolve e se desfaz concomitantemente à teoria. Jaspers, assim, não é um corrimão, é um parceiro comunicativo que percorre o *caminho* com ela, assim como o fazem Heidegger, Kant, Kierkegaard e muitos outros. O pensamento não axiomático, portanto, reflete uma dimensão hermenêutica, a busca constante por sentido, a tentativa de se reconciliar com o mundo, sem negar seus paradoxos, contingências e tragédias, mas, também, sem afirmá-lo como absurdo.

3.2 A condição humana e a moldura existencial

Em abril de 1955, três anos antes da publicação de *A condição humana*, Arendt se perguntava em seu *Diário Filosófico*: “O que há na Condição Humana que torna a política possível e necessária? Ou: por que há alguém e não, antes, ninguém? (A dupla ameaça da nadaidade [*nothingness*] e da ninguém-dade [*nobody-ness*]). Ou: por que nós somos no plural e não no singular?” (ARENDR. 2006b, p. 507). A preocupação de Arendt de se perguntar pela pluralidade, que a conduz até o texto de 1958, não apenas não se esgotaria com suas reflexões acerca da *vita activa*, como se tornaria tema central também de *A vida do espírito* ao afirmar desde o início da obra seu elemento orientador: a pluralidade como lei da Terra, o homem como ser *do* mundo.

A referência a Heidegger desponta aos seus leitores, sobretudo àqueles que têm em mente seu *Introdução à metafísica*, quando o filósofo, por sua vez, atualiza o questionamento de Leibniz, “Por que há o Ser e não antes o nada?”, sob sua ótica: “Por que há o ente e não antes o nada” (HEIDEGGER, 2000, p. 1). Na medida em que o compromisso de Arendt não é com a metafísica, sua pergunta ganha outro aspecto, centralizando sua preocupação com a pluralidade humana. Arendt, portanto, faz também um duplo deslocamento: inicialmente, não se trata de uma pergunta pelo Ser – ou do ente enquanto ente –, mas pelos homens, pelo fato da pluralidade humana. Por que somos no plural? Seu esforço é para mostrar que nossa existência, na linha de Jaspers, só é possível sob este aspecto, não há existência possível no singular, somos sempre na medida em que somos constitutivos e constituintes da humanidade. A pluralidade, defendendo aqui, é um existencial de primeira instância no pensamento arendtiano, elemento que faz com que ela afirme, fazendo aqui seu segundo deslocamento de Heidegger, que o homem é um ser *do* mundo, e não meramente *no* mundo.

Nesse sentido, dedico-me a perscrutar a noção de *condição* presente em *A condição humana* a fim de pensar elementos metodológicos presentes no pensamento de Arendt a partir da abertura propiciada pela Filosofia da Existência. O que será possível verificar tem a ver com uma concepção de que não apenas se abandona metodologicamente a pergunta sobre a natureza humana, mas se ergue o questionamento acerca daquilo que cerca a existência humana, que a influencia e a condiciona, ao mesmo tempo que não elimina nela a espontaneidade. Elementos como o ser-com e o ser-em (que leva ao ser-em-o-mundo, o ser no mundo) heideggerianos são ressignificados, assim

como a humanidade e a comunicação jasperianas também o são. O tipo próprio de fenomenologia erigido nos bastidores do pensamento de Arendt ganha arestas existenciais e apontam para sua preocupação hermenêutica no que diz respeito à relação homens e mundo. Nesse sentido, investigo, mais propriamente, a concepção do que significa a *condição humana*, afirmando os homens como seres condicionáveis. A *condição*, isto é, a condicionalidade da existência humana, desponta como elemento existencial que dá suporte a outros existenciais, sejam as demais condições humanas – tais como as diretamente ditas por Arendt: “a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra” (ARENDR, 2010a, p. 13) – sejam outras atividades e elementos com os quais os homens se vinculam e que passam, por sua vez, a se constituírem também com condições para a existência humana.

3.2.1 Condicionalidade como um existencial

Neste tópico desenvolvo o argumento de que Arendt faz um deslocamento: no lugar da questão ontológica sobre a natureza humana, abandonada na medida em que se baseia em pressupostos metafísicos, erige-se a questão existencial sobre aquilo que condiciona a existência humana, sob *as condições* com as quais cada um de nós se relaciona e que, em certa medida, orienta o modo de ser dos homens. Antes, todavia, de discutir em que medida as *condições* podem ser compreendidas como existenciais, defendo que a própria noção de uma *condicionalidade* é pressuposta para o pensamento arendtiano, o que coloca a questão sobre se, e em que medida, seria possível afirmar que este é ainda um traço ontológico presente na tese de Arendt. Posiciono-me, neste aspecto, afirmando que se trata justamente do abandono da ontologia e de todo pressuposto metafísico e, junto a ele, de uma antropologia filosófica⁷⁵ que designe quaisquer aspectos essenciais constituintes do homem. Cabe, então, perceber que a noção de condicionalidade é melhor compreendida como um existencial primário de raiz fenomenológica, na medida em que abre espaço para ambas as intencionalidades: aquela que diz respeito à abertura dos homens ao mundo, a intencionalidade da pluralidade, e aquela que entende o mundo como objetividade que se mostra à pluralidade humana, a intencionalidade das aparências.

⁷⁵ Aproximo-me, então, sob este aspecto, mais de Marc Le Ny, ao criticar uma antropologia em Arendt, do que de Marieke Boren, que tenta circunscrever uma dimensão antropológica na fenomenologia arendtiana.

A noção de que a existência humana não deve mais ser pensada por meio da noção de natureza, mas, sim, pela categoria da condição, é abordada por Arendt com enfoque político, demarcação que a conduz à discussão, em *A condição humana*, sobre as atividades que compõe o que se denomina de *vita activa*: o trabalho, a obra e a ação. Todavia, para além de seu tópico central, a obra ergue em comunhão com a teoria política um tipo próprio de fenomenologia política constituída de elementos existenciais. Como discutido no capítulo anterior, *A condição humana*, na medida em que é uma obra de teoria política, tem como foco a discussão sobre o que Arendt designa por decadência do espaço público, questão que em seu bojo traz a necessidade de se pensar a política fora do esquema conceitual tradicional de Platão a Marx. No entanto, sob uma outra perspectiva, é possível que compreendamos *A condição humana* sob o viés existencial que subjaz ao pensamento de Arendt. Uma das chaves de leitura não é senão o termo que dá o título final do livro e coloca em questão o conceito de condição no lugar do de natureza.

Dizer que os seres humanos são seres condicionáveis não significa, de antemão, inserir a humanidade em um processo regido pela causalidade capaz de explicar todas as atividades humanas, ou designando o homem como um produto fabricável, ou reduzindo-o apenas à sua dimensão biológica regida unicamente pela necessidade. Por outro lado, negar uma natureza não significa tornar o homem um novo Deus capaz de se criar de modo pleno, um *homo faber* de si mesmo, um produtor capaz de orientar-se plenamente em um mundo todo regido pela natureza e, ele próprio, por sua vez, externo e indiferente a quaisquer elementos limítrofes para sua existência. Para Arendt, a questão se situa de outra maneira. Ao retirar do homem o elemento de natureza, isso não significa, é claro, ou que se negue nele sua dimensão biológica, ou que a despeito de sua capacidade de ultrapassar uma atitude meramente natural ele deixe de ser um animal. O que se coloca em jogo é uma nova perspectiva de compreender como os homens se relacionam com o mundo e com os demais homens. Rejeitar a natureza humana talvez possa melhor ser compreendida da seguinte forma: não é que Arendt diga peremptoriamente que não haja uma natureza ou essência humana, mas, pelo menos, caso haja, ela não nos determina em absoluto. O que Arendt nega é que possamos a identificar, pois não temos nenhuma condição de afirmar *quem e o que* nós somos.

Para Arendt, o problema em torno da pergunta pela natureza humana pode ser expresso pela palavra utilizada no questionamento (uma *question word* orientadora): ao se pergunta pelo *que* do homem, busca-se circunscrever que o homem é definível no mesmo aspecto pelo qual as coisas também o são. Porém, segundo Arendt, é “altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito” (ARENDR, 2010a, p. 12). Esta impossibilidade se dá sobretudo pelo local de onde cada de um de nós pode observar a realidade, para que fosse possível uma resposta sobre a natureza do homem, seria necessário que ele se visse de uma perspectiva que está fora dele mesmo, seria preciso que ele pudesse se olhar como ele olha uma coisa. Todavia, nem as coisas, nem o mundo e nem ele próprio podem ser vistos em absoluto. Na medida em que o olhar intencional é sempre perfilado, sempre será um perfil que se pode observar, e mesmo que busque ocupar mais de um ângulo de observação, isso só é possível pelo abandono do anterior.

Mais que uma afirmação sobre o que constitui o homem, Arendt julga que a resposta à pergunta “o que é o homem?” não pode ser dada sem que recorramos a uma atitude divinatória. Seria preciso que ou fôssemos capazes de “pular sobre nossas sombras”, de modo que “se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhece-la e defini-la” (ARENDR, 2010a, p. 12). É nessa esteira que digo tratar-se mais de uma escolha metodológica de posicionamento da questão sobre a humanidade, a partir de um ponto de vista existencial-fenomenológico, do que assumir aquele tradicionalmente guiado por uma estrutura metafísica extrínseca à existência humana.

O ponto de partida para a compreensão de Arendt está ligado aos fenômenos, às aparências. Nesse sentido, Arendt modifica o centro do questionamento sobre a existência humana: no lugar da tradicional posição metafísica acerca de uma natureza humana e de uma explicação proveniente a partir da vida contemplativa, Arendt pensa ser outro o *topos* de investigação. Isso se dá sobretudo pelo seu interesse em discutir aquilo que constitui a política a partir de elementos intrínsecos a ela, não se submetendo a explicações a partir de critérios extrínsecos ao mundo, sem recair na hierarquia metafísica que explica a realidade como orientada por elementos não-mundanos e leis metafísicas. Dizer que Arendt desloca o ponto de partida para a existência é demarcar um critério metodológico da autora, mas que não se dá como um instrumento extrínseco à própria existência, pelo

contrário, é apenas se posicionando neste *topos* de pensamento, uma aparência entre aparências, que o pensador pode se colocar metodologicamente dentro do mundo, sem pretender alcançar um ponto de vista arquimediano, ou mesmo indicar que haja algum instrumento que funcione arquimedaneamente.

Eleger o *topos* da aparência como ponto ineliminável significa colocar também a pluralidade como elemento constituinte da realidade, não só como condição da política, mas também como lei da Terra. É com isso em mente que podemos entender mais uma vez a rejeição de uma natureza humana, pois “se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja *natureza* ou *essência* fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa” (ARENDDT, 2010a, p. 9. Grifos meus), então não se poderia falar de pluralidade humana e, conseqüentemente, de ação política. As condições humanas, como discuto do tópico seguinte, desempenham o papel teórico do pensamento de Arendt que dá conteúdo à existência, na medida em que, de antemão, ela não é plenamente determinada. É para evitar a possibilidade de uma má-compreensão do que seja a condição humana que Arendt diz:

[A] condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana. (ARENDDT, 2010a, p. 11)

Ao colocar, então, a pluralidade como condição ineliminável para se pensar a existência humana, não se está postulando como elemento essencial do ser humano, pois não se trata de uma característica que defina o homem inexoravelmente. Ademais, a perda do aspecto plural da existência – tal como efetuado pelo totalitarismo ao proporcionar o desemprego do homem de massas – é sempre uma possibilidade latente, e, portanto, é *eliminável* enquanto destruição da existência humana, enquanto redução dos homens a seu aspecto puramente biológico. Com isso quero ressaltar que enquanto condição para a *Existenz*, tal como em Jaspers, a pluralidade é ineliminável, mas por não dizer respeito a uma estrutura intrínseca da natureza, a pluralidade pode ser eliminada, mas ao preço de se eliminar também a existência e reduzir o ser humano à sua dimensão de animal laborans (Cf. sobre o que significa o *animal laborans* CORREIA, 2014, pp. 71-106).

Cabe, então, para Arendt, explicitar que a própria noção de “condição humana compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem” (ARENDR, 2010a, p. 10). A categoria *condição humana*, compreendida como um existencial e como elemento metodológico que guia a compreensão de Arendt, evoca a dupla intencionalidade que marca a relação homens – mundo. Em termos lógicos, pode-se dizer que há uma biimplicação coordenada pela condicionalidade, nas palavras de Arendt,

A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto ou seu caráter-de-coisa – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana. (ARENDR, 2010a, p. 11)

Ora, para Arendt a condicionalidade da existência humana se dá não apenas mediante as condições com as quais os homens se encontram na medida em que trabalham, fabricam e agem politicamente. Para Arendt, a existência não se resume apenas às “condições sob as quais a vida foi dada ao homem”, mas também ao fato de que “tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” e que “as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam (...) os seus produtores humanos” (*ibidem*, p. 10). Em última instância, os homens são condicionados através dos condicionantes básicos vinculados às atividades fundamentais da *vita activa*, mas, além disso, em seu cotidiano, ao entrar em contato com objetos que se configuram como constituintes de seu mundo e ao se tornar também produtor de objetos, os homens, em contrapartida, são condicionados. O “impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante” (*ibidem*, p. 11), de modo que a condicionalidade humana é o único elemento “essencial” que se pode atribuir aos seres humanos.

No entanto, afirmar a condicionalidade sob tais termos não pode significar um retorno a um ponto de vista da natureza humana. Concordo com a formulação de Rodrigo Alves Neto ao dizer que a “essência é o que a coisa é em si e por si, sem se referir à outra coisa” (ALVES NETO, p. 59), de modo que a existência humana é sempre uma abertura para o mundo. Deste modo, diz Arendt, “a única afirmativa que poderíamos fazer quanto à sua [dos homens] ‘natureza’ é que são ainda seres condicionados” (ARENDR, 2010a, p. 12). Isto é, caso ainda se queira falar em uma natureza humana, só se pode concebê-la, seguindo o pensamento arendtiano, sob a compreensão de que essa “suposta ‘essência humana’ é vazia, pois o que caracteriza o homem enquanto homem é ser ele um contínuo

movimento em direção ao mundo que se torna para ele condição de sua própria existência”. Como ilumina Rodrigo Alves Neto, o homem é “um ser que não está encerrado em si mesmo, mas sempre na abertura de um encontro com o mundo” (ALVES NETO, 2009, p. 58).

Sob tais considerações, é possível também dizer que a Filosofia da *Existenz* conduz o pensamento de Arendt, condiciona-o metodológica e teoricamente, seja no que diz respeito à preocupação sempre latente com a existência humana, seja por não aceitar mais os modelos tradicionais com os quais se a concebia. Não reduzir a existência nem à qualidade quidditativa das coisas, nem a transformar em uma espécie de nova divindade; não a subsumir junto um determinismo causalista-objetivista, nem a designar como subjetividade capaz de se autodeterminar em absoluto. Trata-se de conceber a relação homens e mundo como uma estrutura não-dada e dada ao mesmo tempo, de que embora os homens sejam condicionados por tudo aquilo com que entram em contato, ainda assim não perdem em definitivo sua espontaneidade, a capacidade de serem seres natais. Assim, mesmo sendo seres *do* mundo, seres pertencentes a um mundo e condicionados por ele, isso não significa que também não haja um estranhamento entre homens e mundo, nem significa que o homem tenha sempre seu pertencimento garantido em um mundo público: ele sempre pode se tornar um pária.⁷⁶

A condicionalidade da existência humana, portanto, tanto traz em seu cerne a noção de intencionalidade das aparências – seu elemento fenomenológico –, quanto está imbuída pela quebra da adequação entre Ser e pensar, pela ideia do fracasso, do horizonte inconstitutivo da existência humana, do caráter ineliminável da contingência. Arendt carrega consigo todas estas questões a partir de seu confronto e herança da *Existenzphilosophie*. Nas formulações de sua fenomenologia da *vita activa*, a pensadora judia mantém enquanto teia conceitual elementos existências que orientam metodologicamente a construção de sua teoria política. É com isto em mente que, no tópico à frente, discuto algumas questões acerca das condições humanas à luz da noção

⁷⁶ É por isso que o tema da compreensão surge em Arendt de modo forte: pois, considerando o aspecto biográfico, fala-se aqui de uma autora que já tivera um lugar no mundo, tornara-se pária para, então, voltar a ter um novo lugar no mundo, que, todavia, sempre se manteve em alguma medida estranho a ela. Nesta sua situação, a compreensão era o único modo que ela encontrava para tentar mais uma vez sentir-se em casa no mundo, achar nele uma morada, reconciliar-se com um mundo que se viu despedaçado depois dos eventos totalitários.

de condicionalidade a fim de propiciar uma abertura ao tema da compreensão como método e conteúdo do pensamento arendtiano a ser desenvolvido no terceiro capítulo.

3.2.2 As condições como existenciais

Em *A condição humana*, ao explicitar a condicionalidade que marca a existência humana, uma essência vazia que se constitui na medida também em que é constituída, Arendt elege seis condições básicas que circunscrevem os homens: 1) a Terra, 2) a natalidade, 3) a mortalidade, 4) a vida, 5) a mundanidade e 6) a pluralidade (cf. ARENDT, 2010a, p. 13). Destas seis, três (4, 5 e 6) são os condicionantes diretos das atividades constitutivas da *vita activa* (respectivamente, trabalho, obra e ação). As outras três (1, 2 e 3) adquirem um aspecto mais geral de condicionantes da existência humana.

Quanto às três condições mais gerais, a natalidade, como veremos, relaciona-se com as três atividades citadas e é apontada como categoria central do pensamento político (cf. *ibidem*, p. 10). A mortalidade, ainda que também se relacione com as três atividades, guarda maior relação com o pensamento metafísico, de modo que ela condiciona a existência humana ao limitá-la temporalmente. No entanto, a mortalidade também impacta o pensamento político de Arendt: a ação política surge como superação da mortalidade por meio da lembrança dos grandes feitos e das grandes palavras. A Terra, por sua vez, é dita ser a “própria quintessência da condição humana” (*ibidem*, p. 4). Pode-se identificar, com este posicionamento, que a Terra é o mais básico dos condicionantes, por isso, talvez possamos dizer, a mais “fundamental”, compreendendo o fundamento não como elemento sistêmico, mas como suporte, aquilo que está no *fundo*, que suporta, mas não estrutura em absoluto, a vida e morte dos indivíduos e das espécies, a realidade fenomênica, as atividades básicas da *vita activa*, em suma, tudo o que *é*, tudo que *aparece*.

Ao afirmar que a Terra é a quintessência da condição humana, Arendt quer demarcar o fato singular de que somos seres provenientes de um espaço e tempo específicos, de que fomos gestados em um ambiente único, de que nossa existência só é possível mediante o fato de a Terra prover a possibilidade da vida e de sua manutenção. A condição mais fundamental de nossa existência está relacionada a uma combinação impar dos elementos químicos, físicos e biológicos nos quais nós viemos a ser. Justamente

por isto é que a “mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta” (ARENDT, 2010a, p. 11). A vida humana tem sua estrutura biológica, por exemplo, adaptada à Terra desde os nutrientes especificamente necessários à manutenção da vida, às substâncias capazes de adoecer um corpo; vai da necessidade de descanso adaptável à configuração temporal dos dias, até os limites que o homem é incapaz de superar mesmo com auxílio da tecnologia, como a falta de ingestão de água. Muitos destes elementos estão vinculados não só à vida humana, mas, são, em certos casos, comuns a diversos organismos vivos, embora nem todas as capacidades e limites digam respeito a todas as espécies.

É nesta esteira de pensamento que podemos compreender uma das dimensões pela qual se afirma que homens são seres do mundo, isto é, enquanto seres da Terra, condicionados por ela, mas não absolutamente determinados. Penso que, assim, ilumina-se a atribuição de *quintessência da condição humana* à Terra, ou, como disse acima, de ela ser dentre as condições a mais fundamental: é a que está na base, mas, todavia, na medida em que é uma condição, não uma natureza ou uma essência, mantém-se, em alguma medida, alienável. Esta alienação, porém, só seria possível sob o preço de que o “trabalho, a obra, a ação e, na verdade, mesmo o pensamento, como o conhecemos, deixariam de ter sentido” (*ibidem*, p. 11), isto porque estas atividades, desenvolvidas sempre em alguma relação Terra, perderiam algum elemento condicionante.

Compreender que a Terra é o sustentáculo da vida tal como a conhecemos coloca em questão também a natalidade e a mortalidade como condições, pois são elas que demarcam os extremos no qual a vida ocorre, são os fatos primeiro e último da existência humana, do momento de irrupção original e da finitude constitutiva da espécie humana. Arendt faz uso de seu método de retorno às experiências originárias para pensar a mortalidade como um existencial, isto é, vai em direção à autocompreensão que os gregos tinham de si e de como os homens são seres mortais em uma realidade constituída por deuses imortais e por uma natureza imortal, ciclo constante que sempre se renova. A imortalidade é concebida como “continuidade no tempo, vida sem morte nesta Terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo” (ARENDT, 2010a, p. 21). A mortalidade, pela compreensão grega, diz-nos Arendt, designa algo próprio dos homens, o único ser mortal frente a todo um universo imortal. Essa mortalidade tem duas faces: ao mesmo tempo que entende o homem

inserido em uma lógica de nascimento e morte compartilhada com os demais homens, identifica este intervalo como local em que se desenrola uma existência única, isto é, a “mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica” (*ibidem*, p. 22). Arendt entende que essa perspectiva frente a mortalidade está ligada à busca dos homens por também se tornarem imortais, não certamente como os deuses (embora deles assim se aproximem) ou como a natureza⁷⁷, mas, através de grandes feitos e palavras, realizar o que Aquiles fez ao renegar a longa e feliz vida ao lado de esposa e filhos, mas com o nome a ser esquecido poucas gerações depois da sua, para se dedicar a atingir a imortalidade e ter seu nome lembrado por mais de mil anos.

O fato da mortalidade, embora realocado por Arendt a uma categoria da metafísica (cf. *ibidem*, p. 10) – tendo em vista a filosofia como preparação para morte iniciada por Platão⁷⁸ e a crítica ao ser-para-a-morte de Heidegger –, parece-me que pode ser resgatado para uma compreensão da política pensada existencialmente a partir da condição humana, isto é, não determinada pela metafísica. Esse resgate é possível ao pensarmos que a mortalidade é um condicionante da existência humana, é um existencial na medida em que é uma possibilidade sempre latente, limite da aparição dos homens no mundo frente àqueles que compartilham com ele um espaço comum. Esta questão pode ser pensada, por exemplo, quando Arendt retorna às experiências da língua romana que “empregava como sinônimas as expressões ‘viver’ e ‘estar entre os homens’ (*inter homines esse*), ou ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’ (*inter homines esse desinere*)” (ARENDR, 2010a, p. 9). De modo similar, em *A vida do espírito*, ao falar sobre o que significa “estar vivo”, Arendt diz que “o aparecer e o desaparecer – uma vez que um segue o outro – são os eventos primordiais que, como tais, demarcam o tempo, o intervalo temporal entre o nascimento e a morte” (*idem*, 2010b, p. 37). A morte, assim, aparece sob duas perspectivas: a) “deixar de estar entre os homens” e b) desaparecer. Ambas as concepções,

⁷⁷ Segundo Arendt, nesta autocompreensão grega, “A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (...), que constantemente provam ser os melhores (...) e que ‘preferem a fama imortal às coisas mortais’, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais” (ARENDR, 2010a, p. 23).

⁷⁸ Nesse sentido, Arendt diferencia a experiência do eterno da experiência do imortal, compreendendo aquela como “verdadeiro centro do pensamento estritamente metafísico”, de modo que em Platão “a preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistas como inerentemente contraditórias e em conflito com a luta pela imortalidade, que é o modo de vida do cidadão, o *bios politikos*” (ARENDR, 2010a, pp. 23-24)

todavia, não são questões efetivamente distintas, mas dois perfis sob os quais Arendt encara o evento da morte, perfis que revelam o mesmo objeto sob uma outra ótica.

Existir é ao mesmo tempo estar entre os homens e aparecer aos outros homens. Nesta formulação surge a presença da filosofia da *Existenz* jasperiana no pensamento de Arendt. Não há *Existenz* isolada, mas sempre se existe enquanto membro de uma comunidade, da humanidade, ou seja, em termos arendtianos, só se existe enquanto membro da pluralidade humana. A morte demarca justamente que o tempo de aparição é finito, e embora não seja a condição central do pensamento político, ela, em certo aspecto, condiciona os homens na medida em que só são mortais os homens que não reduzem seu ser à mera animalidade, à figura do *animal laborans*, isto é, aqueles que podem almejar a imortalidade.

Explico-me: visualizemos a distinção entre duas dimensões da existência humana: 1) uma em sentido vulgar, em que o homem – enquanto membro da espécie humana – é compreendido apenas em sua dimensão biológica e fática, e 2) outra em sentido existencial, em os homens existem apenas enquanto partícipes de uma pluralidade humana que resguarda o espaço para a individualidade ao mesmo tempo que os mantém vinculados a um mundo comum. Embora seu pensamento seja marcado por diversas distinções teóricas, Arendt não demarca o que parece ser flutuante em seu pensamento: o que é a existência. Em certos momentos, Arendt faz uso da existência em um sentido mais vulgar, ao passo que em outras situações a existência adquire um aspecto mais específico, conferida de um caráter de distinção entre os homens e os demais entes, o que levaria à existência política.

Creio que Jaspers ilumine essa questão ao distinguir *Dasein* – a existência factual e empírica, as coisas do mundo, que os homens também o são – de *Existenz*, a existência possível, uma inobjetividade que é esclarecida pelo pensamento e na vivência no mundo junto aos outros homens, sendo a comunicabilidade o critério da racionalidade filosófica e das relações existenciais (Cf. NUNES, 2018, p. 39, 45, 54, 74; Cf. HINCHMAN, 2006b, p. 62). Caso se siga a distinção às últimas consequências, *Dasein*, a existência 1 dita acima, não *existe*, apenas *é* como as coisas também o são. Todavia, creio que devemos nos lembrar do que pontua André Duarte (2013) ao dizer que as distinções arendtianas não são rígidas, mas que, na verdade, elas se relacionam em diferentes graus, de modo que, como coloca os Hinchman, “ninguém pode ser *Existenz* todo o momento” (2006b,

p. 61), não se é apenas um ou outro, mas trata-se de dimensões que se alternam em nossa vida cotidiana.⁷⁹

Sobre isso, Arendt ainda menciona que, na compreensão grega, “Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada (...) não era inteiramente humano” (2010a, p. 46). Enfatizo aqui a ideia de *unicamente*, pois não me parece que Arendt receba o pensamento grego indiscriminadamente, mas o adeque à moldura existencial, como indicam os Hinchman (cf. HINCHMAN, 2006b, p. 58-59, 78-81). O modo como os gregos se autocompreendiam é pensado mediante o método que Arendt recebe da *Existenzphilosophie*, desenhando uma imagem a partir de conceitos fenomenológico-existenciais. O *humano*, que Arendt pontua acima, é o cidadão grego que tem tanto uma vida privada quanto participa da vida pública. Aqueles que viviam apenas para assegurar sua mera existência fática – o *Dasein* jasperiano – não existiam, pois não estavam entre os homens, não apareciam, não eram *Existenz*, não eram, portanto, livres; ou, pensando pela outra via, por não serem livres, não existiam.

Assim, a mortalidade se apresenta também como condição da política, não de modo direto, mas como um existencial a ser transcendido sob a forma da imortalidade, pois, diz Arendt, “Sem essa transcendência em uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum nem domínio público são possíveis” (ARENDDT, 2010a, p. 67). Apenas assumindo a possibilidade de algo que sobreviva à morte, que transcenda o ciclo biológico e adquira, em algum aspecto, um elemento de permanência, é que se pode falar de política. A mortalidade, pode-se então formular, é uma condição negativa da política, pois é a busca da imortalidade que a torna possível. Este domínio público que sobrevive à morte, por sua vez, só existe quando se fala da pluralidade humana, da *Existenz* e não apenas de *Dasein* (para usar novamente os termos de Jaspers), pois “jamais existiu um domínio público entre os membros de uma família” (*ibidem*, p. 62), sendo sempre premente a participação em um mundo comum compartilhado por uma real pluralidade.

⁷⁹ Um exemplo disso é Arendt também afirmar, ao falar sobre o espaço público, que ninguém suportaria uma vida toda passada em público, para além do fato de que “Uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se, como se diz, superficial” (ARENDDT, 2010a, p. 87), junto à publicidade de nossa existência, há que se ter um espaço para se resguardar da luz do público.

A existência, porém, mais que definida em função da morte, constitui-se e é condicionada de maneira ainda mais potente pela natalidade⁸⁰. Mais uma vez, trata-se de pelo menos duas dimensões do que essa categoria significa e de como pode-se concebê-la como um existencial: 1) a natalidade condiciona a vida humana em sentido fático, enquanto início biológico no qual chegamos na Terra, e 2) a capacidade que os homens têm de iniciar algo novo, trazer uma novidade ao mundo constituído pelos homens, não mais circunscrito apenas em sentido natural, isto é, a natalidade como espontaneidade criativa capaz de tornar os homens imortais através da palavra e da ação. É com essas duas dimensões em mente, que Arendt diz que “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-nascido possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, agir” (ARENDR, 2010a, p. 10). O nascimento efetivo é sempre uma possibilidade de ação que surge no mundo humano, e a ação efetiva “é como um segundo nascimento” (*ibidem*, p. 221).

Acima ressaltai, com base em *A vida do espírito* e *A condição humana*, que a morte é vista como “desaparecer” e “deixar de estar entre os homens”, respectivamente. A mortalidade designa esse evento que tira os homens da esfera de aparição, esta que, por sua vez, só pode ser definida também como uma esfera de pluralidade. No mesmo movimento de compreensão da mortalidade enquanto condição que limita o tempo em que aparecemos e estamos entre os homens, a natalidade designa justamente o movimento que leva à aparição efetiva. É o fato da natalidade que põe em jogo a existência como aparição a uma pluralidade humana, movimento que sai de um ente isolado e que surge a outros na mesma medida em que os outros se lhe apresentam. Se a mortalidade é o evento que nos impõe um fim, condiciona nossa existência como finita no tempo e espaço, é só por meio da natalidade que a irrupção para existir pode se efetivar de fato. O impulso para criar o espaço de lembrança capaz de imortalizar os homens pode até ser posto pela nossa condição mortal, mas o movimento efetivo só pode ser descrito como ação, como a capacidade de iniciar algo novo, a realização de feitos que mereçam ser lembrados. A imortalidade só é possível pela natalidade.

⁸⁰ O conceito de natalidade certamente demandaria um espaço maior para que eu descrevesse toda sua complexidade no pensamento arendtiano. Quero, aqui, apenas situá-lo em sua dimensão existencial de condição humana.

Entender que a natalidade constitui um existencial é um dos modos de situar a *Existenz* como não reduzível apenas a si mesmo. Na diferenciação entre *Dasein* e *Existenz*, tal como feita por Jaspers e deslocada aqui para Arendt, a natalidade implica tanto o nascimento em sentido convencional – nesse sentido, próprio da vida fática de *Dasein* – quanto a abertura da *Existenz* aos membros de uma esfera de aparição, de modo que ao “agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano” (ARENDR, 2010a, p. 224). Ora, a natalidade aqui diz respeito à capacidade de agir, à espontaneidade que condiciona nosso modo de ser como uma possibilidade, uma *Existenz* possível (como diria Jaspers), de modo que afirmar o homem como uma possibilidade sempre latente, “significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável”, e, nesse modo de encarar a realidade, “o novo sempre aparece na forma de um milagre” (*ibidem*, p. 222). A natalidade, assim, condiciona a existência humana pelo menos de dois modos: em sentido biológico coloca em questão o recém-nascido, que traz consigo sempre a possibilidade do novo; em sentido existencial diz respeito ao recém-chegado em uma esfera plural que apresenta *quem* ele é por meio de seus atos e falas.

Ao observar a construção do argumento de Arendt, é interessante frisar que esse aparecimento – via ação e discurso –, todavia, é compreendido em um espectro ainda mais amplo de existenciais. Isso porque, segundo a autora, embora ação e discurso sempre se acompanhem mutuamente, a ação diz respeito mais propriamente “ao fato do nascimento”, “a efetivação da condição humana da natalidade”, ao passo que “o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais” (*ibidem*, p. 223). Ora, embora Arendt evoque a relação ação-natalidade e discurso-pluralidade, não se pode, com isso, esquecer da própria relação também entre ação-discurso e natalidade-pluralidade.

Ação e discurso sempre se acompanham na revelação de *quem* alguém é, e “desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como (...) o seu sujeito”, de modo que a “ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras” (*ibidem*, 223). É nesse sentido que dois pontos se destacam: 1) ao dizer que a ação só pode existir enquanto for acompanhada do discurso, sob pena de deixar de ser

ação, o discurso também se torna condição para ação; e 2) o peso da pluralidade como condição da ação se torna ainda mais efetivo pelo vínculo direto entre pluralidade e discurso. Dizer que discurso e pluralidade são condições da ação significa justamente ressaltar que o ator só existe também enquanto “pronunciador de palavras”, e esse ato – o discurso –, por sua vez, só pode vir a ser frente a uma pluralidade humana que ouça as palavras pronunciadas. Não há ação sem discurso, não há discurso sem pluralidade, não há ação sem pluralidade.

Não se trata apenas de lógica silogística – embora sua utilização aí não seja errada –, mas sim de perceber a correlação entre os existenciais, dos condicionantes da existência humana e da política. A natalidade não é descrita como *a* condição da ação – quem ganha este *status* “maior” é justamente a pluralidade –, mas, defendo aqui, ela também o é. Dizer que a ação *efetiva* a natalidade é dizer também que a ação só se realiza enquanto natalidade, irrupção no mundo humano – não mais apenas em sentido biológico, mas, sobretudo, existencial – portadora de uma novidade. Enquanto uma das condições mais gerais da vida humana e *a* categoria central do pensamento político, a natalidade também surge como condição da ação, pois é por meio dos meus atos que eu passo a existir para os outros, que transcendo a mim mesmo enquanto *Dasein*, que eu *nasço* para o mundo humano. A natalidade condiciona a existência humana como uma *Existenz* possível; é o fato de sermos *natais*, capazes de iniciar algo novo, que nos torna capazes de agir. Porque natais, os homens podem transcender sua condição meramente animal, podem ser mais que uma existência fática reduzível a um *que* e, assim, revelar *quem* são aos demais.

A natalidade, em certo sentido, parece se aproximar da concepção do tópico anterior, da noção de condição enquanto condicionalidade humana, mas evocando, por sua vez, mais o elemento de autorrevelação do que o da intencionalidade das aparências, embora este último não esteja ausente. A capacidade de iniciar se dá porque cada homem não é um ser atômico, não é reduzível a uma essência. A capacidade de se autorrevelar só faz sentido enquanto um mostrar-se aos outros, pois há uma pluralidade que me impele a me mostrar, embora o ator não tenha controle pleno sobre *quem* ele revela ser. Quem um indivíduo *é* só faz sentido caso não se o trate de modo atômico, mas como pertencente a uma pluralidade que se põe frente a ele. Do mesmo modo, quem ele *é* depende de sua ação e discurso realizados perante essa mesma pluralidade.

O que quero ressaltar a partir desses elementos é menos a especificidade de cada um desses condicionantes e mais o modo pelo qual podemos chamar as condições de existenciais. Metodologicamente, Arendt desloca seu pensamento a partir de elementos provenientes da filosofia da existência. A centralidade que o discurso recebe aqui, em sua íntima conexão com a ação, a ponto de ser possível dizer que ele também surge como uma de suas condições, tem raízes jasperianas e heideggerianas. Heidegger se destaca quanto à importância da linguagem para pensar a existência humana; Jaspers, no que se refere ao fato de que a linguagem adquire um sentido comunicativo e nos coloca frente a outra *Existenz*.

Todavia, Arendt não se reduz a seus mestres. O discurso tem um caráter existencial que não se esgota em tais questões, mas é visto em sua eminente importância política, um suporte que confere à ação seu caráter político, pois nos impõe a agir sempre com outras pessoas. Agir é agir-com. Não apenas somos com outras pessoas, como na estrutura existencial do *ser-com* heideggeriano. Nós também só aparecemos para outros, a aparência pressupõe a pluralidade. Seguindo o mesmo argumento, nossa ação só existe sob a forma do *com*, só é possível no estar junto dos homens. Retirar essa característica da ação é condicioná-la ao agir “pró” ou “contra” os outros, o que significa, em termos arendtianos, a indicar um ator solitário que se situa “fora do intercuro humano” (ARENDR, 2010a, p. 225). Quando isso ocorre, pensa Arendt, “o discurso transforma-se, de fato, em ‘mera conversa’, apenas mais um meio de alcançar um fim” (*ibidem*, p. 225). Se para Heidegger a vida pública do “ser-um-entre-outros” ofusca *dasein* de seu ser autêntico e de ser-si-mesmo, de modo que neste caso o discurso se transforma em “falatório” do “a-gente” [*Das Man*, também traduzido como “O Eles”] (cf. HEIDEGGER, 2012, pp. 363-373; 471-479), para Arendt o falatório, chamado por ela de “mera conversa”, só existe como modificação do discurso que não se dá em uma esfera em que os homens são iguais sem perder suas individualidades. Em outros termos, o discurso entre os homens só se transforma em mera conversa/falatório, para Arendt, nos casos em que o indivíduo falante se coloca em situações em que os outros não são tratados como iguais ou seus pares, quando, ao contrário, se configura sob lógica do meio-fim, “quer iludindo o inimigo, quer ofuscando a todos com propaganda. Nesse caso, as palavras nada revelam” (ARENDR, 2010a, p. 225).

Penso que subjaz no pensamento de Arendt uma perspectiva que situa o modo de ser do homem a partir de como ele fala e age no mundo junto aos demais indivíduos que coabitam com ele esse espaço comum. Além da Terra, como quintessência da condição humana, há um local próprio de aparição criado pelos homens: o mundo. Como já discuti no capítulo anterior⁸¹, o mundo evoca sempre o aspecto da pluralidade e da aparência por meio de uma configuração do mundo como um *comum* entre os homens. O que resgato aqui desta discussão, diz respeito ao fato de o mundo poder ser encarado sob a perspectiva também de ser uma condição.

Como ressaltei no tópico anterior, a condicionalidade dos homens proporciona que eles se deixem condicionar por aquilo fabricado por eles. O mundo pode ser visto aqui sob dois aspectos: seja enquanto produto da obra, o mundo como artifício, o “espaço-entre físico e mundano”, seja enquanto teia de relações humanas, espaço-entre “constituído de atos e palavras”, não tangível (Cf. ARENDT, 2010a, pp. 228-229). O primeiro tem a função de estabilizar a vida humana (*ibidem*, p. 170), garantir um espaço de segurança capaz de abriga-la e funciona pela lógica da utilidade (*ibidem*, pp. 192-193). O segundo, por outro lado, é intangível e existe sempre que os homens se unem sob a forma do agir-com. A fragilidade do segundo impõe a existência do primeiro como garantia para sobreviver ao esquecimento. É nesse sentido que a moldura existencial arendtiana tenta compreender o surgimento da *pólis* grega. Nesse seu movimento fenomenológico de ida às experiências gregas de fundação da cidade-Estado, Arendt encontra duas funções básicas da *pólis*: 1) tornar frequente o extraordinário e 2) remediar a futilidade da ação e do discurso. Essa dupla função, segundo Arendt, provém do fato de sua fundação “ter nascido e permanecido enraizada na experiência e no julgamento grego pré-*pólis* daquilo que faz o viver junto dos homens (*syzen*) valer a pena – ou seja, ‘o compartilhamento de palavras e atos’⁸²” (*ibidem*, p. 246).

O mundo comum, por sua vez, passa a se tornar condição para a ação e para o discurso, condição, assim, também para a *Existenz*. Isso pode ser aferido do fato de que, no pensamento de Arendt, a ação e o discurso são orientados por um impulso de autoapresentação de *quem* cada um de nós é frente aos outros. No entanto, o homem não existe em uma situação anterior à existência da pluralidade, o homem só existe enquanto

⁸¹ Sobretudo no tópico 2.3.1 O *público* enquanto aparência e mundo comum: a pluralidade.

⁸² Arendt está aqui citando a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles: 1126b12.

partícipe da humanidade. Só nos tornamos o que somos por meio de todo um conjunto de coisas mundanas com as quais entramos em contato. Um espaço-entre físico e mundano se apresenta desde sempre a nós e a ele sempre respondemos de um modo ou de outro. Mas, para além da mundanidade do mundo, também se ergue como condição para a *Existenz* esse outro espaço-entre intangível. Esse mundo comum, essa teia de relações humanas existe em um processo de bi-implicação com a ação e o discurso. Todos estes elementos precisam, por sua vez, da mundanidade como garantia, nas palavras de Arendt: “É como se os muros da *pólis* e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, que, entretanto, sem essa proteção estabilizadora, não perduraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso” (ARENDR, 2010a, p. 247).

O que importa aqui é repararmos que Arendt entende que o espaço-entre intangível é preexistente ao tangível, mas que o primeiro depende do segundo para perdurar, de modo que ele passa a anteceder os próximos momentos de revelação via ação e discurso. Deste modo, penso que podemos interpretar essa perspectiva de Arendt como uma relação de dependência entre as duas concepções de mundo: a intangível depende da tangível para que não desvaneça, a tangível depende da intangível sob pena de virar um mero amontoado de coisas, sem utilidade (posto que o produto da obra existe sob o critério de fins e meios, da instrumentalidade). A própria ação e o discurso, se levarmos o argumento adiante, também se tornam condições humanas: seja o par como condição de revelação do agente e da *Existenz*, seja para a própria existência de memórias e da recordação. O que me parece, portanto, de singular consideração é esse movimento de condicionamento constante: nada que esteja vinculado à existência humana a condiciona em absoluto, mas tudo a condiciona de algum modo.

Esse método pelo qual procede o raciocínio de Arendt se ergue como uma parte da sua moldura teórico-metodológica. Ainda que busque distinguir fenômenos e conceitos, delimitando aquilo que é alguma coisa, considera todos assuntos sobre os quais reflete como irreduzíveis a uma essência isolada, atômica. Nesse sentido, recebe como via de pensamento uma enxurrada de concepções provenientes da filosofia da existência, mas lhe dá uma recepção crítica, aceitando termos, mas também os criticando e reconfigurando. Suas concepções acerca da existência humana a guiam metodologicamente para um exame de nosso tempo. Seus questionamentos se dirigem, em *A condição humana*, a um leque de situações que se dedica a compreender o que

engendrou o declínio da esfera pública, as várias circunstâncias cristalizadas, de um modo ou de outro, até nossa situação de ruptura com a tradição.

É por isso que, como diz Odilio Aguiar, o “grande tema d’*A condição humana* é a alienação” (2009, p. 115), que produz um vínculo com *Origens do totalitarismo* na medida em que esta sua primeira grande obra designa o fenômeno totalitário – regime que cristalizou concepções políticas, científicas, econômicas e sociais em algo incomparável na história da humanidade – como evento ligado a um afastamento dos cidadãos da vida pública, à perda e declínio do mundo político. Arendt confirma esta hipótese ao afirmar que “o propósito final da análise histórica [realizada em *A condição humana*] é o de rastrear até sua origem a moderna alienação do mundo” (ARENDR, 2010a, p. 7. Adição minha). É nesse sentido que nos é valiosa a interpretação de Odilio Aguiar ao indicar que o “tema da alienação possui como contraposição (...) a ideia de condição humana” (AGUIAR, 2009, p. 116), pois, frente ao que defendi acima, a alienação é um modo de tentar apagar a condicionalidade humana, reduzindo-a a algum tipo de natureza.

Como diz Aguiar, “condição humana indica posição, lugar na Terra e no mundo” (2009, p. 129), mas também, penso, significa pertencimento à própria Terra, ao mundo e à pluralidade humana. Nesta mesma linha, também se encontra a interpretação de Rodrigo Alves Neto, ao dizer que a discussão de Arendt diz respeito à “alienação com relação às condições básicas com as quais o homem precisa se corresponder para estabelecer o seu pertencimento a este mundo” (ALVES NETO, 2009, p. 54). Esta noção de pertencimento é de singular importância na medida em que se constitui na relação homem e mundo que engendra a tese arendtiana de ser *do* mundo.

A pergunta “o que estamos fazendo?” tem como prerrogativa a investigação de como os homens se mantêm ativos no mundo, em que atividades eles se engajam e, assim, o que condiciona suas atividades, o que elas engendram e como isso impacta a existência humana. Daí a alienação aparecer como tema que se contrapõe à condição humana, pois tem como *modus operandi* retirar os homens de sua perspectiva existencial de relação com o mundo, reduzindo o homem a um *quid* identificável e proporcionando uma pobreza de experiência⁸³. Alienar-se – seja da Terra para o universo, seja do mundo para o si-

⁸³ Experiência, que como exposto no capítulo anterior e indicado neste, só existe em pluralidade.

mesmo (cf. ARENDT, 2010a, p. 7) – é perder o contato com a existência. Como já afirmara no epílogo a *Origens do totalitarismo*, “Ideologia e terror”, escrito à mesma época de *A condição humana*,

Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso *senso comum* que regula e contra todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que, sem si mesmos, são traiçoeiros e indignos de fé. Somente por termos um senso comum, isto é, somente porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata (ARENDT, 1989, p.528)

Apesar, todavia, de ser *do* mundo, o homem não é completamente condicionado por ele. É nesse sentido que Arendt entende que a compreensão persegue alcançar uma reconciliação entre homem e mundo. O tema do senso comum é um elemento que guia o pensamento de Arendt sob este aspecto e que funciona hermeneuticamente para se pensar a existência. O pensamento arendtiano coloca, assim, um aparente paradoxo de que haja uma inadequação entre homem e mundo ao mesmo tempo em que o homem é *do* mundo. O tema do pertencimento junto ao da inadequação está no coração do método de Arendt, em sua crítica ao modelo de identidade entre Ser e Pensar. Arendt sabe que para compreender a pluralidade e o mundo, ela precisa, de algum modo, conciliar os homens como seres que habitam e são do mundo, mas que não podem transformar o mundo neles mesmos, não se pode reduzir a realidade ao Espírito. O modo pelo qual Arendt faz essa reconciliação tem parte de sua moldura na compreensão existencial que expus acima, sobretudo por meio da ideia de condição humana como condicionalidade e como existenciais ligados à vida ativa. Desdobra-se, para além disso, em um exame da vida do espírito – que não é uma simples vida contemplativa –, mas que se revela como um outro tipo de atividade, guiando a existência humana na aventura da compreensão.

O MÉTODO HERMENÊUTICO

“A verdade é um cão que tem de ir para o canil. Ele é posto para fora com o chicote, enquanto a Madame Cadela pode ficar junto à lareira, e feder tudo”

Shakespeare

Como dito no capítulo precedente, a existência em sentido lato pode ser interpretada enquanto 1) aquilo que distingue o homem dos demais entes e 2) como maneira de encarar a realidade não mais como um absoluto totalizante. Ambas as questões apontam para a ineliminabilidade da contingência. Nesse sentido, pontua que atividade de compreensão vai se relacionar com ambas as formas de se encarar a existência e só pode existir enquanto atividade porque ela surge de um mundo que tem como lei a pluralidade humana, um mundo de aparências que embora possua elementos duráveis, não se reduz a uma estrutura monolítica capaz de ser plenamente apreendida. Por um lado, os homens são capazes de agir e iniciar algo de novo, e, de outro, eles são seres condicionáveis e abertos ao que surge, afetados por uma realidade vista sempre pela via do *dokei moi* – o parece-me [*it-seems-to-me*]. Há um elemento de incompletude nos homens e na realidade que a verdade não é capaz de preencher, e só através da atribuição/produção/revelação do sentido é que os homens podem se reconciliar com o mundo, sentirem-se em casa nele. Portanto, há um fundo existencial⁸⁴ que guia o processo de compreensão de Arendt.

Neste capítulo, busco ressaltar o papel que a noção de compreensão assume no pensamento de Hannah Arendt. Cabe perceber que os critérios que a autora pensa para a atividade compreensiva se configuram como uma hermenêutica não elaborada, mas que surge como pano de fundo de seu pensamento. A hermenêutica arendtiana diz respeito sobretudo a duas das atividades do espírito descritas pela autora: 1) ao pensamento e a sua capacidade de atribuir e desvelar o sentido e 2) ao juízo e seu modo de propiciar uma compreensão capaz de nos reconciliar com o mundo. Trata-se de perceber que as orientações fenomenológicas e existenciais se somam às hermenêuticas. Essa tríplice herança da filosofia alemã que Arendt recebe conduz seu pensamento à tentativa de

⁸⁴ Nesse sentido, faz eco a indicação feita pelos Hinchman de que esta diferenciação entre verdade e compreensão, no pensamento arendtiano, está em alguma medida aliada a algo visualizado também por Jaspers (Cf HINCHMAN, 2006b, p. 75).

compreender a relação entre a pluralidade humana e o mundo, a pensar como é possível que os homens se reconciliem com o mundo. Defendo, aqui, que a teoria da reconciliação de Arendt tem uma conexão profunda com sua tese da coincidência entre Ser e Aparecer, a qual, por sua vez, é formulada como crítica à tese da identidade entre Ser e Pensar.

Quanto à utilização da nomenclatura *hermenêutica*, sigo aqui autores como Bhikhu Parekh (1981, p. 59), Novák (2010), Varsteling (2011) e Borren (2009)⁸⁵. Cabe perceber que Arendt procede, por um lado, por meio de exercícios hermenêuticos (cf. BORREN, 2009, pp. 26-38), e, por outro, por uma preocupação constante quanto a problemas clássicos da tradição hermenêutica. Entre os temas da hermenêutica que despontam em Arendt, a distinção entre o modelo compreensivo e o modelo causal assume papel relevante. A questão remonta de modo clássico a Dilthey, o qual realiza um diagnóstico de que “a ciência da sociedade e a ciência histórica” que lhe são contemporâneas, mesmo após “a emancipação das ciências particulares”, inicialmente continuaram “a serviço da metafísica” para, em seguida, ser alvo da “transposição de princípios e métodos científico-naturais” (DILTHEY, 2010, pp. 3-4). Ademais, vemos em Gadamer uma reflexão sobre a relação do pensar e do juízo com os preconceitos, questão que encontra em Kant uma importante base epistemológica e hermenêutica.⁸⁶

É, portanto, uma tradição que nos reconduz a Kant, seja pela distinção entre o pensar e o conhecer, seja pela reflexão acerca da constituição do juízo estético. Frente a esta abertura kantiana ressignificada pela tradição hermenêutica, Arendt se dedica a refletir sobre os limites e relações entre a verdade⁸⁷ e o sentido, assim como se imiscui na terceira crítica do filósofo de Königsberg para pensar os novos critérios para um

⁸⁵ Penso que uma nomenclatura que faz jus à arendtiana perpassa uma terminologia tal como a de um “método compreensivo”. Todavia, como na literatura filosófica o termo “hermenêutica” assume tal papel, considero por bem manter este último (sem suprimir o outro) a fim de indicar uma relação, ainda que transversal, de Arendt a uma linguagem e modo de pensar que tem raízes não apenas na fenomenologia e na filosofia da existência, mas que perpassa também a hermenêutica. Junto à fenomenologia e à filosofia da existência, trata-se de designar um modo de conceber o pensamento que foge tanto das amarras metafísicas quanto das naturalistas

⁸⁶ Quanto a uma leitura hermenêutica de Arendt, Novák (2010) defende que “em Arendt, nós não apenas encontramos problemas que constituem a base da hermenêutica gadameriana: o papel dos preconceitos, a natureza prática de toda compreensão, o problema da distância ou estranheza separando-nos do fenômeno que pretendemos compreender, mas as reflexões de Arendt sobre esse assunto também compartilham com aquelas de Gadamer um número de questões que parecem ser problemáticas ou ao menos incertas” (NOVÁK, 2010, p. 482). Varsteling (2011), em linha similar, entende que “o trabalho de Arendt pode ser uma fonte bastante útil para a elaboração política e extensão da hermenêutica gadameriana” (VARSTELING, 2011, p. 505).

⁸⁷ Quanto ao conceito de verdade de Arendt, remeto à tese de Pereira (2017).

pensamento sem amparos e em como o juízo nos capacita para a vida pública. Trata-se, em determinada instância, de perceber o caráter hermenêutico presente na formulação do juízo.

Nessa esteira, faço um esforço para delimitar a distinção efetuada pela pensadora entre verdade e sentido, tendo como propósito circunscrever como a compreensão, na medida em que visa o sentido, desempenha papel central no pensamento de Arendt e em seu “método”. Em seguida, mostro como essa compreensão se dá sob a forma da narração [*storytelling*] e como ela leva em conta uma perspectiva existencial da pluralidade humana e da realidade. Adiante, defendo que esta compreensão é, enquanto juízo e narração, o “método” como Arendt buscou de se reconciliar com o mundo, procedendo, nesse âmbito, junto às três tradições de pensamento discutidas nesta tese, a saber: a fenomenológica, a existencial e a hermenêutica. Ao cristalizar elementos destas tradições, Arendt não se alia diretamente a nenhuma delas e não é, certamente, um efeito causal engendrado por elas, mas, por sua vez, orienta parcialmente seu pensamento por meio delas, seja por critérios e conceitos, seja pelo método.

Situar um eixo hermenêutico como integrante ao que venho chamando de “método” em Hannah Arendt exige, certamente, como nos dois outros eixos, um esclarecimento prévio da relação crítica – proximidade e distanciamento – que a autora guarda com os fundadores da hermenêutica e com a concepção de uma filosofia hermenêutica⁸⁸. Dadas as intenções desta tese, não desenvolvo a relação específica de Arendt com os pensadores consagrados da hermenêutica⁸⁹, embora faça uso deles

⁸⁸ Entendo que, entre os três eixos, o hermenêutico é o que carrega ao mesmo tempo o menor e o maior número de referências por parte da autora. O paradoxo é facilmente explicado: por um lado, Arendt cita pouquíssimas vezes os autores que compõem essa escola de pensamento (a exceção de Heidegger) e raras vezes usa o termo *hermenêutica*, já por outro lado, o tema da compreensão é assunto perene na vida e obra da pensadora.

⁸⁹ Heidegger, na medida em que desenvolve uma fenomenologia hermenêutica da existência em *Ser e tempo*, surge no horizonte de pensamento de Arendt. Todavia, dados os confrontos entre os autores explicitados nos dois capítulos precedentes, o método heideggeriano se orienta a partir de concepções às quais Arendt não se alia. Em primeiro lugar, a preocupação com a existência é transversal, pois *Dasein* só é tematizado na medida em que se revela como ente privilegiado ôntico-ontologicamente para se perguntar sobre o sentido do Ser. Assim, a reflexão de Heidegger se orienta para o mundo de modo semelhante, isto é, não como preocupação em pensar o mundo e os acontecimentos, mas apenas como meios que levam o pensamento a algo que o autor julga mais elevado. Tais questões refletem justamente a cegueira frente aos assuntos humanos da tradição ocidental e não compreendem a dignidade própria da política e o valor da superfície que Arendt tão profundamente se dedica a defender. Em segundo lugar, para Arendt, o ponto de partida de suas reflexões não pode ser *Dasein*, assim como não pode ser a consciência transcendental husserliana: a *Existenz* não é um atributo de *Dasein*, a existência não é um dado vinculado a uma singularidade, mas é constitutiva e constituinte da pluralidade humana e do mundo. São estes dois elementos que, para Arendt, se impõem como pontos de partida e de chegada de toda sua atividade de

enquanto horizonte da linguagem e do pensamento que constituem a própria “hermenêutica” arendtiana.

O elemento hermenêutico do pensamento de Arendt diz respeito à sua postura na qual assenta suas reflexões e que faz uso de modos de análise distintos não só da tradição, mas mesmo de seus mestres. Embora eu não defenda que haja uma unidade que possa agregar toda a produção intelectual de Arendt, o tema da compreensão e o próprio ímpeto de compreender são inequivocamente presentes em toda a obra arendtiana. Sem erigir um sistema filosófico, a pensadora judia pode realizar a atividade de compreensão incessantemente, *repensando* o que já havia sido por diversas outras vezes pensado por ela própria e pelos seus interlocutores. Justamente por isso, nunca se trata, para Arendt, de fornecer uma versão definitiva sobre um assunto, logo, por exemplo, o tema do político ser a todo momento revisitado, o que faz com que uma nova linguagem surja sem necessariamente abandonar a gramática anterior. São preocupações que se renovam frente aos acontecimentos e às pérolas que Arendt pesca em suas leituras e releituras.

4.1 Verdade e Compreensão

O modo como cada um de nós se relaciona com o mundo e com os demais indivíduos se expõe, para Arendt, a partir de uma dupla face: o sentido e a verdade (Cf. ARENDT, 2001, p. 150). A apreensão que temos da realidade revela algo que ultrapassa o que nos é dado na experiência sensorial imediata. Uma invisibilidade se apresenta junto ao que é visto (Cf. *ibidem*). Fenomenologicamente, Husserl chamaria esta invisibilidade de *essência*. O modo arendtiano de encarar este problema busca se desvencilhar da herança metafísica que subjaz ao termo essência. Em seu lugar, Arendt faz uso da noção de sentido, pois esta invisibilidade que se nos apresenta junto ao que é visto não equivale à essência metafísica, a qual, na tradição filosófica, foi concebida como a verdade escondida por detrás das aparências.

Não há uma defesa, por parte de Arendt, de uma forma essencial, uma ideia nos moldes platônicos que faz com que as coisas sejam o que ela são. Todavia, essa percepção

compreensão. É esta existência que está na base do pensar e que constitui também o horizonte compreensivo de Arendt.

de uma invisibilidade junto ao visível, diz Arendt, é precisamente o que incitou os filósofos a um recuo do ponto de vista mundano em direção a um olhar a partir da vida do espírito. O elogio da contemplação próprio dos pensadores profissionais nutria a esperança de encontrar uma verdade não revelada sensivelmente. O que está em questão, para Arendt, é tanto uma distinção que precisa ser feita entre Verdade e Sentido, quanto entre as faculdades humanas relativas às tais faces da experiência: a cognição (intelecto ou entendimento nos termos kantianos) que se move em relação à verdade e a compreensão (razão ou pensamento também seguindo a terminologia de Kant) que busca pelo sentido. Em última instância, trata-se de reinserir a noção de um pensamento ancorado ao mundo, uma perspectiva não apenas filosófica por parte de Arendt, mas também política. Cabe a Arendt ressignificar o modelo de pensamento acerca da política, dos eventos humanos, circunscrevendo o lugar da verdade e do sentido.

4.1.1 Ser e aparecer na tradição filosófica

Segundo Arendt, a tradição filosófica nos forneceu um tipo de pensamento baseado sobretudo em uma cisão e em uma falácia: a) a cisão entre Ser e Aparecer, b) a falácia da identidade entre Verdade e Compreensão. Em seus diversos escritos, Arendt ensaia momentos de desmonte tanto da cisão quanto da falácia, porém, esta tarefa só será efetivamente realizada em *A vida do espírito*⁹⁰, uma vez que sua trajetória sempre esteve ligada com a desmontagem da metafísica.

A desconstrução da metafísica, na verdade, não visa apenas uma falácia, mas um conjunto vinculado à teoria da identidade entre ser e pensar.⁹¹ Ao realizar essa desmontagem, Arendt não visa a criação de um novo sistema, mas aponta para fragmentos

⁹⁰ Por este motivo, considero relevante analisar tal aspecto do seu pensamento a contrapelo cronológico, haja vista sua última obra lançar luz sobre perspectivas presentes em seus textos anteriores, embora pouco desenvolvidas.

⁹¹ Segundo Marieke Borren (2009, p. 31-34), tratam-se de quatro falácias: 1) a falácia da “teoria dos dois mundos”, que se relaciona com a distinção diametral entre Ser e aparência; 2) a falácia solipsista, na qual se exalta um subjetivismo radical em que o *ego* pensante é mais real que qualquer outra coisa; 3) a falácia da identificação entre verdade e sentido; e 4) a falácia de uma batalha interna entre o pensar e o senso comum. Já Peeters (1992) fala de “um duplo desmantelamento da filosofia ocidental”, o primeiro ligado às questões vinculadas à vida ativa e seu desprezo pelos filósofos, enquanto que o segundo estaria ligado às atividades mentais, algo próximo ao dito por Correia (2014) ao designar os empreendimentos do primeiro desmantelamento como parte da fenomenologia da *vita activa* e do segundo como parte de sua fenomenologia das atividades do espírito.

de pensamentos⁹² que auxiliem na tarefa de compreensão. As quatro falácias apontadas por Borren (2009, p. 31-34) se articulam hermeneuticamente para o segundo tipo de desmantelamento apontado por Peeters (1992), aquele relativo às atividades espirituais⁹³. O desmantelamento fenomenológico, nesse sentido, possui uma orientação para a atividade de compreensão, isto é, um direcionamento hermenêutico.

A tradição, ao designar a aparência como sinônima e signo de falsidade, isto é, aquilo que vela o Ser, o oposto da Verdade, legou à filosofia ocidental um pressuposto: há uma cisão insuperável entre Ser e aparência. Arendt compreende que tal pressuposto se assenta na falácia da teoria dos dois mundos, baseando-se no posicionamento dos conceitos de Ser e aparência em extremidades diametralmente distintas. Haveria, assim, uma essência exterior aos fenômenos e passível de ser apreendida a despeito deles próprios. Arendt, por outro lado, investe em outra concepção, defende que “Ser e aparecer coincidem” (ARENDR, 2010, p. 35).

Esta mesma tradição fez da perspectiva que põe o Ser como o verdadeiro e a aparência como o falso o lugar comum da História da Filosofia, fazendo com que esta fosse concebida muitas vezes como a História da Metafísica. Assim, esta dicotomia já aparece pelo menos desde a Filosofia grega antiga. No poema *Da Natureza*, de Parmênides (2002), a via da verdade (*aletheia*) é superior à via da opinião (*doxa*): a verdade só é revelada ao poeta pela deusa, de modo que os homens por si mesmos e enquanto seres sensíveis que coexistem no âmbito dos assuntos humanos não são capazes de alcançar a verdade (Cf. ARENDR, 2010b, p. 39). Segundo a perspectiva tradicional, a Verdade só é acessível mediante o uso da razão, isto é, por meio da atividade do pensar, a qual, todavia, é passível de ser obliterada pelas pulsões da sensibilidade. O âmbito sensível – aquele que é conhecido mediante os aparelhos sensoriais com os quais cada ser vivo é dotado – não passaria de um mero vulto da verdade, mais ainda, constituiria um obstáculo para que a verdade pudesse ser efetivamente conhecida, posto ser como um véu

⁹² Daí as considerações a partir de Benjamin e da noção do estilhaçamento em fragmentos da tradição presentes na fenomenologia arendtiana se revelarem como importante chave de leitura para interpretarmos o desmantelamento da metafísica, assim como já exposto no primeiro capítulo.

⁹³ Esta implicação significaria também que o desmonte das falácias metafísicas empreendido em *A vida do espírito* possui também um forte impacto nas considerações do desmonte das falácias subjacentes à *vita activa*. Isto porque as atividades descritas em *A condição humana* teriam sido, na tradição, definidas a partir de uma perspectiva contemplativa.

que cobre a realidade, sendo, portanto, a tarefa do Filósofo, segundo a tradição, a retirada de tal véu.

Essa retirada do véu pressupõe uma outra retirada: o retirar-se-do-mundo para a região invisível na qual o pensamento – a razão – habita, e lá, sim, poder empreender a busca pelas essências eternas. A imagem clássica de tal perspectiva é a do Livro VII de *A República* (2009); aqui Platão apresenta a metáfora da caverna, os homens presos no seu interior representam a percepção sensível, a apreensão de sombras do que é de fato verdadeiro, a visão daquilo que é uma mistura de Ser com não-ser. O Filósofo, ainda que se encontre na mesma situação, é capaz de realizar uma dialética ascendente racional em direção às “coisas mesmas”, às formas essenciais, e, posteriormente, uma dialética descendente com vistas a indicar aos homens que aquilo no que eles se baseiam são apenas a aparência, simulacros do verdadeiro, ilusões, sombras da realidade mesma. Nesta perspectiva, as aparências representam sobretudo o que é o falso, aquilo que impossibilita o conhecimento do que é efetivamente Real, isto é, da Ideia. Assim, o que aparece é somente a manifestação do Ser, o qual ele mesmo se mantém velado, de modo que o que se manifesta não aparece em si mesmo, mas por meio de outras coisas que não são senão um instrumento daquilo que é efetivamente verdadeiro. Como explicita Heidegger: “o que anuncia, indica, em seu mostrar-se, o que não se revela, entendido como o que emerge naquilo mesmo que não se revela, de tal maneira que se pense o que se revela como o que, essencialmente, nunca se pode revelar” (HEIDEGGER, 2002, p. 60).

Arendt, ao se deparar com tais perspectivas, irá se distanciar de uma tradição metafísica na qual o primado do “verdadeiro ser” sobre a “mera aparência” subjogou o espaço no qual os homens agem em favor de uma verdade existente apenas enquanto ideia (Cf. ARENDT, 2010b, pp. 39-42). Sua intenção não é apenas escapar a esta lógica de pensamento, mas dismantelar o modelo de pensamento da tradição⁹⁴, o qual concebe o mundo das aparências como inferior e subordinado a um mundo ideal e verdadeiro por excelência, cujo alcance só seria possível mediante a atividade racional.

⁹⁴ Como já anunciado e discutido nos capítulos precedentes, Arendt se põe criticamente contra a tese da identidade entre Ser e Pensar que, na concepção da autora, dá a tônica do modelo de pensar da metafísica e que nos lega uma perspectiva que rebaixa ontologicamente o âmbito político e mundano.

Não se trata, contudo, de meramente inverter a relação, mas de extinguir a perspectiva metafísica de um mundo ideal e, junto a isso, desfazer a atribuição da aparência enquanto algo meramente falso: trata-se de argumentar que o verdadeiro e o falso não repousam em entidades distintas, mas ambos só são possíveis em referência ao mundo das aparências. Abandonar os critérios e a moldura de Platão e de toda a tradição faz com que Arendt retorne a eles, à *arché* da tradição e ao *logos* que subjaz nela. O desmantelamento fenomenológico só pode ocorrer se as estruturas são reveladas desde sua origem até o seu rompimento. Isto não significa que a moldura será reajustada, mas se trata de abandoná-la, mostrando suas falácias e buscando por um modo de pensar que não seja refém dos mesmos critérios e métodos. Arendt aponta para se pensar um novo quadro referencial, no qual ela própria se insere, sem, porém, delimitá-lo e sistematizá-lo. Ele permanece fragmentado e tem, entre suas origens, as três tradições que discuto nesta tese: a fenomenológica, a existencial e a hermenêutica.

4.1.2 A diluição das fronteiras entre ser e aparecer: a dignidade do mundo

Arendt expõe uma relação entre Ser e aparência que se contrapõe àquela da tradição e que levará a resultados teóricos significativos. A autora não reduz a aparência a uma mera aparição de um ser verdadeiro que está velado; a realidade não está escondida sob a falsidade da aparência, mas, ao contrário, o real só pode ser revelado pelo signo do aparecer. O esforço de Arendt é precedido por Nietzsche, que, no quarto capítulo de *Crepúsculo dos ídolos*, traça os momentos que levam a uma liberação do mundo da aparência frente ao mundo verdadeiro, o que significa, em seus próprios termos, que, na abolição do mundo verdadeiro, também é abolido o mundo aparente.

Seguindo os aforismas que do capítulo 4 de *Crepúsculo dos ídolos*, é possível traçar rapidamente o percurso da crítica nietzscheana que Arendt incorpora em parte. Nietzsche inicia sua crítica a partir do modelo platônico de um mundo verdadeiro que é alcançável ao sábio e que se torna a “morada” do próprio sábio, mais ainda, é o próprio sábio⁹⁵. Em seguida, passa a ser modelo para o cristianismo e logo se torna, em um terceiro momento, *königsberguiana* – isto é, kantiana – enquanto ideia indemonstrável,

⁹⁵ “O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*” (NIETZSCHE, 2006, p. 31)

embora existente e pressuposto para o imperativo moral. O próximo alvo de Nietzsche é o positivismo, como quarto momento, que declara o mundo verdadeiro como desconhecido; para, na sequência, ser declarada inútil com o “retorno do *bon sens*”. Por fim, chega-se ao dito acima: na abolição da duplicação do mundo, ou, nas palavras de Nietzsche: “abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” e descreve isso como o “fim do longo erro; apogeu da humanidade” (NIETZSCHE, 2006, p. 32).

A conclusão da “História de um erro”⁹⁶ significa dizer “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”⁹⁷. Como ressalta Correia (2012) – ao resgatar a referência que Nietzsche faz a *Crepúsculo dos Ídolos* em *Ecce Homo* –, trata-se do “adeus à velha verdade” como “adeus à dualidade”. De modo semelhante, em um fragmento póstumo, Nietzsche também diz: “eliminemos a ‘coisa em si’ e, com ela, um dos mais obscuros conceitos: o de ‘aparência’! Toda essa oposição, como aquela mais antiga entre ‘matéria e espírito’, fica demonstrada como inútil” (NIETZSCHE, *apud* CORREIA, *op. cit.*, p. 110). Tais apontamento e reflexões resumem, para o pensador alemão, a história da metafísica em seus momentos mais significativos.

No entanto, segundo Arendt, a conclusão nietzscheana já fora predita por Demócrito⁹⁸, na medida em que, como sublinha a autora em *A vida do espírito*, “uma vez que o equilíbrio sempre precário entre os dois mundos está perdido, não importa se o ‘verdadeiro mundo’ aboliu o ‘mundo aparente’, ou se foi o contrário; rompe-se todo o *quadro de referências [framework]* em que nosso pensamento estava acostumado a orientar-se” (ARENDR, 2010b, p. 26, grifo meu).

A abolição dos dois mundos contada por Nietzsche faz parte, como Arendt intitula, das “mortes modernas” (isto é, da filosofia, da metafísica, de Deus e do positivismo) (Cf. ARENDR, *op. cit.*, p. 23) e é significativa para se pensar a desmontagem da metafísica. Seu resultado: tornar o mundo verdadeiro e o mundo aparente um mesmo

⁹⁶ Subtítulo do capítulo 4 de *Crepúsculo dos ídolos*.

⁹⁷ Título do capítulo 4 de *Crepúsculo dos ídolos*.

⁹⁸ Este tipo de raciocínio Arendt também aponta em Demócrito: “(...) diálogo de Demócrito entre o espírito, o órgão do suprassensível, e os sentidos. As percepções sensoriais são ilusões, diz o espírito; elas mudam segundo as condições de nosso corpo; doce, amargo, cor, e assim por diante, existem somente *nomos*, por convenção entre os homens, e não *physei*, segundo a verdadeira natureza das aparências. Ao que os sentidos respondem: ‘Espírito infeliz! Tu nos derrotas enquanto de nós obténs a tua evidência [*pisteis*, tudo em que se pode confiar]? Nossa derrota será a tua ruína” (ARENDR, 2010b, p. 26). A citação de Demócrito que Arendt faz uso é de B125 e B9.

mundo, mais precisamente, destruir a falácia da teoria dos dois mundos e com isso integrar o verdadeiro no aparente. A abolição de ambos os mundos significa, antes de tudo, a abolição da distinção entre os mundos. Dir-se-ia, em Nietzsche, a abolição tanto dos predicados “verdadeiro” quanto “aparente”, restando simplesmente o mundo.

Distintamente de Nietzsche, parece-me que em Arendt é apropriado manter os predicados (verdadeiro e aparente), todavia, não com as significações metafísica, transcendental ou positivista⁹⁹. O mundo é comporta tanto a designação de ser verdadeiro quanto aparente, mas isso não significa a abolição da possibilidade do erro e do falso. A sentença de Nietzsche que proclama a morte de Deus significa, na leitura de Arendt, a morte do mundo verdadeiro, ideal, é o fim tanto da disjunção entre verdade e aparência, quanto da coincidência entre aparência e falsidade. Arendt chama atenção ao fato de ainda em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche atentar que o nome Deus, em sua assertiva, é um símbolo que deve ser lido enquanto significante do que se chamava também de mundo verdadeiro, o domínio suprasensorial. É a partir, sobretudo, de sua leitura de Nietzsche e sua abolição da dualidade do mundo que Arendt afirma:

O que chegou a um fim foi a distinção básica entre o sensorial e o suprasensorial, juntamente com a noção pelo menos tão antiga quanto Parmênides de que o que quer que não seja dado aos sentidos – Deus, ou o Ser, ou os Primeiros Princípios e Causas (*archai*), ou as Ideias – é mais real, mais verdadeiro, mais significativo do que aquilo que aparece, que está não apenas *além* da percepção sensorial, mas *acima* do mundo dos sentidos. O que está morto não é apenas a localização de tais “verdades eternas”, mas a própria distinção (ARENDR, 2010b, p. 25, grifos da autora).

O dismantelamento da primeira falácia – a teoria dos dois mundos – aparece em Arendt com a intenção de desenvolver o que chamo de dignidade da aparência¹⁰⁰, isto é, de reconhecer o que ela própria chama de “valor da superfície” (Cf. ARENDR, 2010b, pp. 42-47).

⁹⁹ No lugar destas molduras, cabe pôr em relevo um elemento que escapa a elas: a coincidência entre Ser e Aparência. A orientação teórica de Arendt parte tanto das questões fenomenológicas quanto das existenciais. No entanto, junto a elas se revela também uma posição hermenêutica. Esse posicionar-se hermenêuticamente pode ser vislumbrado na busca por distinguir fenomenologicamente o sentido, de um lado, e a verdade, de outro. Trata-se, aqui na linha kantiana, de resgatar um conceito de compreensão que não se subsuma ao de cognição. Arendt, contudo, não recai no transcendentalismo *kögnisberguiano*, o kantismo é filtrado via filosofia da existência – sobretudo Jaspers, para Arendt o maior dos kantianos – e via fenomenologia – perpassando Heidegger, porém a partir também daquele tipo próprio de fenomenologia que Arendt possui no interior de seu pensamento.

¹⁰⁰ Esta terminologia também é utilizada por Bethânia Assy, ainda que ela não explique o que significa esta tal dignidade. Cf. ASSY, Bethânia. “Hannah Arendt e a dignidade da aparência”. In: DUARTE, André et al (Org.) A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, pp. 161-171.

Segundo Arendt, a dicotomia metafísica entre Ser e Aparência – embora se arvore na consideração daquele como superior e mais verdadeiro que o segundo – guarda ainda certo primado da aparência. O primado da aparência não surge na tradição como um argumento evidente, nem é ele de ordem ontológico-metafísica ou mesmo cosmológica, haja vista o Ser, para a tradição, ser ontologicamente anterior à aparência, mas tal prioridade se revela de ordem pelo menos metodológica e/ou epistêmica¹⁰¹, na medida em que o próprio filósofo se encontra, de saída, entre aparências, sendo ele próprio também uma aparência; os homens, não importa se filósofo ou não, sempre se encontram primeiro com as aparências: estas são sempre as primeiras coisas com as quais mantêm contato.¹⁰² Segundo modelo da metafísica, o Filósofo deve deixar esse mundo no qual os sentidos ditam as regras: tal retirada significa deixar o mundo das aparências em direção ao que é inteligível e acessível apenas mediante o uso da razão. Contudo, afirma Arendt: “O mundo das aparências é *anterior* a qualquer região que o filósofo possa *escolher* como sua ‘verdadeira’ morada, mas que, no entanto, não é o local em que ele nasceu” (ARENDR, 2010b, p. 39, grifos da autora). Esta compreensão arendtiana é impulsionada pela sua noção de que “os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são *do mundo*. E isso precisamente porque são sujeitos e objetos – percebendo e sendo percebidos – ao mesmo tempo” (*ibid.*, p. 36).

O desmantelamento da metafísica conduz Arendt a uma defesa do mundo e da aparência, de que quaisquer valores que eles tenham não provêm de nenhuma estrutura metafísica, mas deles mesmos e de suas significações fornecidas pela pluralidade humana. O mundo vinculado às concepções de aparência e pluralidade compõe a base pela qual qualquer pensamento e cognição são possíveis. A dignidade de algo, ensinou-nos Kant (Cf. 2007, pp. 67-68), provém de um valor que lhe seja intrínseco; as coisas são valoradas em vista de um fim que lhes seja externo, o que faz com que elas possuam um preço¹⁰³, seu valor é proveniente dos fins que ela pode gerar. A dignidade, por outro lado, baseia-se na percepção de um valor próprio – Kant o chama de absoluto, isto é, não relativo, e o atribui aos homens, aos seres racionais, mais especificamente – a certas *coisas*, de que há entes valorados não em virtude de um fim alhures, mas por ser ele um

¹⁰¹ Não significa, todavia, que Arendt se enquadre na tradição epistemológica. O termo utilizado – epistêmico – tem aqui o sentido abrangente, na medida que diz respeito a como o indivíduo entra em contato com o mundo em que vive.

¹⁰² Remeto novamente ao “paradoxo do pertencimento e da retirada” do qual fala Taminioux (1992).

¹⁰³ Kant também integra aqui o fato de se tratarem de fins materiais, o que os tornariam relativos.

fim em si mesmo. Ao defender a tese de uma dignidade da aparência, não estou transferindo a própria designação kantiana *ipsis litteris* à arendtiana com todos os seus adjetivos, mas entendo haver na designação de Arendt sobre o valor da superfície um significado tangente ao kantiano. A aparência e o mundo não possuem um preço, o fim deles não está em uma realidade que o transcenda, seu fundamento não lhe é externo; sua relatividade (não valorativa, embora contingente) e materialidade, por outro lado, não tornam o seu valor menor e inválido.

Em sua tarefa de dismantelar as falácias metafísicas, Arendt insiste em uma crítica: o problema da filosofia política agostiniana¹⁰⁴ está na atribuição de um valor meramente secundário ao mundo, à aparência e à política; é a compreensão de que os assuntos humanos em Platão, ou a Justiça da cidade de Agostinho só tem um valor caso preparem o homem para a realidade que advém à sua morte. Não é à toa que Arendt contraponha filosofia e política – sobretudo n’*A condição humana* – justapondo-as aos conceitos de *mortalidade* e de *natalidade*, respectivamente. Ora, isso se dá porque “Tradicionalmente (...) a expressão *vita activa* recebe seu significado da *vita contemplativa*; a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo” (ARENDDT, 2010a, p. 19). A dignidade da *vita activa* não deve ser buscada em estruturas provenientes da contemplação, mas naquilo que compõe estas próprias atividades, dentre tais: as próprias experiências mundanas e, sobretudo, o mundo no qual a existência se desenrola. A compreensão do sentido do mundo e das atividades humanas não provém de um absoluto, mas do próprio mundo e das atividades realizadas em seu interior.

Ao se colocar um absoluto como ponto arquimediano pelo qual tudo aquilo ligado à *vita activa* é designado, abre-se espaço para a realização de um procedimento causal em que o absoluto é convertido em causa ontológica das aparências. Segundo Arendt, é a confusão entre verdade e compreensão que está no fundo deste problema, a terceira falácia descrita por Marieke Borren. A verdade, na concepção arendtiana, está vinculada ao conhecimento sensorialmente percebido que ocorre em uma situação pluralmente compartilhada e confirmada, ou seja, liga-se a fatos e acontecimentos (ARENDDT, 2010b, p. 67). O problema, pensa Arendt, foi ter ocorrido uma conversão de tal noção de verdade

¹⁰⁴ Na verdade, tratar-se-ia de toda filosofia política cristã ou, a bem da verdade, toda filosofia política que tenha se desenvolvido sob égides metafísicas, isto é, no caso, platônicas.

e conhecimento para a esfera da razão, do pensamento, do significado. Arendt entende que a tradição metafísica buscou por um ponto arquimediano que pudesse ser referência a toda e qualquer reflexão possível, de modo que, sob essa perspectiva, o pensamento tornou-se coercitivo, pois passa encontrar relações lógicas advindas de uma causa superior capaz de nos dizer o que é o real e de ditar normas que remetem a esta verdade não-mundana, mas que pretende fundamentar o mundo.

Arendt defende que as questões que a razão evoca para si não são respondíveis apenas por meio de fatos, mas, em geral, através de significações, da busca por um sentido. Estas respostas, no entanto, não são coercitivas, não carregam consigo o caráter factual com o qual a verdade se nos apresenta. Os sentidos, por essa razão, não são únicos (Cf. ARENDT, 2010b, pp. 71-83). Com a falácia metafísica que confunde pensar com conhecer – isto é, significado/compreensão com verdade/cognição – se tem precisamente a destituição de dignidade à aparência e ao mundo, já que a verdade é apresentada como critério absoluto, adquirindo, ontologicamente, um grau superior.

Justamente na tentativa de reivindicar o valor da superfície é que Arendt mostra que o Pensar sempre se motiva a partir das aparências, mesmo os conceitos metafísicos são retirados de metáforas relativas às experiências sensíveis: “Todos os termos filosóficos são metáforas, analogias congeladas, por assim dizer, cujo verdadeiro significado se desvela quando dissolvemos o termo em seu contexto original” (ARENDT, 2010b, p. 124)¹⁰⁵. A metáfora, como sublinha Aguiar, serve “de ponte ao abismo entre as atividades espirituais e o mundo das aparências” (AGUIAR, 2009, p.65). Em linha de pensamento semelhante, Birulés ressalta “a ideia do pensar como processo de descongelar palavras” (BIRULÉS, 2007, p. 64).

Esta concepção arendtiana indica tanto uma orientação existencial (isto é, a dimensão existencial-mundana na qual se encontra o referencial original de um conceito e ao qual o pensar não está completamente desvinculado) quanto uma orientação hermenêutica, na medida em que percebe que a busca pelo sentido não é a atribuição de uma verdade última, embora se encontre ligado a algo de veritativo sobre o mundo. Trata-se, de fato, de uma dupla orientação: é hermenêutica e é existencial. Ainda que diferencie os conceitos de verdade e sentido, isto não significa que eles não se relacionem. Como

¹⁰⁵ Cf. em mais detalhes todo o ponto “12. Linguagem e metáfora”, in: ARENDT, 2010b, pp. 117-130.

explica André Duarte (2013) e pelo que já foi discutido no primeiro capítulo, a distinção de conceitos efetuada por Arendt tem como intuito desembaraçar a relação entre eles, o objetivo do procedimento arendtiano é de revelar como conceitos podem se relacionar sem que com isso nós os confundamos. Ora, a dupla orientação hermenêutico-existencial pode ser lida aqui junto à fenomenologia, pois quando Arendt afirma que os termos filosóficos não passam de metáforas que buscam ser postas sob a égide da Verdade, ela nos diz que o rastreamento pela origem destes conceitos os dissolve, eles descongelam ao serem confrontados com as experiências mundanas de onde advêm. A genealogia dos conceitos no interior da tradição metafísica levou à retirada aos poucos de suas referências existenciais. Todavia, ao serem descongeladas, as palavras, a linguagem, desvelam algo que as vincula ao mundo e à aparência.

A noção de verdade, porém, ao ser desvinculada do mundo, da aparência, da experiência e da pluralidade humana pela tradição metafísica, passa a ser compreendida como anterior a eles ontologicamente falando. Isto significa que uma outra falácia está ligada a esta que confunde verdade e compreensão: é a falácia da causalidade. Mais uma daquelas falácias metafísicas que Arendt busca dismantelar, a falácia da causalidade se baseia na ideia de que a causa de algo é sempre mais digna e mais real do que o seu efeito, em linguagem filosófica: a causa, por preceder seu efeito, possui um *status* ontológico maior do que aquilo a que engendra; mais ainda, tudo aquilo que existe possui um fundamento distinto de si próprio que não aparece e que por isso mesmo é inferior à sua causa. Isto significa que o mundo, enquanto aparência, possui um fundamento que, ele próprio, não aparece e que é a causa do mundo, e, enquanto causa do mundo, é mais digno e ontologicamente superior a ele.

Para Arendt, como bem sublinha Tassin, “esta ideia de um fundamento institui uma hierarquia do Ser que não pode ter seu nascimento da experiência do mundo (...), mas sobretudo daquela do ego pensante” (TASSIN, 1989, p. 65). É nesse sentido que se ergue uma metafísica que busca *conhecer* este fundamento das aparências, levando precisamente à falácia dos dois mundos descrita anteriormente. De novo, a confusão metafísica entre verdade e sentido. Aqui, a genealogia dos conceitos faz com que eles se afastem de sua origem, do *Urphänomene*, e não encontrem mais aporte direto junto à sua realidade existencial, passam, portanto, a se adequar conforme a princípios pretensamente universais que tanto são eleitos como se fossem sua real origem, como também passam a

ser o critério da verdade. O que está em questão, entre tantas coisas, é a fuga da contingência constitutiva da realidade, do aspecto plural e não-absoluto que nos lega um mundo inapreensível para um só ser, um mundo que não se reduz a um perfil, mas que se apresenta sempre sob o signo das aparências e da pluralidade. Eis, então, a falácia que busca reduzir a multiplicidade contingente da realidade a um signo metafísico atemporal que dá sentido ao real. Mais uma vez, Platão (ou ao menos a tradição platônica) figuraria entre aqueles responsáveis por engendrar tal pensamento.

A contestação de Arendt não vai na direção de negar ou afirmar se há ou não uma base invisível que seja o fundamento das aparências, mas de defender que mesmo que haja “uma base fundamental por trás do mundo das aparências (...) o significado principal e talvez único dessa base está nos seus efeitos, ou seja, no que ela faz aparecer, mais do que em sua pura criatividade” (ARENDR, 2010b, p. 59). Ora, o que Arendt exprime, portanto, é que há uma primazia de sentido às aparências, ainda que *talvez* pudesse haver um primado ontológico ao que não aparece. O que é importante ressaltar é a perspectiva arendtiana de não querer derivar de uma possível primazia ontológica uma primazia de sentido ou importância para os assuntos humanos. Isso significa, defendendo aqui, que esta tese de Arendt tem suas bases em uma orientação hermenêutica, a qual sustenta e é sustentada pela orientação existencial, mundana. A compreensão só se realiza em uma relação de origem com a dimensão existencial e sem subsumir frente à pretensão de uma verdade. O procedimento fenomenológico de Arendt não é, nesse sentido, à parte do existencial e do hermenêutico; na verdade, poder-se-ia dizer que a fenomenologia arendtiana possui uma base existencial que visa uma questão hermenêutica: a compreensão.

4.1.3 Aparência e semblância

As falácias dos dois mundos e a da causalidade conduzem à cisão entre ser e aparência, a qual se apoia e é apoiada pela falácia da identidade entre verdade e compreensão. Aqui, Arendt, tão disposta a distinguir conceitos, volta-se contra a cisão a fim de afirmar a identidade entre ser e aparência, por um lado, e, por outro, desmantela a falácia da identidade entre Ser e Pensar no intuito de afirmar a distinção – embora não uma cisão – entre verdade e compreensão.

Não se trata, porém, de saber se em toda e qualquer ocasião ser e aparecer são sempre idênticos, mas, sim, a partir da perspectiva da Terra, do mundo, mais ainda, do mundo comum e compartilhado com os outros. Não se trata de uma identidade entre ser e aparecer, mas de uma coincidência vinculada ao ponto de origem da percepção humana: o mundo. A coincidência entre ser e aparência também não significa que tudo o que aparece já seja de antemão verdadeiro, mas que ambos os adjetivos são possíveis de lhe ser atribuídos: o ser que é enquanto aparece pode ser tanto verdadeiro quanto falso, isto é, tanto pode revelar quanto ocultar. Daí a distinção conceitual arendtiana entre aparência e semblância.¹⁰⁶ Distinguir, todavia, não significa criar uma dualidade. É preciso que se perceba que ao realizar essa distinção, Arendt não coloca ambos os conceitos como diametralmente opostos. A semblância é também uma aparência, ela surge no modo do parece-me [*dokei-moi, it-seems-to-me*], todavia, no lugar de revelar, a semblância é um modo do parece-me que apresenta o fenômeno na forma do ocultar.

Arendt não está criando uma dualidade que identifique a aparência com a verdade e a semblância com a falsidade. A distinção entre os conceitos tem como esforço não criar uma hierarquia em que a aparência seja elevada indiscriminadamente como expressão da verdade, mas, justamente, indicar que a contingência nunca é abolida, assim como nossa apreensão do que aparece sempre está sujeita a semblâncias dado o nosso aparato sensível e nossa visão perfilada do mundo. Não se trata de abolir o erro – como teria pretendido a tradição metafísica ao retirar-se da esfera mundana em direção à inteligível –, mas de incorporá-lo com possibilidade sempre latente. A semblância serve para percebermos que a aparência sempre se dá sob a forma do revelar e ocultar, deste modo, a verdade e o erro são sempre possibilidades latentes.

Em vez de retornar a uma dimensão cientificista ou metafísica que assegure uma verdade de modo inexorável, Arendt se põe frente a um mundo em que o erro não é plenamente abolido. Por outro lado, isso não joga Arendt a um pretense ceticismo

¹⁰⁶ O termo semblância surge como opção para traduzir *semblance*. Sigo aqui a tradução adotada na edição brasileira que “a despeito da inconveniência do neologismo”, soube perceber que “a utilização de soluções tradicionais, tais como ‘ilusão’ ou ‘erro perceptivo’, (...) se revelariam definitivamente inapropriadas na expressão ‘semblância autêntica’” (ARENDR, 2010b, p. 11). Ademais, traduzir semblância por outros termos como perspectiva quedam errados, tendo em vista que a noção de semblância está vinculada a um erro, ao passo que a perspectiva pode ser verdadeira ou falsa. Quando fala em semblância verdadeira, por exemplo, Arendt designa não uma noção de verdade, mas, antes, o fato de que o erro está diretamente vinculado “à minha própria existência como uma das aparências terrenas” (*ibidem*, p. 55). Arendt faz uso de *semblance* como tradução do alemão *Schein*, ao passo que traduz *Erscheinung* por *appearance* [aparência] (Cf. *ibidem*, pp. 40, 42, 57).

absoluto que nega quaisquer possibilidades de se falar de uma verdade. Há, sim, que se encarar a realidade junto às contingências que lhe são inelimináveis e à possibilidade do erro epistêmico. A distinção, então, revela uma relação, pois, diz Arendt: “há sempre um elemento de semblância em toda aparência: a base [*ground*] mesmo não aparece” (ARENDR, 2010b, p. 54), há “uma lacuna entre interno e externo, entre a base da aparência [*ground of appearance*] e a aparência” (*ibidem*, p. 54). Nesse sentido, Arendt continua dizendo que a “semblância é *inerente* em um mundo governado pela dupla lei do aparecer para uma pluralidade de criaturas sensíveis, cada uma delas dotada das faculdades da percepção” (*ibidem*, p. 54. Grifo meu). A dupla lei que relaciona aparência e pluralidade não pode prescindir do erro, pois “erro e semblância são fenômenos intimamente relacionados” e “há sempre um elemento de semblância em toda aparência” (*ibidem*, p. 54). Isto significa que sempre há algum elemento da realidade que nos escapa, que nossa apreensão da realidade nunca é inteiramente verdadeira, pois a semblância permanece como *inerente* ao mundo.

A intencionalidade das aparências de que fala Arendt, isto é, o impacto que o mundo tem sobre nós, depende também do modo como olhamos para o mundo. Arendt não rejeita a intencionalidade da consciência, mas, sim, que haja aí um *ego* transcendental que esteja posto de antemão. Nesse sentido, o erro se dá nessa relação entre nós e o mundo, no fato de que cada um de nós, equipados como somos por nossos aparelhos sensoriais, sempre apreendemos o mundo pelo signo do parece-me, por um perfil particular que embora possa ser compartilhado, não é apreendido pelos demais como o é por nós mesmos.¹⁰⁷ Como já visto no primeiro capítulo, a fenomenologia de Arendt se configura em um modo de conceber a realidade de uma maneira não dialética, pois não há “síntese” possível, não há o momento em que o Espírito Absoluto possa depurar uma verdade em todos os seus aspectos.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Cito Arendt: “O mundo aparece no modo do parece-me [*it-seems-to-me*], dependendo de perspectivas particulares determinadas tanto pela posição no mundo, quanto pelos órgãos específicos da percepção. Este modo não só produz erro – que eu posso corrigir mudando minha localização, aproximando-me do que aparece ou aguçando meus órgãos perceptivos com o auxílio de instrumentos e implementes, ou, ainda, usando minha imaginação para levar em conta outras perspectivas – mas também dá origem a semblâncias verdadeiras” (ARENDR, 2010b, p. 54-55)

¹⁰⁸ Repito, isto não significa que Arendt se torne uma cética. A verdade factual enquanto verdade histórica não pode ser negada em certos aspectos.

4.1.3.1 Semblância autêntica e semblância inautêntica

Arendt, a fim de explicitar o que entende por semblâncias, utiliza como referência as pesquisas de Adolf Portmann¹⁰⁹ para pensa-las a partir do signo da autenticidade e da inautenticidade. Faço uso desta questão a fim de desenvolver um aspecto conceitual da fenomenologia arendtiana que abre caminho para o aspecto hermenêutico de seu pensamento. Pensar as aparências também significa pensar as semblâncias, e, na medida em que o conceito de aparência é uma chave-de-leitura para se pensar a fenomenologia arendtiana – como visto no primeiro capítulo em sua relação com o mundo, a pluralidade e a experiência –, a definição do que Arendt chama por semblâncias fornece o contraste para se pensar a distinção entre verdade e compreensão.

Na medida em que as semblâncias são aparências que ocultam a realidade – erros perceptivos que temos na relação intencional com o mundo –, chamar uma semblância de inautêntica é dizer que ela é facilmente descartada após certa análise. Há situações em que a realidade permanece oculta à nossa cognição “imediate”, haja vista uma determinada aparência poder deixar de revelar a realidade, mostrando-a sob um signo diferente do factual. Frente a isso, é possível que se empreenda uma análise – seja superficial, seja científica – para se descobrir como a realidade o é de fato. Ou seja, é possível substituir uma aparência falsa (uma semblância) por uma aparência verdadeira, que coincide com o ser e revela a realidade.¹¹⁰ O interessante, pensa Arendt, está no fato de que, na medida em que tal análise resulta na comprovação do erro inicial, o erro só surge enquanto falsidade em razão de trazer à esfera da aparência a verdade por detrás do que se mostrou ser mera semblância: escapa-se da aparência para uma outra aparência, do Ser para o Ser, não para outra esfera que não seja situada nas aparições.

Já as semblâncias autênticas apresentam mais dificuldade para que se consiga se desembaraçar delas, mesmo frente ao aparato científico e junto à tríplice qualidade-comum, posto muitas vezes serem “aquelas ‘ilusões naturais inevitáveis’ de nosso

¹⁰⁹ Arendt faz aqui um deslocamento conceitual a partir de uma questão apresentada anteriormente em seu texto. Trata-se da distinção entre aparências autênticas e aparências inautênticas, pensadas a partir das pesquisas de Adolf Portmann, zoólogo e biólogo suíço que distingue as aparências entre autênticas e inautênticas: aquelas dizem respeito a tudo que aparece imediatamente, enquanto estas se referem ao que não aparece de imediato, mas que se pode trazer para a esfera da aparência (Cf. ARENDT, 2010b, p. 45).

¹¹⁰ A revelação, todavia, está sempre ligada com a tríplice qualidade-comum que nos fornece a sensação de realidade: os sentidos físicos que visam ao mesmo objeto, o contexto compartilhado com outras pessoas e a confirmação de uma realidade específica por uma pluralidade. (Cf. ARENDT, 2010b, p. 67)

aparelho sensorial, a que Kant se referiu” (ARENDDT, 2010b, p.55). Arendt exemplifica isso com o modo pelo qual nós temos a experiência do dia e da noite, de que o sol “nasce” e se “põe”, como se fosse este astro que se movesse ao redor da Terra. Esta semblância é causada pela nossa posição na Terra, porém isso não significa que não possamos desvendar o erro mostrando que ele não passa de mera semblância, mas somente que nossa experiência sensível continuará tendo a mesma visão perspectiva enquanto se mantiver onde os homens originalmente vivem.

4.1.4 Sentido e verdade

A questão que Arendt põe e que considero pertinente discutir é se as falácias metafísicas – alvo do dismantelamento – são semblâncias da razão; além disso, caso a resposta seja positiva, se tais falácias são semblâncias autênticas, isto é, se as falácias metafísicas são erros dos quais a razão não é capaz de evitar. Esse questionamento pode ser colocado como ponto focal para a compreensão da orientação hermenêutica de Arendt. Inicialmente, Arendt parece quase ceder a uma resposta positiva sobre a identificação das falácias metafísicas enquanto semblâncias da razão, pois quando discute com a escola crítica de Oxford, a autora aponta que tais pensadores por vezes interpretam os erros filosóficos como simples erros lógicos que os filósofos não perceberam; ao passo que Arendt se mostra como uma defensora de que tais erros não são meramente lógicos, mas *semblâncias da razão*, a ponto de dizer que importa discutir se tais semblâncias são autênticas (isto é, inevitáveis para todo ego pensante) ou inautênticas (facilmente descartáveis após certa inspeção) (CF. ARENDT, 2010b, p. 62).

No entanto, ao se posicionar contrariamente à Escola de Oxford, Arendt critica-os por uma via que ela própria não sustenta. Segundo a autora, o critério do erro não pode ser implicado fora das questões factuais, pois apenas neste âmbito é que se pode falar em verdade, ao passo que a razão lida com invisibilidades, de modo que lhe cabe desvelar não uma verdade, mas, sim, um sentido. Assim, se as semblâncias são erros, não se pode afirmar que haja semblâncias da razão, pois “só faz sentido falar de erro ou ilusão quando

somente a verdade (...), e não o sentido [*meaning*]¹¹¹, é o critério último para as atividades espirituais do homem” (ARENDT, 2010b, p. 82).

Arendt repara que se a razão lida com o pensamento, e o pensamento lida com o sentido, não é possível utilizar o critério do intelecto – o órgão do conhecimento que lida com a verdade no mundo das aparências – para a razão. É precisamente isto que configura a atitude metafísica como uma falácia, não uma presumível semblância da razão. O erro dos filósofos não é meramente um erro lógico – como pretendia a Escola de Oxford, segundo Arendt – nem é algo proveniente de uma suposta semblância da razão – haja vista esta não existir. O que há é um equívoco baseado na falácia que identifica verdade/cognição com sentido/pensamento.

Não há semblâncias da razão pelo fato de que a razão não produz erro ou ilusão: estes critérios são próprios do intelecto que lida com as aparências, enquanto que a razão lida com invisibilidades, com o sentido daquilo que aparece. A razão “pode gerar absurdos e ausências de sentido [*meaning*], mas não erros ou ilusões, que pertencem propriamente ao âmbito da percepção sensorial e do raciocínio do senso comum” (*ibidem*, p. 82). Deste modo, o pensamento também não pode apresentar a realidade, visto esta ser algo revelado pelo/no mundo das aparências. Caso Arendt pretendesse que a razão fosse capaz de nos apresentar o real, seria equivalente a dizer que o pensamento revela o ser, isto é, recair-se-ia novamente na falácia que identifica Ser e Pensar. Justamente por não se tratar de semblâncias, as falácias metafísicas não podem ser consideradas enquanto erros, não se trata de julgá-las sobre o critério veritativo. Enquanto os sentidos captam as aparências, a razão lida com os invisíveis que as aparências nos suscitam.

A orientação hermenêutica de Arendt, então, não trata as teorias filosóficas anteriores sob a classificação do erro, mas elas precisam ser compreendidas dentro de uma estrutura teórica capaz de revelar algum sentido, já que a verdade não subjaz ao escopo racional. Não é por ser fruto de uma falácia que os pensamentos anteriores devem ser descartados, mas seus fragmentos devem ser recuperados como modos de interpretar a realidade, ainda que não possam a apresentar absolutamente.¹¹² De todo modo, cabe

¹¹¹ Faço aqui uma substituição da tradução brasileira que traduz, neste caso, *meaning* por *significado*; opto, no lugar, pelo termo *sentido*.

¹¹² Não à toa, toda a obra arendtiana é permeada por diversos diálogos com pensadores de todas as épocas e de áreas do conhecimento não restritas apenas à filosofia ou mesmo à política.

perceber que ao designar à atividade de compreensão uma estrutura não falaciosa e própria, isto é, desvinculada do critério de verdade e distinta da atividade cognitiva, Arendt abre espaço para um quadro referencial teórico que não se baseia mais naquilo que muitas vezes se entende como a tarefa da filosofia – a busca pela verdade, pensada, então, como fim último do saber. No lugar desta estrutura clássica, a autora pensa segundo uma interpretação que entende que a verdade não se desvincula do mundo e da pluralidade humana, que não nos dá respostas últimas, mas que é a base pela qual perguntas podem ser postas e respostas podem ser pensadas.

Embora a razão lide com invisíveis – ainda que o pensamento vise o sentido de algo e efetue uma retirada do mundo das aparências para que possa tratar o seu objeto, isto é, dado o fato de o pensamento exigir uma dessensorialização –, ela não se desvincula completamente deste mundo do qual se retira. Arendt compreende que todos os conceitos filosóficos partem de experiências mundanas e que, após sua dessensorialização, são compreendidos pelos filósofos enquanto experiências do ego pensante. A questão é que, segundo Arendt, o ego pensante não tem ele próprio história, ele é separado do mundo das aparências e só recebe “objetos” por meio de metáforas provenientes das experiências mundanas. O espírito é compreendido como aquele órgão que não possui por si próprio uma linguagem, mas que só se exprime através de um discurso metafórico, pois enquanto espírito ele não tem contato com o mundo, não possui experiências, não tem história. Para que possa buscar um meio de aparecer, é-lhe necessário que busque nas experiências mundanas do *eu* apreendidas pelo intelecto algo que possa dessensorializar e, por meio da metáfora, transformar seu discurso em uma espécie de experiência fora do tempo e do espaço.¹¹³

¹¹³ É nesse sentido que Arendt faz mais uma de suas distinções, desta vez entre alma (*soul*, *ψυχή*) e espírito (*mind*, *νοῦς*). A alma está ligada à sensibilidade e sua linguagem está vinculada às experiências somáticas, enquanto o espírito lida com o discurso metafórico para poder se exprimir (Cf. ARENDT, 2010b, pp. 47-54). Nessa passagem me parece propício citar alguns momentos que se referem à concepção que Arendt tem do termo “alma” em sua distinção do conceito de “espírito”: “O discurso metafórico conceitual é, de fato, adequado para a atividade do pensamento, para as operações do nosso espírito; mas a vida da alma, em sua enorme intensidade, é muito melhor expressa em um olhar, em um som, em um gesto, do que em um discurso” (p. 48). Ademais, “O pensamento (...) necessita (...) de metáforas que lhe possibilitem preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio onde tais apreensões imediatas de evidência não podem existir. Mas as nossas experiências de alma são de tal modo corporalmente limitadas, que falar de uma ‘vida interna’ da alma é tão pouco metafórico quanto falar de um sentido interno graças ao qual temos claras sensações sobre o funcionamento ou o não funcionamento dos órgãos interiores (...). Toda emoção é uma experiência somática; meu coração dói quando estou magoado, aquece quando sinto simpatia, abre-se nos raros momentos em que o amor e a alegria me dominam, e sensações físicas similares apoderam-se de mim junto com a raiva, o ódio, a inveja e outros afetos. A linguagem da alma em seu estágio meramente expressivo, anterior à sua transformação e transfiguração pelo pensamento, não é metafórica; ela não se afasta dos sentidos, nem usa analogias quando

Ora, o que salta aqui aos olhos é que o *ego* pensante, o espírito, o pensamento e a razão não podem prescindir do mundo das aparências para seus discursos, haja vista eles próprios não serem capazes de compor qualquer reflexão que não esteja permeada de experiências sensíveis que foram dessensorializadas, mas que, precisamente por terem de passar por esse processo de dessensorialização, provêm da sensibilidade, do contato do *eu* com o mundo das aparências, da experiência constitutivamente plural que ultrapassa ser e aparência e lida também com os sentidos. Isto significa que a orientação hermenêutica se dá em comunhão com a orientação existencial a partir de uma visada fenomenológica. Ainda que sejam diferentes, estes eixos metodológicos se relacionam no interior do pensamento arendtiano como modos de encarar a realidade, a política e a história dos conceitos.

A fenomenologia arendtiana, ao proceder através do desmantelamento da metafísica, proporciona a abertura à dignidade da aparência, do mundo e da política, assim como se dá como estratégia argumentativa permeada de orientações hermenêutico-existenciais. Esta construção se constitui a partir de uma compreensão de que os argumentos da metafísica para a elaboração dos seus sistemas se baseiam em falácias provenientes de uma tentativa de legitimação daquilo feito pela razão, pelo espírito, pelo pensamento. A questão, para Arendt, é que, para tanto, a metafísica faz um deslocamento de critérios, utilizando a noção de verdade – própria ao intelecto e à cognição que lidam diretamente com as aparências – para se referir ao sentido desvelado pela razão.

É por isso que Arendt busca ressignificar a atividade de pensar, não mais efetuada sob o prisma metafísico que espera que o pensamento resulte em conhecimento, em um retirar-se do tempo e espaço para encontrar a verdade. O pensar, para a autora, é uma atividade que persegue não a verdade, mas o sentido. Em vez de pretender saltar para fora do tempo e espaço, como na parábola de Kafka, Arendt não intenciona uma fuga dessa lacuna entre passado e futuro, visto que é precisamente a presença do homem que gera tal lacuna. Não se trata da presença do homem, mas, na verdade, da pluralidade humana¹¹⁴

fala em termos de sensação física” (p. 49). E, por fim, “A alma, embora talvez mais obscura do que qualquer outra coisa que o espírito possa sonhar ser, não é desprovida de fundo; ela realmente ‘transborda’ do corpo; [e citando “O visível e o invisível” de Merleau-Ponty] ‘ultrapassa seus limites, esconde-se nele – e ao mesmo tempo precisa dele, termina nele, está *ancorada* nele””. (p. 50)

¹¹⁴ Arendt não designa a realidade e o presente temporal a partir de uma individualidade meramente em seu estar-aí [*thereness*], pois o homem não é um ser que se define apenas por uma passividade ou em isolamento, mas por se fazer presente frente ao *não mais* e ao *ainda não* junto a outros

que instaura um ponto pelo qual se pode voltar o olhar para o infinito em que se estendem tanto passado quanto futuro. É a presença dos homens que interrompe o mero fluxo contínuo, em outras palavras: é com os homens que o tempo *é*, que o tempo *aparece*, que a história ocorre e pode ser narrada.

O pensar, então, na reapropiação arendtiana, é realizado não através de um salto para fora do tempo, mas visando “se situar na brecha entre o passado e o futuro, buscando encontrar o próprio lugar no tempo no instante do pensamento” (DUARTE, 2000, p. 139). Situar-se na brecha, aqui, significa um emergir do homem no fluxo do tempo, é interromper o fluxo com sua presença, pois é sendo e estando no tempo e tornando-se uma aparência que o presente vem a ser. É só na medida em que o homem aparece e se faz ser não meramente em seu estar-aí, mas por meio de sua *autoapresentação* no mundo, que o tempo aparece para ele sob a forma de passado, presente e futuro. A presença dos homens no mundo – já que somos *do* mundo, e nosso caráter de ser uma aparência não significa para Arendt um obstáculo ao pensar – não demanda uma evasão do mundo e do tempo em definitivo para que haja pensamento; ao contrário, é por meio das aparências e de um situar-se no tempo que o pensamento se torna possível, seu discurso sem as experiências provenientes da sensibilidade seria impossível, na verdade, nem mesmo se poderia falar de um discurso.

Na medida em que a razão não é capaz de cognição, ela depende do intelecto, este sim que conhece e que alcança a realidade, para que por meio de metáforas o espírito possa pensar, já que apenas desse modo lhe é possível algum discurso. As aparências, assim, nos legam tanto a possibilidade da verdade e do erro, quanto, sem confundir este critério com o da razão, ela também uma invisibilidade, algo que não aparece junto à própria aparição. Os eventos históricos, por exemplo, possuem seus elementos factuais que não podem ser negados, mas seu sentido não equivale ao que aparece, a compreensão parte do ocorrido para encontrar um sentido junto às aparências. Aqui, a razão se furta, portanto, da pretensão de conhecer e de chegar a alguma verdade última, no lugar desta estrutura, ela se restringe à sua capacidade de atribuir e desvelar sentido, os quais não podem ser medidos segundo os critérios de verdade. Verdade e sentido, portanto, são critérios distintos para se pensar a realidade. Cabe ao pensador olhar para o mundo, conhecê-lo e pensá-lo.

4.2 Narração e compreensão

Um dos métodos de escrita de Arendt mais reconhecidos pelos seus intérpretes é o da narração (BENHABIB, 2006; AGUIAR, 2009; DI PEGO, 2016; BIRULÉS, 2009). Todavia, Steve Buckler (2011), apresenta certa desconfiança sobre o alcance que a narração possui no pensamento de Arendt, isto porque, aliando-se a Pitkin, “muito do que Arendt faz simplesmente não é narrativo” (cf. PITKIN, 1988, p. 277, *apud* BUCKLER, 2011, p. 38), mas está mais próximo do que ele identifica como “dispositivos teóricos mais familiares: ela analisa conceitos, traça distinções, faz declarações e traça inferências” que são combinados com “outras técnicas não ortodoxas para formar uma ampla montagem estilística” (BUCKLER, 2011, p. 38).

Faço aqui, inicialmente, um balanço entre estes intérpretes acima a fim de situar de maneira breve a narração como elemento hermenêutico. Meu argumento enseja mostrar que a narratividade se desenvolve como forma de compreender, isto é, ao narrar, Arendt busca um modo de encontrar sentido no conjunto de estórias em que se debruça, vasculha entre os fragmentos da história por elementos que a orientem a compreender o que aconteceu. Esta compreensão, como já aludido, tem como “finalidade” proporcionar uma reconciliação com o mundo. Todavia, essa finalidade, por assim dizer, não é um fim efetivo, não é uma realização que alcance um término, mas, sim, uma atividade constante que exige sempre um repensar o que aconteceu.

Ao refletir, por exemplo, em *Origens do totalitarismo*, como pôde emergir um novo regime governamental como o totalitário no século XX, Arendt não está buscando encontrar um fundamento científico nem metafísico que nos revele a verdade do evento totalitário, mas busca por uma possibilidade de compreensão do que ele é, daquilo que o constitui enquanto um conjunto de elementos historicamente situados, mas sem sucumbir a uma análise historiograficamente causal. Embora tanto tenha escrito e pensado sobre o totalitarismo nas décadas de 1940 e 1950, isso não a eximiu de repensar certas questões do totalitarismo quando se dedicou a refletir sobre o caso Eichmann na década de 1960. A compreensão nunca chega a um fim definitivo, sobretudo, porque ela não engendra a verdade, mas, sim, um sentido, um modo de conseguir se reconciliar com o mundo plural e contingente em que habitamos.

4.2.1 Narração como procedimento hermenêutico: ouvir e contar histórias

Seu método de compreender o mundo procede, em muitos casos, sob a forma da narração, como o é mais notável em *Origens do totalitarismo*, quando Arendt narra uma certa história do antissemitismo, depois a do imperialismo e, por fim, a da dominação totalitária, tentando entender quais elementos que perpassam esta narração são mantidos para o surgimento do regime totalitário. Para Benhabib (Cf. 2003, p. 91; 2006, p. 336), a narrativa funcionaria como um fio condutor que unifica a obra de Arendt. Ainda que não concorde integralmente com essa formulação – na medida em que concordo parcialmente com Buckler de que não se pode reduzir o método de trabalho de Arendt apenas ao narrativo –, parece-me que a narratividade assume um dos modos de construção temática mais importantes do conjunto da obra arendtiana. Como demarca a intérprete, trata-se de um modo que Arendt encontra para recuperar os fragmentos do passado, tal como aprendera com Benjamin, assim essa “retomada do passado deve proceder (...) fora da moldura da tradição estabelecida, haja vista a tradição não mais revelar o sentido do passado” (BENHABIB, 2006, p. 337).

Embora o trabalho de Arendt não seja apenas narrativo, há também um elogio da narração – que não é ele próprio narrativo – para que pensemos as ações políticas fora da moldura tradicional. Isto significa, defendo aqui, que o pensamento de Arendt lida com a noção de narração por duas vias: seja exercendo-a, seja exaltando-a. Este segundo aspecto é visível principalmente quando Arendt lança mão de autores não-filósofos, tais como Tucídides, Homero e Maquiavel, de modo que a narração executada por eles serve como artifício teórico-metodológico para se pensar a ação política fora das formulações filosóficas que tendem a se afastar da realidade mundana.

Nesse sentido, penso que a formulação de Benhabib de que “Se Dasein é no tempo, a narrativa é a modalidade através da qual o tempo é experienciado” (*idem*, p. 337), pode ser lida como uma forma de interpretar aquilo que Arendt parece sempre ter buscado: compreender sem abandonar o mundo. Ademais, trata-se de situar o pensamento também em uma estrutura temporal que tem no presente seu ponto de partida, assim como permanece atada a ele, ainda que o pensamento possa se movimentar em direção ao *não mais* do passado e ao *ainda não* do futuro.

Frente à situação contemporânea do rompimento do fio da tradição, a narração se mostra como método de pensamento capaz de revelar sentido, mas, mais que isso, põe em seu horizonte o tempo como dimensão constitutiva da existência, situação que revela a própria condição humana como inserida em contextos históricos que precisam ser pensados fora da simples configuração causal da historiografia clássica e das próprias ciências sociais.

A narração, em Arendt, possui, portanto, esse duplo aspecto: contar histórias e ouvir histórias. Isso significa uma abertura do pensamento para se deixar conduzir em uma questão ora buscando contar uma história sobre ela a fim de ser capaz de se reconciliar com o que ocorreu¹¹⁵, ora buscando o sentido de algum acontecimento, de uma ideia, de um conceito a partir de histórias narradas por outras pessoas, pelo *storyteller*, o contador de histórias. Nesse ínterim, Arendt não apenas conta histórias, mas também está aberta a escutá-las, lê-las, pois compreende que a “ação só se revela plenamente para o contador da história” (ARENDR, 2010a, p. 240), aquele que tenta encontrar um sentido no que aconteceu e que a transforma em uma história.

Trata-se, então, de perceber que, em Arendt, a narração é um apelo à compreensão vinculada à existência. Há aqui uma preocupação hermenêutica a partir da experiência daquele que narra o que aconteceu, isto é, há uma exortação da perspectiva de que a compreensão precisa estar sempre vinculada aos eventos que engendram o pensamento. Isto porque, para além das teorias e argumentos, Arendt afirma que “há incidentes e histórias por trás deles que, ao menos para nós, contêm, em poucas palavras, o significado completo do que quer que tenhamos a dizer” (ARENDR, 2018, p. 116-117). Desta forma, seja narrando, seja atenta à narração de outrem, a noção de narratividade acompanha o processo de compreensão arendtiano na medida em que representa um modo de pensar atado às experiências, às aparências e, por isso, ao mundo e à pluralidade humana.

Na medida em que somos seres do mundo, somos sempre no plural, nossa experiência nunca é um dado apartado, mas envolve uma constitutiva pluralidade, um compartilhamento comum que perpassa tanto o contexto no qual experienciamos o mundo, quanto diz respeito a um senso de orientação que Arendt chama de senso

¹¹⁵ Eis aqui a frase de Isak Dinesen que Arendt tanto citava e que a conduz a pensar o âmbito da narração para o pensamento e a ação: “Todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma história ou contamos uma história sobre elas” (ARENDR, 2010a, p. 219)

comum.¹¹⁶ Estas questões, como visto, envolvem seja nossa cognição, seja nosso modo de compreensão. No horizonte de pensamento de Arendt, impõe-se sempre uma indeterminação: a constitutiva incompletude da existência, a contingência insuperável dos acontecimentos históricos e da ação política. Essa base existencial é não apenas pano de fundo do pensamento arendtiano, mas movimenta sua incessante atividade de compreensão. A narração se coloca como atividade que se desenvolve hermenêuticamente ao descrever uma rede de significados no interior de uma estória. O modo como se narra um evento traz à tona seu sentido, desvela mundo e identifica seus atores. Para além de uma descrição dos fatos, Arendt entende que o procedimento de compreensão dos eventos não pode prescindir dos atores envolvidos e de elementos históricos cristalizados no evento.

Dizer, então, que a narração é um elemento hermenêutico e constitui um dos métodos pelos quais Arendt desenvolve seu pensamento, é também afirmar que, ao narrar, há uma construção e desvelamento de sentido que traz à superfície um modo perfilado de encarar a realidade, mas que não se reduz à tentativa de recontar uma história sob um ponto de vista solipsista. Isto porque, em Arendt, a narração, ainda que provenha de um processo de pensamento particular, não é constituída como uma ideia que se desenvolve a partir de si mesma, mas ela narra para outros, há uma pluralidade pressuposta, a narração não subsume a contingência mundana e a pluralidade de nossas experiências.

4.2.2 Narrar o totalitarismo: crítica ao método das ciências sociais

Arendt tem em vista, nesse sentido, distanciar-se não apenas do procedimento metafísico ou da dialética hegeliana, mas, também, trata-se de não sucumbir ao método das ciências sociais. Os *Diários de pensamento* de Arendt revelam como a autora enfrentava este tópico constantemente durante o início dos anos de 1950, logo após a publicação de *Origens do totalitarismo* e durante o processo de pesquisa e escrita do que viria a se tornar *A condição humana*. Esta mesma questão desponta na réplica de Arendt à resenha escrita por Eric Voegelin sobre *Origens do totalitarismo*. Na busca por compreender o totalitarismo, o procedimento arendtiano não se constitui nem sob as bases

¹¹⁶ Ao tratar do conceito de experiência ao longo desta tese, ressaltarei seu papel tanto vinculado ao eixo da fenomenologia, quanto ao da filosofia da existência.

filosóficas tradicionais, nem lança mão do método das ciências sociais. Para Arendt, tratava-se sobretudo de não repetir nenhum dos dois modelos epistêmicos. Na medida em que a causalidade não revela o sentido, a atividade de compreensão não pode utilizar este critério. Daí Arendt anotar em seus *Diários* a seguinte passagem:

O método nas ciências históricas: esquecida toda causalidade. Em seu lugar: análise dos elementos do evento. O evento em que os elementos rapidamente se cristalizaram é central. O título de meu livro é completamente falso; deveria ter sido: “Os Elementos do Totalitarismo”¹¹⁷ (ARENDR, 2006b, p.95).

Essa revisão que Arendt faz do título de sua obra é paradigmática e revela bem o que estava em questão para ela em sua tarefa de compreender tanto o totalitarismo, como também os eventos modernos, as revoluções, as descobertas científicas entre tantos tópicos que transcorriam na esteira do seu pensar. Diferente de se fazer uso do critério causal de explicação de um evento, Arendt pensava que as ciências históricas precisavam analisar os elementos que um determinado evento carrega consigo, isto é, que elementos se cristalizam em um dado acontecimento histórico. Pensar o evento passa a ser o mote que conduz a compreensão. Mais uma vez os *Diários* nos revelam o que Arendt está pensando em sentido metodológico:

Sobre a pergunta do método nas ciências históricas: apenas quando eu vir que a teoria do evento e dos elementos que confluem nele se une com a descoberta da desnaturalização de fenômenos históricos pela negação da resposta adequada (miséria, indignação etc), saberei algo acerca disso. (ARENDR, 2006b, p. 102-103)

Distintamente do modelo tradicional, Arendt aponta para a desnaturalização dos fenômenos históricos. Há aqui uma indicação inicial do que viria a ser o desmantelamento da metafísica e da tradição política feitos por Arendt. Esse processo fenomenológico tem aqui também função hermenêutica na medida em que a abertura fenomenológica significa, para Arendt, um espaço para o pensamento, para a atividade da compreensão e da “produção” e/ou revelação de sentido. Desnaturalizar, aqui, significa desmantelar, partir de um ponto em que os eventos e seus elementos não se inserem em uma lógica de sentido pré-estruturada, mas, no lugar disso, aceita que os fenômenos históricos são permeados pela contingência. Nenhuma dialética é capaz de prever ou antecipar o evento, não existe um movimento natural para a história. De modo análogo, desnaturalizar significa fugir de respostas para eventos passados sob o signo da verdade e da causalidade.

¹¹⁷ Título da versão alemã: “Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft”, de 1955.

Para Arendt, a compreensão não pode subsumir o aspecto contingente da realidade e das ações dos homens.

A tentativa de compreensão do totalitarismo, antes de tudo, tem a ver com uma forma de reconciliação com o mundo, sem que com isso se busque repetir os antigos paradigmas que deram suporte às estruturas políticas anteriores. Perceber no totalitarismo a ruptura dos critérios e princípios políticos e, junto a isso, que o próprio totalitarismo foi gestado na política moderna não significa responder dialeticamente ao processo de formação dos povos como uma realização de opostos. Cabe a Arendt, na verdade, estabelecer uma própria não dialética da realidade política baseada numa interpretação de que não há um desenvolvimento necessário que nos leve seja a um estado de liberdade, seja ao seu mais completo oposto. Há, em Arendt, a manifestação de um pensamento que só pode compreender o mundo percebendo suas nuances espontâneas que explicam os eventos passados, mas que não podem ser deles deduzidas, isso porque, para Arendt,

(...) o que há de assustador no surgimento do totalitarismo não é o fato de ser algo novo, mas o fato de ter trazido à luz a *ruína de nossas categorias de pensamento e de nossos critérios de julgamento*. A novidade pertence ao campo do historiador, o qual (...) lida com eventos que ocorrem apenas uma vez. Essa novidade pode ser manipulada, caso o historiador insista na causalidade e pretenda ser capaz de explicar os eventos segundo uma cadeia causal que acaba por ocasioná-los (...). Mas a *causalidade é uma categoria totalmente estranha e falseadora nas ciências históricas*. Não só o significado efetivo de todo o evento sempre transcende qualquer quantidade de “causas” passadas que podemos lhe atribuir (...) como esse próprio passado só vem a existir como o próprio evento. Apenas quando acontece algo irrevogável é que podemos traçar sua história anterior. *O evento esclarece seu próprio passado; nunca pode ser deduzido dele*. (ARENDR, 2008a, p. 341-342, grifos meus)

As passagens destacadas acima revelam tanto a leitura de Arendt sobre a ruptura provocada pelo evento paradigmático do século XX – o totalitarismo – quanto a sua não aceitação das explicações causais para se compreender os eventos concernentes às ciências históricas. A orientação hermenêutica de Arendt surge ao não querer utilizar a categorias positivista ou metafísica da *explicação* – válidas, talvez, para as ciências naturais – para se compreender aquilo que faz parte das ciências humanas, sociais, políticas e históricas. A cristalização e a narração, no lugar da causalidade, são elementos que nos tornam capazes de compreender o acontecimento. Em vez de explicar o totalitarismo como o resultado de um processo, Arendt diz que são os elementos cristalizados no governo totalitário que revelam a origem desse novo regime. A partir disso, ela narra a história ressaltando aquilo que foi cristalizado no evento totalitário. Não

se trata de uma cadeia progressiva de pequenos ou grandes acontecimentos que desencadeiam o novo regime, mas é o vir-a-ser do totalitarismo que finda por desvelar seu *modus operandi* com base naquilo que o antecedeu. Isso significa que ele não possui apenas uma configuração processual possível que aconteceu e não poderia deixar de acontecer dados os eventos passados, mas que determinados elementos puderam ser utilizados para implementar o totalitarismo. Não à toa os regimes de Hitler e Stalin se basearem na mesma estrutura formal de operação totalitária, mas os conteúdos cristalizados por cada um dos governos não serem os mesmos.

Para Arendt, é isto que significa compreender o totalitarismo, não se trata de apenas descrever todos os seus procedimentos e eventos históricos, mas encarar o sentido deles. É por isso que, em resposta à crítica de Eric Voegelin sobre o método de *Origens*, Arendt diz que não buscou fazer uma historiografia, pois “toda historiografia é necessariamente salvação e com frequência justificação” (ARENDR, 2008, p. 418), ao passo que não cabe perdoar ou desculpar (nem salvar ou justificar), mas compreender (*ibidem*, p. 330-331). Como diz Arendt,

O que eu fiz (...) foi descobrir os elementos principais do totalitarismo e analisa-los em termos históricos, remontando esses elementos na história até onde julguei necessário. Ou seja, escrevi não uma história do totalitarismo, e sim uma *análise em termos históricos*; não escrevi uma história do antissemitismo ou do imperialismo, mas analisei o elemento de ódio aos judeus e o elemento de expansão porque ambos ainda eram claramente visíveis e desempenhavam um papel decisivo no próprio fenômeno totalitário. Assim, o livro não trata das “origens” do totalitarismo – como infelizmente indica o título –, mas apresenta uma *exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo*; essa exposição é acompanhada de uma *análise da estrutura elementar da dominação e dos movimentos totalitários* (ARENDR, 2008a, p. 419).

A “análise em termos históricos” do totalitarismo, diz acima Arendt, é uma “exposição histórica dos elementos” cristalizados junto a uma “análise da estrutura elementar” do totalitarismo. Não se trata das causalidades históricas que nos trouxeram o regime totalitário, mas uma narração dos seus processos, dos seus elementos que foram cristalizados em uma estrutura nova. Saber o que é o totalitarismo – analisar sua estrutura – envolve pensar o seu sentido, suas condições de possibilidades e como uma forma de governo assim pudesse vir a existir.

A compreensão a partir dos elementos históricos e o seu vir-a-ser é o que propicia os exercícios de imaginação de Arendt. A narrar a “história” do totalitarismo é buscar

sentido em seus elementos. Desde modo, a essência do totalitarismo, compreendido não causalmente, “não existia antes do seu surgimento”, não estava presente já nesses elementos que o antecedem, como parece ser a tese de Voegelin, para quem, nas palavras de Arendt, “‘o surgimento do sectarismo imanentista’ desde o final da Idade Média iria resultar no totalitarismo” (ARENDR, 2008a, p. 422).¹¹⁸

A crítica de Arendt à causalidade como método de interpretação da realidade, do pensamento e, sobretudo, da política não nasce apenas de questões filosóficas, mas, principalmente, da própria observação da realidade, mais ainda, surge da experiência viva. Sua orientação hermenêutica é também existencial tanto por não se basear em um início metafísico ou positivista, quanto por não se reduzir a um materialismo dialético. A relação existência e pensamento não é efetuada por Arendt dialeticamente, mas fenomenológico e hermeneuticamente: a aparência desvelada a cada um de nós é validada em uma situação de pluralidade, no compartilhamento de um mundo vivido, mas que não prescinde da possibilidade de examinar na esfera do pensamento e do juízo aquilo que é revelado diante de nós.

4.2.3 A narração em *A condição humana*: os limites do ator e do autor

É assim que se pode ler, por exemplo, *A condição humana*, sobretudo seu capítulo V sobre a Ação, assim como o capítulo VI sobre a formação da era moderna. Um dos modos que Arendt encontra para tratar das ciências históricas – para usar a terminologia de seus *Diários* – e de seu sentido é a narratividade. Entre tantas possibilidades de leitura de *A condição humana*, uma delas é a de estarmos frente a um livro dedicado a realizar uma genealogia da *vita activa*, no sentido de que Arendt percorre a história do pensamento político – da Grécia às experiências totalitárias, entre filósofos e pensadores políticos – a fim de compreender “o que estamos fazendo”. Este questionamento tem como função movimentar o pensamento na busca pelos os elementos e critérios políticos que

¹¹⁸ Mais uma vez se distanciando da análise de Voegelin, Arendt indica que as massas modernas se distinguem das multidões anteriores da história pela ausência de um interesse comum, isto é, de um “entre” que separe e una os indivíduos, “um terreno comum”, “uma finalidade comum”, de modo que isso “é apenas mais um sinal de seu [das massas modernas] desenraizamento [*uprootlessness*] e estranhamento [*homelessness*]” (*ibid.*, p. 422).

estruturam as ações e os discursos contemporaneamente, pergunta-se pela a lógica na qual estão inseridos, pela moldura teórico-metodológica que os enquadra.

No interior desta tarefa, não há uma definição clara por parte de Arendt quanto a seus próprios métodos e critérios. Todavia, Arendt narra. Suas descrições fenomenológicas das atividades da *vita activa* têm a finalidade de encontrar sentido, de engendrar uma certa reconciliação com o mundo ao encontrar os elementos que genealogicamente foram mantidos ou esquecidos desde a irrupção original da experiência política grega. Arendt narra o que considera alguns de seus momentos mais relevantes: 1) a exaltação da ação e o desprezo pela obra e pelo trabalho na antiguidade grega; 2) a subsequente postura de Platão e Aristóteles de que a política é um assunto secundário frente às questões filosóficas; 3) a hierarquização e inversão entre *vita activa* e *vita contemplativa*; 4) o prestígio que modernamente a obra adquire frente à ação, levando a uma lógica que pensa a política sob o signo da fabricação; 5) uma nova inversão que conduz o trabalho e a vida como fonte de valores e critérios para a vida política; 6) a ascensão da esfera social e o encolhimento tanto da esfera pública quanto da privada. Estes, entre tantos outros momentos, são conduzidos por Arendt como quem narra uma história, sem buscar causalidades, mas apontando os elementos que historicamente foram aos poucos cristalizados.

Além de proceder parcialmente de modo narrativo – entendendo a narração como um método no interior de sua fenomenologia da *vita activa* –, Arendt também realiza o elogio da narração ao pensar o que transcorre a partir do momento em que os homens agem em concerto. Diferentemente tanto do trabalho – que se baseia no consumo para manutenção da vida e saciar necessidades, de modo que nada resta atrás de si –, quanto da obra, que por sua vez tem como prerrogativa a produção de coisas duráveis e funciona sob o signo da utilidade, a ação não provém da noção de consumo, assim como não engendra objetos tangíveis. Ao tratar do conceito de ação, Arendt o faz em comunhão com o do discurso colocando em questão como é possível que os homens possuam “o duplo aspecto da igualdade e da distinção” (ARENDR, 2010a, p. 219). A singularidade de quem somos só é possível através de palavras e atos. Arendt fornece, para tanto, a imagem de um segundo nascimento, algo como uma confirmação, uma inserção no mundo humano que “não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra” (*ibidem*, p. 221). Ao agir, os homens se

revelam aos demais, aparecem aos outros que compõem juntos um espaço comum. Para Arendt, “essa qualidade reveladora do discurso e da ação passa a um primeiro plano quando as pessoas estão *com* as outras, nem ‘pró’ nem ‘contra elas – isto é, no puro estar junto dos homens” (*ibidem*, p. 225), de modo que, por um lado, os agentes estão implicados entre si, tal como na relação entre os conceitos de pluralidade e aparência (discutidos no primeiro capítulo desta tese), e, por outro, a ação está vinculada ao(s) seu(s) agente(s), na medida em que “Sem o desvelamento do agente no ato a ação perde seu caráter específico e torna-se um efeito como outro qualquer” (*ibidem*, p. 225).

O que está em questão para Arendt é fugir daquilo que ela já havia percebido em *Origens do totalitarismo* e que escreve em seus *Diários* sobre a desnaturalização dos fenômenos históricos. Sem agente, a ação passa a aparecer como um processo natural, um mero efeito de causas que se transfiguram sob diversas formas. Arendt exemplifica isso ao apontar fórmulas como o “deus platônico”, “precursor da Providência, da ‘mão invisível’, da Natureza, do ‘espírito do mundo’, do interesse de classe” (ARENDR, 2010a, p. 231-232). Todas estas respostas são negadas por Arendt. Além de transformarem a história em um processo natural, tenta identificar um autor em efetivo, um títere que guia os homens, identificados por Arendt não propriamente como autores, mas, sim, atores. Trata-se, no fim das contas, de um elemento próprio da filosofia da história, segundo Arendt: fugir da perplexidade de que os homens não são plenamente autores de suas histórias – na medida em que sempre há algo que os escapa – através da criação de um ator que também é autor, isto é, um agente capaz de produzir a história assim como um artesão é capaz de fabricar um objeto de uso.

A partir desta crítica, Arendt entende que esse é o “erro básico de todo materialismo em política – materialismo este que não é de origem marxista nem moderna, mas tão antigo quanto a nossa história da teoria política”, em suas próprias palavras: “ignorar que os homens se desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares”, de modo que, para ela, “prescindir desse desvelamento (...) seria transformar os homens em algo que eles não são; por outro lado, negar que ele é real e tem consequências próprias seria simplesmente irrealista” (*ibidem*, p. 229-230). O que Arendt designa aqui por materialismo não surge como contraponto à metafísica, mas, na verdade, subjaz à tradição fundante da filosofia política ocidental desde as perspectivas platônico-aristotélicas até as de Marx. Na concepção de Arendt, esse materialismo diz respeito a um modo de conceber

a *pólis* que não prescinde de uma concepção ligada à materialidade da vida e às suas necessidades, isto é, uma suposição “de que as comunidades políticas (...) devem sua existência à necessidade material” (*ibidem*, p. 229, nota 8).

O modo, portanto, de conceber a vida política, proveniente deste materialismo a que Arendt se refere, subsume os atores políticos através de um tipo de força que ganha *status* de autor da história, conectando os eventos causalmente e reduzindo a ação política à fabricação. Ao se contrapor a este método de encarar a história, Arendt coloca em perspectiva a narração como método para se pensar as ações políticas. Neste modelo, o ator é revelado junto à estória na qual ele se insere, não como artesão, mas como alguém que se mostra aos outros através da ação e do discurso, torna-se alguém sobre quem se pode contar uma estória. A narração coloca em relevo o seu herói, não compreendendo aqui esta figura sob o signo de “semideidade”, mas por meio da perspectiva homérica de que o herói “não era mais que um nome dado a qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se poderia contar uma história” (ARENDR, 2010a, p. 233). Assim, o herói é aquele que age e a partir disso se singulariza. O importante dessa leitura de Arendt é a atribuição que a autora dá ao fato de o agente não prescindir nem do evento no qual a ação transcorre, nem da narração que será feita de seus atos. Trata-se da percepção de Arendt de que mesmo o herói não age sozinho; ele pode, sim, iniciar algo por conta própria, mas a realização de seu empreendimento depende da associação de seus pares.

A ação política é uma ação com outros indivíduos que também se desvelam na estória, “o ator nunca é simples ‘agente’, mas sempre, e ao mesmo tempo, paciente. Fazer e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a estória iniciada por um ato compõe-se dos feitos e dos padecimentos dele decorrentes” (*ibidem*, p. 238). Distintamente, portanto, de uma concepção de história que busca descortinar um títere por detrás dos palcos a movimentar os atores, Arendt pensa a partir de uma estrutura que entende que o sentido daquilo realizado está vinculado às ações dos diversos atores, cada um capaz de iniciar algo novo e sem nenhuma garantia de controle sobre os resultados de sua ação. É essa forma de compreender a ação humana que faz com que Arendt a caracterize como ilimitada e imprevisível. Ilimitada por saber que a ação política não se limita a um agente isolado, “a ação e a reação entre os homens jamais se passam em um círculo fechado” (*ibidem*, p. 238). Imprevisível por entender que os resultados podem ser

de algum modo esperados, mas que não são restritos a operações causais, mas, mais que isso, porque a “imprevisibilidade decorre diretamente da estória que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato. O problema é que (...) seu pleno sentido [*meaning*] pode se revelar somente quando ela termina” (*ibidem*, p. 240).

Esse movimento de pensamento de Arendt nos revela um elemento metodológico que a orienta: não há um sentido previamente estabelecido quando o que está em questão é a ação política, um conjunto de ações e reações em que diversos atores interagem – isto é, agem em concerto –, ações constituídas pluralmente, ilimitadas e imprevisíveis. Eis precisamente neste ponto o elogio de Arendt ao modelo narrativo para se pensar a ação política. Os atores, envolvidos na estória, não têm controle pleno sobre o evento do qual fazem parte, não são fabricantes da estória e não têm acesso ao seu sentido efetivo. Para Arendt, “a ação só se revela plenamente para o contador da estória [*storyteller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador” (*ibidem*, p. 240) É porque pode realizar um movimento de retorno do olhar para o passado, com acesso privilegiado ao que transcorreu não apenas a partir de um dos atores, mas de muitos deles, é que o contador da estória pode “fazer” a estória, pode contar o seu sentido, narrar os seus heróis.

A narração procede a partir desta perspectiva: ela narra tendo em vista os variados perfis daqueles que compuseram a estória. Narra-se as ações dos homens, seus atos e seus discursos. Mais uma vez, a pluralidade é tema ineliminável. Na verdade, o mote de entrada do capítulo sobre a ação em *A condição humana* – a principal atividade para a vida política – é a pluralidade humana; capítulo também em que a autora se dedica a falar sobre o contador da estória [*storyteller*]. Para Arendt, a pluralidade é aspecto que assegura aos homens algo que os vincule ao mesmo tempo em que os distingue. A tensão entre pluralidade e singularidade não é colocada pela autora para ser resolvida. Não se trata de um esquema dialético que produza qualquer tipo de subsunção. Mas que só é possível a cada homem tornar-se um ser singular na medida em que age junto a outros homens, em que se une a eles e deles também se distingue. Cabe ao narrador “captar” *quem é* aquele que age, isto é, para além de suas qualidades ou do conjunto delas, ser capaz de distinguir sua singularidade própria a partir de suas ações, cujo tema é desvelado na estória narrada.

É nesse sentido que a pluralidade é condição da política, como já trabalhado nos capítulos precedentes. Junto a isso, contudo, há que se reparar que a própria capacidade

de compreensão só é possível em relação aos elementos que Arendt descreve a partir do conceito de pluralidade:

Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. (ARENDDT, 2010, p. 219-220)

Ora, embora não se dedique tanto a descortinar tais questões, Arendt indica que a compreensão só é possível nessa relação aparentemente paradoxal de igualdade e diferença à qual ela chama de pluralidade humana. É porque somos em certa medida iguais, por compartilharmos uma igualdade constitutiva, que podemos nos fazer compreender uns aos outros. Em medida similar, é por sermos distintos que se faz possível, ou mesmo necessário, que nos compreendamos, pois caso fôssemos inteiramente iguais, não haveria nenhuma necessidade de nos fazermos compreender pelos outros, visto que a compreensão seria instantânea, isto é, não haveria processo compreensivo pois não precisaríamos considerar a posição do outro.

4.2.4 Narração e experiência

A narração e seu elogio expressa o quanto Arendt aproxima seu pensamento da experiência e foge das estruturas modulares sobre a realidade. Narrar significa olhar para as ações humanas, sabendo-as contingentes, imprevisíveis, buscando encontrar elementos que forneçam um sentido para o que ocorreu. É seguindo esta pista que Odílio Aguiar (2009), ao pensar a relação entre *Filosofia e Experiência*, pensa três metáforas para o filosofar próprio de Arendt: a) o *storyteller*, b) o Pária e o c) espectador.¹¹⁹ Estas três figuras, longe de indicarem três metáforas isoladas, auxiliam-nos para compreender o local a partir de onde Arendt está pensando e narrando.

Para além de se encarar que a narrativa é uma metáfora para o filosofar, entendo que ela surge justamente nessa compreensão como método do pensar: só se pode

¹¹⁹ Em todas as três metáforas, Arendt é apresentada como uma autora que busca constantemente uma reconciliação entre Filosofia e existência, isto é, não obstante afirmar não ser filósofa, Odílio realiza uma leitura que tenta resgatar um tipo de Filosofia presente no pensamento arendtiano, uma Filosofia que não se confunde com aquela promulgada pela tradição do pensamento metafísico, mas uma que esteja em contato com a experiência humana.

compreender o mundo na medida em que se o narra, em que o pensador passa a narrar as experiências que subjazem aos seus conceitos. Tal ideia se une com a segunda metáfora elencada por Aguiar, a do Pária. Seguindo sua interpretação, o pensamento de Arendt é fruto de sua experiência como pária. Ao ser forçada a abandonar sua pátria – pois lhe fora negada – e ao mesmo tempo por não encontrar respostas para entender como o evento totalitário fora possível, Arendt precisa se lançar às experiências e aos fragmentos da história para poder realizar a atividade de compreensão. A autora empreende, assim, uma investigação dos atores envolvidos, das linhas de ação executadas e das estórias narradas a partir do fim do regime nazista. É disso, no fim das contas, que se trata o pensamento do pária, “a forma de o pensamento (...) realizar-se na contemporaneidade: por um lado, está em conexão com a tradição, mas uma conexão descontínua, crítica; por outro, não está motivado em ser fonte autorizadora de uma ação ou pensamento específico” (AGUIAR, 2009, p. 36).

Arendt não visa criar uma *Weltanschauungen*, uma visão de mundo que se queira o modelo fundacional do pensamento. O pária narra o mundo, mas não cria um fundamento para ele, trata-se da *imparcialidade situada*, “o narrador apresenta os dilemas e paradoxos e leva os outros a tomarem posição por conta própria” (AGUIAR, 2009, p. 25), ele é crítico pois enseja a troca de experiências e “se realiza (...) mediante um distanciamento não absoluto, põe em circulação várias perspectivas e ‘histórias’” (*ibidem*, p. 31). O pensamento *sai em visita* para compreender, a fim de na reconstituição dos fragmentos encontrar algum sentido, isto é, o pensador, a partir das experiências, sai em busca daquela invisibilidade que é sugerida junto ao visível.

A figura do espectador leva a discussão a um âmbito mais político¹²⁰. Une-se ao pária *storyteller* quando entende a Filosofia não como saber ou profissão, mas, sobretudo, como atividade. O juízo, atividade do espírito que Arendt dizia ser a mais política, enseja uma recuperação do sentido da política, não o encontrando em uma instância metafísica, mas no mundo das aparências, na própria esfera de aparição na qual o mundo tem espaço e onde a pluralidade humana pode existir. É apenas saindo em visita para observar o mundo e seus fragmentos que o pensamento em Arendt é possível, um pensamento que se constitui como atividade e que não se define por meio de padrões pré-estabelecidos

¹²⁰ Retomo a posição do espectador no decorrer do capítulo para pensar os conceitos de compreensão, senso comum e juízo.

pela tradição. Mais uma vez surge a noção de imparcialidade situada, não para tirar de Arendt quaisquer responsabilidades de posicionamento, mas para que ela própria possa se posicionar através da realização de um pensamento sem amparos, sem mestres, que brota da esfera de aparição, da existência, da pluralidade humana. É assim, para Odílio Aguiar, e me alio aqui a essa interpretação, que o pensamento em Arendt pode ser compreendido como proveniente da metáfora do pária espectador e narrador.

A potência desta metáfora está em sua capacidade de circunscrever certos elementos hermenêuticos presentes no método arendtiano. A própria noção de juízo, presente na figura de espectador, é tratada por Arendt por uma chave hermenêutica, como será visto nos tópicos seguintes. A imagem do pária como aquele que formula um juízo e narra histórias sublinha uma característica existencial do lugar que Arendt ocupa no mundo e que a condiciona existencialmente, orienta seu modo de olhar para os fenômenos políticos. A compreensão arendtiana se move a partir daquilo com o que ela entra em contato mundanamente, é impulsionada pelos seus pares, embora nunca seja por eles condicionada absolutamente. Ao narrar, portanto, o que Arendt ressalta são, sobretudo, os elementos que foram cristalizados nos fenômenos políticos que lhe são contemporâneos.

O modo de Arendt ler os pensadores, filósofos, poetas, escritores dos séculos passados, não tem aqui a função meramente exegética de interpretar os autores de uma maneira fidedigna, mas de compreender como as questões deles também se tornaram as suas próprias questões. Seja narrando, seja elogiando o processo narrativo, o que está em revelo é compreender, reconciliar-se com o mundo. Para tanto, o pensar, ainda que se movimente abstratamente e seja realizado, efetivamente, de modo isolado, deve ser capaz de se realizar ancorado ao mundo e atento ao fato de que há, pelo menos, uma pluralidade antecipada no pensamento sob a forma do dois-em-um. Porém, na medida em que o juízo é outra importante atividade do espírito, ele só pode ser executado trazendo para um debate interno opiniões divergentes à sua própria. Um debate entre distintos pensamentos.

A narratividade como método certamente não é uma estrutura vazia que quer encaixar a realidade, mas ela se constrói na medida em que conta o que aconteceu. A descrição narrativa não perde de vista a existência e, na medida em que por existência se designa o ser dos homens e a realidade (ambos permeados por uma constitutiva contingência), o narrador não conta o que teve que acontecer e que não podia ser diferente,

mas, sim, narra os acontecimentos contingentes, sem submetê-los a uma lógica de causa-consequência. Sua atividade busca encontrar um sentido entre os diversos elementos que compõem o acontecido e que ele, o narrador, transforma em história. A narração se transforma em exercício hermenêutico, em uma hermenêutica da existência, dos acontecimentos, das contingências, do mundo, da aparência e da pluralidade humana.

4.3 Compreensão, reconciliação e mundo

A tarefa de compreensão à qual Arendt se vincula perpassa toda a sua obra. O ímpeto para compreender os eventos surge do campo da experiência política, do esgarçamento provocado e exposto pela novidade do regime totalitário. No entanto, a formação de Arendt na filosofia alemã a coloca, como pôde ser visto nos capítulos precedentes, na trilha tanto da fenomenologia, quanto da filosofia da existência. A hermenêutica, por sua vez, ainda que Arendt raras vezes a mencione, também subjaz como pano de fundo teórico, sobretudo através de Heidegger. Se, de início, para Arendt, a compreensão se move como elemento heideggeriano – como se pode ver em *O conceito de amor em Santo Agostinho* (cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, pp. 427-435) – e, em certo sentido, em uma linha metafísica, é a partir de seus textos após a experiência totalitária que a atividade de compreensão passará a adquirir uma importância política em torno da noção de reconciliação com o mundo.

É recorrente, em Arendt, a ideia de que a compreensão nos encaminha para uma reconciliação com o mundo. Esta ideia pode ser verificada em “Compreensão e política” (2008, p. 330) e se mantém no pensamento arendtiano, como também se pode ver no prefácio de *Entre o passado e o futuro* (2009, p. 34). Frente a isso, as questões que se põem são 1) saber o que significa esta reconciliação e 2) em que medida o sentido tem algo a ver com isto, em outros termos: como a atividade de compreensão pode gerar uma reconciliação com o mundo? Tais questões despontam sob o pano de fundo de que, para Arendt, a compreensão é necessária em função da ruptura da tradição, do estilhaçamento das nossas categorias e critérios.

4.3.1 Reconciliação e ser-do-mundo

É frente à ruptura da tradição que Arendt se imiscui na tarefa de compreender os acontecimentos. Seu processo compreensivo se move na tentativa de se reconciliar com um mundo que se tornou estranho, que fez toda uma geração de judeus não apenas párias, mas seres matáveis. Nas palavras de Fina Birulés, este pode ser considerado o ponto de partida do pensamento de Arendt, o “*factum* da ruptura entre o pensamento tradicional e a experiência contemporânea” (BIRULÉS, 2007, p. 17). É assim que se impõe, para Arendt, uma reflexão que se mova frente à relação entre homens e mundo. Todavia, a noção de *reconciliação* não deve implicar nem adequação nem em completo estranhamento. Nem homens e mundo devem ser confundidos, nem devem ser completamente desvinculados.

Segundo Arendt, “todo indivíduo precisa se sentir conciliado com um mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho” (ARENDR, 2008a, p. 331). Esta passagem, no entanto, parece aproximar Arendt dos existencialistas franceses justamente em um dos pontos que ela mais os criticava, isto é, de que o homem é visto como um ser estranho no mundo, posição que conduziria a um certo pessimismo existencial e ao absurdo, uma essencial falta de um lar para o homem no mundo, uma inadequação entre mundo e homem (*ibidem*, p. 220). Esta concepção parece entrar em choque, sobretudo, com a formulação de *A vida do espírito* em que Arendt diz serem os homens não simplesmente seres que *estão no* mundo, mas que *são do* mundo, mais ainda, “chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo” (ARENDR, 2010, p. 39).

Primeiro me remeto a este imbróglio entre o “ser estranho ao mundo” ao mesmo passo em que se é *do mundo*. Embora possa haver aqui a possibilidade de uma inadequação entre tais concepções – e que, de fato, seria justificável na medida em que duas décadas separam os textos em questão –, compreendo que se tratam de duas concepções distintas que se inter-relacionam, não de diagnósticos excludentes. Este exercício reflexivo nos revela a relação que há entre as orientações hermenêuticas e existenciais de Arendt.

Le Ny (2013, pp. 82-84) não aborda exatamente esta situação, mas tenta mostrar que Arendt não se vincula ao existencialismo francês pela via do pessimismo por ignorar

“os sentimentos como o ressentimento, o absurdo, a angústia, o abandono e o desespero” (*ibidem*, p. 83) e de fato concordo com este ponto, sobretudo ao lembrar da “negação da resposta adequada” (*idem*, 2006b, p. 103) que Arendt indica em seus *Diários*. Todavia, Le Ny, a fim de salvar Arendt de possíveis equívocos, parece enxergar que a separação entre homem e mundo só pode ou alcançar estes sentimentos que Arendt ignora – o que levaria a um pessimismo – ou, sua proposta, por uma via otimista que ele chama de gratidão [*gratitude*]. Para o intérprete francês, a “‘facticidade arendtiana’ designa a radical contingência da realidade” (*ibidem*, p. 82), de modo que seu nome, em termos arendtianos, seria a pluralidade. Porém, para realizar esta articulação entre facticidade e experiência, Le Ny, em vez de apresentá-la pelos sentimentos acima descritos como pessimistas, entende que se trata de defender, em Arendt, “um sentimento de reconhecimento alegre pelo que é dado, isto que está aí e torna possível a existência” (*ibidem*, p. 83): a gratidão. Tal saída não me parece nem convincente nem significativa com o contexto do pensamento de Arendt: primeiro pela falta de referências textuais que deem suporte a tal interpretação¹²¹, segundo, por tal interpretação enxergar em preto e branco os sentimentos frente à facticidade, remetendo a uma visão dualista de bom-ruim, otimismo-pessimismo.

No lugar de indicar uma versão oposta ao pessimismo, defendo que esta facticidade não é, de partida, nem de cunho otimista ou pessimista, mas ela apenas revela a situação na qual os homens se encontram. Isto é ainda mais compreensível na medida em que a existência humana não é encarada sob o signo de uma natureza, mas pelo viés da condição. Este argumento, visto no capítulo precedente, revela-nos que a situação existencial se dá com aquilo que condiciona a vida humana, com a pluralidade de eventos que os homens experienciam em seu cotidiano. Não é à toa, no entanto, que a quintessência da condição humana é a Terra (cf. ARENDT, 2010a, p. 2), isso porque as “condições da existência humana – a vida, a natalidade e a mortalidade, a pluralidade e a Terra – jamais podem ‘*explicar*’ o que somos (...) pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto” (*ibidem*, p. 13, grifo meu). Chamo atenção para a

¹²¹ Tem-se, por certo, algumas notas no primeiro caderno dos *Diários* de Arendt, onde, inclusive, ela escreve: “A reconciliação com a missão que nos chega só é possível sobre a base da gratidão pelo dado” (ARENDT, 2006b, p. 4). Todavia, a noção de reconciliação presente neste texto difere do que nos escritos posteriores de Arendt este conceito vai adquirir; do mesmo modo, o conceito de perdão, que aparece também neste mesmo texto, não se mantém em absoluto. A ideia de gratidão não apenas não recebe atenção posterior de Arendt, mas, mais que isso, parece ser insuficiente como resposta capaz de compreender a reconciliação com um mundo de categorias esgarçadas.

utilização do termo *explicar* [*explain*], colocado por Dilthey [*Erklären*] como o procedimento das ciências da natureza, em contraposição às ciências do espírito, que, defende Dilthey, devem operar sob um método distinto: a compreensão [*Verstehen*] (Cf. SCHMIDT, 2012, p. 51;55). As condições da existência humana não *explicam* o que ou quem é o homem, mas ajudam a compreendê-lo.

A Terra – ainda que diferente do mundo artificial – é designada em *A vida espírito* (local onde a terminologia de *ser do mundo* ganha espaço) também pelo nome de *mundo*. Nesse sentido, designar o homem como ser do mundo significa indica-lo sob, pelo menos, três aspectos: 1) ser do mundo físico (a Terra); 2) ser do mundo artificial (produto da obra [*work*]); 3) ser do mundo político (espaço que surge quando os homens agem em concerto). Dizer, no entanto, que o homem é estranho a estes mundos desde o seu nascimento e que sempre permanecerá em alguma medida estranho em relação a eles não significa qualquer tipo de pessimismo. O ser-estranho, o abismo que há entre homem [homens] e mundo é de ordem existencial; mesmo os homens sendo do mundo, eles não são definidos essencialmente, mas se relacionam com ele sob perspectivas plurais. Os homens não nascem como dados prontos, assim como não atingem um estágio de plenitude no decorrer da existência; é isto o que significa mais especificamente a ideia de facticidade, sobretudo em relação com o conceito de pluralidade. Os homens, assim, são estranhos ao mundo na mesma medida em que são do mundo, são a cada momento condicionados existencialmente sem que com isso passem a coincidir uns com os outros ou mesmo com o mundo. Nesse sentido, a seguinte passagem supracitada – “chegamos bem equipados para lidar com o que nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo” – fortalece a ideia de que ser do mundo é justamente a cada momento se imiscuir em seus eventos, nas situações que aparecem a cada um que o habita e que temos condições de apreendê-lo, ainda que não se possa prescindir da pluralidade humana e da contingência própria à realidade.

A ideia de Arendt de que somos estranhos ao mundo, no entanto, tem sua raiz não só em questões provenientes sobre a condição humana, ela diz respeito, mais que tudo, à ruptura criada pelos governos totalitários, ao fato de um mundo ter se tornado inabitável para tantos indivíduos, aos problemas de conseguir compreender como fora possível a ascensão desta nova forma de governo. É aqui que se põe a ideia de que a compreensão pode efetuar algum tipo de reconciliação. A ruptura separa mais ainda os homens do

mundo, provoca um estranhamento ainda mais radical, pois atenta contra a mundanidade, com o sentir-se em casa no mundo.

4.3.2 Crítica à reconciliação hegeliana

Por reconciliação, Arendt designa o “estar em casa no mundo” (ARENDR, 2008a, p. 330)¹²², de modo que “Na medida em que o surgimento dos governos totalitários é o acontecimento central de nosso mundo, compreender o totalitarismo não é desculpar nada, mas nos reconciliar com um mundo onde tais coisas são possíveis” (*idem*, 2008a, p. 331, tradução modificada). O problema de se reconciliar com o mundo provém, em Arendt, junto à tentativa de compreender como foi possível o advento do totalitarismo, a ruptura que ele expõe e da qual também é resultado¹²³. Tornar o mundo (como terra, obra e espaço público) um lar para os homens exige, então, que entendamos a própria estrutura do processo compreensivo. Parece, contudo, relevante mostrar que não é toda estrutura de reconciliação proveniente da compreensão que serve a Arendt.

Após escrever “Compreensão e Política”, Arendt publica em *Entre o passado e o futuro* (2009) um artigo intitulado “O conceito de História – Antigo e Moderno”¹²⁴. Neste texto, no entanto, já vemos uma crítica a uma certa ideia de reconciliação proveniente de Hegel (e mesmo Kant) e que reaparece na segunda parte de *A vida do espírito*. Trata-se, porém, não da mesma ideia de reconciliação como encontrar um lar para os homens no mundo, mas, na verdade, da velha identificação entre Pensar e Ser, a qual aparece sobre o nome de “Espírito” [*mind*] e/ou “homem”, de um lado, e, de outro, como “Mundo” e/ou “Realidade”. Vejamos essa dupla utilização do conceito de reconciliação.

No prefácio de *Entre o passado e o futuro* Arendt escreve: “A função do espírito [*mind*] é compreender o ocorrido, e esta compreensão, de acordo com Hegel, é o modo de reconciliação do homem com a realidade; seu verdadeiro fim [*actual end*] é estar em

¹²² Tradução minha de ARENDR, 1994, p. 308.

¹²³ O totalitarismo é, nesse sentido, um evento que expõe uma ruptura que já existia, mas em vez de ser uma mera consequência, ele é o evento pelo qual essa ruptura de fato de efetiva, isto é, ele cristaliza elementos que atestam a ruptura que já se desenhava. Nem causa, nem consequência, mas evento que atualiza, por assim dizer, o fim da tradição.

¹²⁴ Originalmente escrito em 1957/1958, mas modificado em alguns pontos – inclusive no título (eram dois artigos: “History and Immortality” e “The modern concept of History”) – para a edição de 1961 e 1968.

paz no mundo” (ARENDR, 2009, p. 34, tradução modificada). Esta concepção de compreensão e reconciliação está em acordo com a vista anteriormente, ainda que tenha alguma raiz hegeliana. Porém, Arendt depura o que admite dessa relação hegeliana pela via negativa, como é possível entrever nessa passagem de “O conceito de História”:

Hoje em dia, a maneira hegeliana e kantiana de reconciliação com a realidade através do mais profundo significado de todo o processo histórico parece tão completamente refutada como a tentativa simultânea do pragmatismo e do utilitarismo de “fazer a história” e impor à realidade o significado e lei preconcebidos pelo homem. (ARENDR, 2009, p. 122, tradução modificada)

A crítica de Arendt se inscreve na saída hegeliana pela via da filosofia da história – “A História (...) se tornou a grande dimensão na qual os homens poderiam se ‘reconciliar’ com a realidade (Hegel)” (ARENDR, 2009, p. 121, tradução modificada) –, como circunscreve não só neste texto, como também em *A vida do espírito*:

Hegel é acima de tudo o primeiro pensador a conceber uma filosofia da história, isto é, do passado: reunido pelo olhar retrospectivo do ego pensante e rememorativo, ele é internalizado, torna-se parte inseparável do espírito através do ‘esforço do conceito’, e, desta maneira internalizadora, alcança a ‘reconciliação’ entre Espírito e Mundo. (ARENDR, 2010b, p. 302, grifo da autora)

O problema da reconciliação hegeliana, nesse sentido, é porque ela mantém a mesma estrutura metafísica que Arendt busca romper, a de uma adequação entre Ser e Pensar, nos termos da citação acima: entre Espírito e Mundo. A questão é que, em Arendt, a reconciliação com a realidade/mundo não é um movimento dialético no qual o passado é reintegrado junto ao presente em vista do futuro, isto é, não se trata de internalizar o passado, como o é em Hegel, mas de compreendê-lo, não sob características causais, dialéticas, lógicas, mas, sim, enquanto algo que aconteceu e que não guarda nenhum traço de necessidade.¹²⁵

A contingência, nesse sentido, é dimensão inalienável da realidade. Quando Arendt, então, fala de se reconciliar com um mundo no qual o totalitarismo foi possível, ela não está falando de internalizar o totalitarismo e vê-lo sob uma estrutura causal,

¹²⁵ Sobre isso, DI PEGO (2016, p. 63) argumenta que alguns críticos consideram que Arendt se mantém na esteira metafísica, porém, segundo a intérprete, estes “se sustentam em certos equívocos a respeito de conceitos como ‘ciência’, ‘objetividade’, ‘causalidade’, que são objeto de profundas críticas por parte de Arendt. Por isto, faz-se necessário pôr de lado estes conceitos e pensar a história e os assuntos humanos a partir de uma nova trama conceitual, articulada em torno de noções como ‘compreensão’, ‘imparcialidade’, ‘cristalização”

dialética ou lógica, mas de desvelar suas estruturas e origens¹²⁶. O método fenomenológico de Arendt, em sua busca pelo que é próprio do totalitarismo, distinguindo-o de todos os outros regimes governamentais, apontando sua novidade, tem como base uma compreensão existencial de uma realidade contingente que não se explica causalmente e se move hermeneuticamente a fim de compreender como o evento totalitário fora possível, compreensão que tem como prerrogativa a reconciliação com o mundo.

Diferente de Hegel, Arendt não busca uma reconciliação entre Espírito e Mundo por um viés ontológico, mas, poder-se-ia dizer, por uma via política e hermenêutico-existencial. O que pontua aqui, no entanto, são as bases que subjazem ao modo como Arendt busca realizar tal tarefa. Não faz parte do escopo arendtiano criar um novo sistema que dê conta do Real, menos ainda realizar isto por meio de uma adequação com a Ideia. Como diz Birulés, “a compreensão adquire um caráter dóxico e fragmentário, que só pode se entender como um processo interminável, como uma aproximação ao acontecimento que jamais é possível dominar de todo” (BIRULÉS, 2007, p. 35). As raízes existenciais do pensamento de Arendt não estão sob a terra, mas se encontram na superfície. Assim como o mundo se encontra fragmentado, também é esta a situação da compreensão. Reconciliar-se com a existência e seus eventos é o que Arendt visa alcançar com a atividade compreensiva, não no intuito de encontrar uma verdade absoluta – o absoluto se encontra fora de qualquer compreensão humana – ou de perdoar o que ocorreu. Para Arendt, há pouca relação entre ambos os conceitos, “o perdão não é condição nem consequência da compreensão” (ARENDR, 2008a, p. 330) e a frase popular “*tout comprendre c’est tout pardonner*” [*compreender tudo é perdoar tudo*] é um engano. O que se busca encontrar é um local para o homem no mundo, e este local não pode prescindir da lei da terra, a condição da vida política e da ação: a pluralidade humana.

¹²⁶ Em uma nota de “Compreensão e política”, Arendt diz: “Compreender a natureza do totalitarismo – o qual só pode ser compreendido após a descrição e análise de suas origens e estruturas – quase equivale, portanto, a compreender o próprio cerne de nosso século” (2008a, p. 470)

4.3.3 O conceito de compreensão

Em “Compreensão e política”¹²⁷, de 1954, Arendt começa a esboçar certas características sobre o que significa o termo compreensão que não aparecem em seus escritos posteriores: compreensão preliminar e compreensão verdadeira. Vale dizer que tais concepções parecem remeter àquelas de Dilthey (compreensão elementar e compreensão maior) e Heidegger (pré-compreensão do ser e hermenêutica como analítica da existencialidade da existência; ou também a compreensão superficial do *Eles* (*Das man*) e a compreensão que visa o fenômeno), ainda que não possam ser consideradas como equivalentes. Este momento do pensamento de Arendt é capaz de revelar como a autora aos poucos esboça suas próprias reflexões hermenêuticas, ainda que se mantenha parcialmente na chave conceitual dos autores clássicos desta área. Arendt aprendeu a pensar com estes mestres, o que a faz manter determinadas estruturas compreensivas e a linguagem empregada. Aos poucos, todavia, o pensamento de Arendt se destila, o que não significa um abandono completo do que aprendera, mas, sim, revela uma maturidade expressa no pensar sem amparos, ou seja, os grandes pensadores tornam-se interlocutores em vez de corrimãos.

Uma das dualidades que Arendt abandona conceitualmente é a da distinção entre compreensão preliminar e compreensão verdadeira. Esta posição, como visto acima, deve-se à distinção conceitual entre cognição e pensamento: a compreensão não atinge uma verdade, mas se move em busca do sentido. Em vez de dividir a atividade compreensiva em duas etapas, Arendt a reconfigura como um pensar em constante movimento, uma atividade que não visa um fim último, não implica em uma verdade limítrofe. Justamente por entender que o pensar não tem fim – ele é sempre um *repensar* – que a compreensão não pode ser estruturada de maneira dual, como se em algum

¹²⁷ No mesmo ano em que escreve o texto “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política”, 1954, Arendt também redige “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”, texto que está vinculado a “Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão”, este que, por sua vez, guarda semelhanças inegáveis com aquele que seria colocado como última parte de *Origens do totalitarismo* em sua edição final: “Ideologia e Terror”. Tratam-se de textos que se encontram em um período pós-escrita de *Origens* (1951, originalmente) e anteriores ao texto final de *Origens* – “Ideologia e Terror” – e *A condição humana* (1958, ambos), época em que Arendt profere o discurso sobre Lessing (1959) – “Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing”. Essas informações localizam bem como Arendt desenvolve o tema da compreensão junto a seus textos mais políticos, fontes que indicam a relevância que terão tais questões para se entender o projeto teórico-político de Arendt, isto é, da necessidade de se encontrar um novo quadro teórico-metodológico para se pensar o mundo, a política.

momento se pudesse alcançar em definitivo uma verdade. Cabe, no entanto, perceber esse movimento de reflexão que ocorre no pensamento arendtiano, afinal, não é por abandonar esta estrutura que ela não possa nos indicar certas questões hermenêuticas que são mantidas no processo de pensar de Arendt.

Ao utilizar a terminologia “compreensão verdadeira”, Arendt remete seu leitor às concepções de *Ser e tempo* (2012), em que Heidegger afirma que o *logos*, na medida em que é apofântico, pode ser verdadeiro ou falso (§7 B). O *logos* como discurso apofântico se une à definição heideggeriana de Fenômeno enquanto o que se mostra em si mesmo (§7 A) e revela que “o sentido metódico da descrição fenomenológica é interpretação” (HEIDEGGER, 2012, §7 C, p. 127, grifo do autor). A hermenêutica em *Ser e tempo* tem como função auxiliar a fenomenologia enquanto abertura para o projeto de ontologia fundamental, ou seja, Heidegger entende a interpretação enquanto condição para a verdade como desencobrimento/desvelamento do ser através das estruturas da existência. Mais que isso, em Heidegger, a compreensão é um existencial, de modo que a *hermenêutica da facticidade* designa uma descrição fenomenológica de *Dasein* em seus caracteres existenciais.

Arendt parece assumir em parte tais perspectivas, porém, não com o intuito de constituir uma ontologia ou qualquer sistema filosófico, mas, de início, aceita a própria noção de que a compreensão/interpretação visa algum tipo de verdade – ponto do qual irá se desvencilhar – e, como defendo, entende que a compreensão não pode se esquivar de uma orientação existencial, o que significa, em última instância, perceber que a tarefa de interpretação/compreensão não tem aporte em quaisquer absolutos, e que tal perspectiva talvez seja o ponto ineliminável para se pensar um novo quadro teórico-metodológico.

A utilização do termo verdade para se referir à compreensão se elimina aos poucos do pensamento arendtiano, só alcançando uma explicação mais apurada em *A vida do espírito*, quando à compreensão é legado o sentido, e, ao conhecimento, a verdade. Estas concepções, no entanto, já são sugeridas, ainda que não efetivamente realizadas, no texto “Compreensão e política”. Neste caso, Arendt já afirma que o resultado da compreensão é o sentido [*meaning*] (cf. ARENDT, 2008a, p. 331) e que, em um primeiro momento, a compreensão é diferente do conhecimento científico e da informação correta (*ibidem*, p. 330), e, em um segundo momento, a compreensão é uma atividade distinta do conhecimento (*ibidem*, p. 333). Aqui se encontra uma importante chave de leitura para a

orientação hermenêutica de Arendt: a relação que a compreensão guarda com o mundo, mais uma vez, a inter-relação entre o que chamo de orientação existencial e orientação hermenêutica.

Essa distinção inicial de Arendt entre conhecimento e compreensão pode ser lida como um ensaio para as definições mais precisas realizadas entre verdade e compreensão em sua última obra¹²⁸. Não se trata de subsumir o conhecimento ou a verdade, mas de designá-las em seu campo fenomenal, existencial. A compreensão, por sua vez, ultrapassa esse domínio, não no sentido de se transformar em um fundamento para ele, mas pelo movimento livre que o pensamento é capaz de realizar: a retirada do mundo lhe é constitutiva, porém, diz Arendt, sem esquecer que aquele que pensa é também um ser do mundo (Cf. TAMINIAUX, 1992, pp. 155-176), a retirada nunca é definitiva.¹²⁹

Essa relação entre conhecimento/verdade e compreensão/sentido nos liga ao que chamo de orientações existenciais e hermenêuticas em Arendt. Trata-se, aqui, da ineliminável referência à esfera da existência que o pensamento não pode abstrair de realizar sob o risco de tornar-se, como o fora a metafísica, um pensamento vazio, não por não ter conteúdo, mas por não conseguir retornar ao substrato fenomênico que há na raiz de todo conceito. Nesse sentido, embora conhecimento e compreensão sejam conceitos distintos, não se pode negar que a compreensão se baseia no conhecimento (isto é, surge das experiências mundanas e plurais), assim como o conhecimento não pode avançar sem que haja uma compreensão preliminar. Na verdade, defende Arendt ainda em 1954, a compreensão antecede e sucede o conhecimento sob a forma de compreensão preliminar e de compreensão verdadeira. Aqui, a compreensão preliminar serve de base para todo o conhecimento, inclusive o científico, o qual será o solo pelo qual a verdadeira compreensão se efetuará, esta que, por sua vez, transcende o conhecimento (Cf. ARENDT, 2008a, p. 333, 334).

De modo similar, em *A vida do espírito*, embora não utilize mais os termos compreensão preliminar e verdadeira, Arendt afirma: “Quando distingo verdade e sentido [*meaning*], conhecimento e pensamento (...) não quero negar a conexão entre a busca de sentido do pensamento e a busca de verdade do conhecimento” (ARENDT, 2010b, p. 79) e, mais à frente, diz que “a razão é condição *a priori* do intelecto e da cognição” (*ibidem*,

¹²⁸ Vistas no tópico 4.1 acima.

¹²⁹ Questão vinculada ao ser-do-mundo visto no subtópicos 4.3.1.

p. 80). Em termos distintos, aproximando-se mais da terminologia kantiana, Arendt continua a se orientar hermeneuticamente ao conferir certo primado ao sentido frente à verdade. Assim como em “Compreensão e Política”, de 1954, em que dizia haver uma compreensão preliminar que antecede o conhecimento, Arendt, em meados da década de 1970, afirma a razão (órgão que busca pelo sentido e que engendra a compreensão) como “condição *a priori* do intelecto” (faculdade que visa a verdade e a cognição).

O que Arendt chama de compreensão preliminar, portanto, pode ser compreendido por meio da precedência da razão frente o intelecto. Todavia, penso também que seu significado também é similar (embora, certamente, não totalmente igual) ao de senso comum, um sexto sentido que se soma aos nossos outros cinco habituais sentidos que lidam com o mundo. Ao dizer que chegamos bem equipado no mundo, Arendt entende que nosso aparato sensitivo e cognitivo é adequado para captar o mundo enquanto pluralidade de fenômenos na mesma medida em que somos nós também fenômenos *do* mundo. A mundanidade dos homens assegura, em parte, que eles possam compreender aquilo que experienciam. Esta experiência, porém, não é imediata, ela se desenvolve junto à pluralidade humana. O senso comum é como um outro sentido capaz de nos proporcionar uma orientação no mundo e que nos conduz à sensação de realidade (cf. ARENDT, 2010b, p. 67, tradução modificada)¹³⁰ Trata-se, na minha leitura, de uma readequação de conceitos, Arendt deixa de utilizar o termo “compreensão preliminar”, em seu lugar, surge uma noção hermenêutica em conceitos que o ultrapassam, seja o de senso comum¹³¹, seja na precedência da razão sobre o intelecto.

Nessa esteira, Arendt mostra como a compreensão preliminar se vincula ao evento e à linguagem. A linguagem se reinventa em conexão direta com o mundo. A cada novo evento, uma nova palavra surge como tentativa de compreendê-lo. Diferente das teorias que entendem que a linguagem é uma tradução do mundo, aqui não se trata de uma adequação entre conceito e evento (como na teoria da verdade por adequação, concordância entre a coisa e o espírito), mas de como a experiência da novidade faz surgir e passa ter uma realidade efetiva a partir da linguagem que a acompanha. Esta linguagem, no entanto, não expressa com precisão tudo aquilo que o evento é, ela indica a percepção

¹³⁰ Como visto nos capítulos precedentes, esta sensação de realidade se depreende a partir de uma tríplice qualidade-comum [*threefold commonness*]: 1) os cinco sentidos voltados a um objeto em comum, 2) o contexto em comum entre os membros da mesma espécie e 3) a confirmação do objeto por uma pluralidade. (cf. ARENDT, 2010b, p. 67)

¹³¹ Arendt já utiliza o termo senso comum nesta época, mas ainda não desenvolve o seu significado.

de que há algo de novo no mundo. A intenção de Arendt aqui está na sua tese de que os regimes totalitários não possuem precedentes na história, e que designá-los sob o nome de totalitarismo “indica que todo mundo sabe que aconteceu algo novo e decisivo” (ARENDR, 2008a, p. 335). Porém, em um segundo momento, a compreensão preliminar costuma buscar por corrimãos na tradição e tende a identificar “o novo fenômeno específico com algo familiar” (*ibidem*, p. 335), mais especificamente:

É como se, com o primeiro passo, ao encontrar um novo termo para a nova força que irá determinar nossos destinos políticos, nos orientássemos para novas condições específicas, ao passo que, com o segundo passo (e, por assim dizer, pensando melhor), lamentássemos nossa precipitação e nos consolássemos achando que não vai acontecer nada pior ou mais estranho do que a tendência humana ao pecado geral (ARENDR, 2008a, p. 335)

Em outros termos, poder-se-ia dizer que o senso comum, ao trabalhar com os conteúdos apreendidos pelos nossos sentidos mediados pela pluralidade humana, entendesse que a novidade que há no mundo precisa ser especificada e diferenciada como um novo fenômeno; isto (que Arendt chama inicialmente de compreensão preliminar) deve ser retido para que possa haver uma reconciliação com o mundo através da compreensão, através da atribuição de um sentido para o que ocorreu (nos seus termos iniciais, uma verdadeira compreensão). Deste modo, o senso comum é mantido no processo compreensivo. De modo similar, eis aí o ímpeto da busca de sentido pela razão. No entanto, mesmo o equívoco de igualar a novidade a eventos já conhecidos por meio de semelhanças não deve ser desprezado, pois esta equivalência indica também elementos que devem ser levados em consideração para a compreensão. Trata-se de um processo crítico que impele a um terceiro momento, um impulso à “verdadeira compreensão” que não deixe de lado a compreensão preliminar. Esta estrutura, como já dito acima, é deixada de lado justamente porque não há uma compreensão “verdadeira” a ser alcançada, caso o tivesse, Arendt sucumbiria ao procedimento dialético que criticava.

Justamente por não haver verdade possível a ser alcançada mediante a compreensão, Arendt aposenta esta nomenclatura e passa a abordar a compreensão fenomenologicamente, isto é, a partir das aparências, dos eventos. Não que isto já não estivesse antes presente, mas a autora renuncia à possibilidade de um resultado definitivo, deixa o pensamento junto ao campo que lhe é próprio: à da busca por sentido, não da verdade. Tal posição marca a ideia de que sempre se é possível visitar o que fora previamente pensado, nunca estará vedado o *repensar*: seja *repensar* aquilo já pensado

por Platão e Aristóteles, seja *repensar* os próprios pensamentos, como quando traz de novo a discussão a respeito do mal radical e da banalidade do mal.

O problema realizado, diz Arendt, pelas ciências históricas, sociais e psicológicas foi que tais interpretações igualaram, no caso do totalitarismo, o novo evento com aquilo aprendido tradicionalmente (a tirania e a ditadura), isto é, reduziram o totalitarismo meramente a causas históricas, sociais ou psicológicas. Este método, que Nietzsche diz ser o da diluição do desconhecido no conhecido, Arendt também entende não ser capaz de compreender a realidade (*ibidem*, p. 336). Trata-se do problema de querer se manter o método das ciências naturais – da explicação causal – nas ciências do espírito (ciências humanas/sociais), que se configuram pela compreensão. Mais que isso, trata-se de retornar ao problema de se querer qualificar um novo evento como algo gerado necessariamente por causas que lhe são intrínsecas, como uma consequência inevitável, um efeito proveniente de causas bem determinadas e, a partir disso, pretender-se alcançar a verdade do acontecimento.

O que nos é importante é perceber que se trata, aqui, de uma relação recíproca e ineliminável entre o senso comum e a razão (compreensão preliminar) com a compreensão¹³² (verdadeira compreensão). Para que o sentido gerado não se torne mera especulação, a compreensão deve se manter na pista fornecida pelo senso comum, sendo também, não obstante, capaz de transcendê-lo, sob o risco de se tornar acrítica e não perceber as distinções entre os eventos (cf. ARENDT, 2008a, p. 335).

4.4 Compreensão e juízo

A noção de compreensão, como visto, orienta-se em referência ao mundo, ao senso comum e à possibilidade de nos reconciliarmos com o mundo. No entanto, o fio da tradição foi rompido e com isso decretou-se a falência dos nossos critérios de compreensão do mundo, “desaparecera o próprio quadro [*framework*] onde se inscreviam a compreensão e o julgamento” (ARENDT 2008a, p. 339) e a “crescente falta de sentido [*meaning*] vem acompanhada pela perda do senso comum” (*ibidem*, p. 336). Frente a este

¹³² Nesse sentido, como mostro no tópico seguinte, a compreensão se une ao conceito de juízo e de *sensus communis*.

diagnóstico, Arendt procede por uma via alternativa e não elaborada em todos os seus termos, um modelo de pensamento que não se sustenta nos critérios tradicionais, haja vista sua falência.¹³³ Até agora vimos como Arendt abandona as categorias tradicionais vinculadas à compreensão e à verdade, depurando paulatinamente seu próprio vocabulário: não mais designa seu pensamento como uma forma de encontrar uma nova ou verdadeira filosofia política, assim como não utiliza mais o critério da verdade junto à busca de sentido próprio à atividade de pensar e compreender.

Trata-se, segundo Arendt, de entender que o pré-requisito para a compreensão é a renúncia “à autoridade constritora e à validade universal afirmadas pela tradição e pelo passado” (ARENDR, 2010c, p. 93). Assim, a hermenêutica arendtiana é uma espécie de procedimento metodológico que atua junto às origens fenomênicas de nossos critérios e conceitos que se desenvolveram e foram transmitidos como tradição, mas que não são mais capazes de nos legar a capacidade de compreender o mundo. Cabe, assim, perceber como funciona a compreensão para se pensar como reconciliar os homens com o mundo. Distinguir conceitos, como no caso do totalitarismo, não é uma estrutura vazia, mas revela uma percepção do senso comum frente a uma novidade que surgiu no mundo, mas que não se apresenta inteiramente por conta própria, ela não se dá de modo absoluto, mas, como tudo que ocorre no mundo, dá-se através de perfis, sendo preciso um exercício hermenêutico de compreensão de seus elementos e estruturas, de sua característica “essencial” frente aos demais regimes. A fenomenologia do totalitarismo, nesse sentido, só é possível, em Arendt, por meio de uma hermenêutica da existência política dos homens.

Penso que o último passo dado por Arendt em sua tarefa de compreensão foi em direção à atividade do juízo. Infelizmente, como é bem sabido, a autora faleceu antes que redigisse o último volume de sua derradeira obra, precisamente o que versaria sobre o julgar. Não obstante este problema para aqueles que se imiscuem em seu pensamento, no decorrer de sua obra existem certas indicações sobre esta atividade, além daquele documento considerado como a principal fonte de pesquisa sobre este tema: suas *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Como adverte Ronald Beiner, o assunto parece ocorrer no pensamento de Arendt a partir de orientações distintas, em certo momento – seus

¹³³ Eis, novamente, a tarefa de dismantelar tanto a metafísica quanto o pensamento político clássico, segundo Peeters (1992), um duplo dismantelamento: da vida contemplativa e da *vita activa*

escritos até a segunda metade da década de 1960 – “o juízo é considerado do ponto de vista da *vita activa*”, porém, a partir de “Pensamento e considerações morais” (originalmente de 1970), “o juízo é considerado do ponto de vista da vida do espírito”, isto é, “a ênfase se desloca do pensamento representativo e da mentalidade alargada dos agentes políticos para a condição de espectador e o juízo retrospectivo de historiadores e contadores de histórias [*stories*]” (BEINER, 1994a, p.87).¹³⁴

Desde “Compreensão e política”, como pôde ser visto no tópico anterior, Arendt já possui em suas considerações alguns pensamentos acerca do juízo por meio tanto das noções de senso comum quanto da própria noção de compreensão. Não cabe neste trabalho refazer a genealogia do conceito de juízo na obra de Arendt, mas circunscrever em que medida ele é parte do seu processo compreensivo. A análise, adiante, tem como fim perceber alguns elementos hermenêuticos que aparecem no pensamento arendtiano tendo em vista a reconciliação com o mundo após a ruptura totalitária e perda dos padrões e critérios de compreensão e de juízo, ou, em outros termos, a derrocada do *sensu communis*. Meu argumento se move na direção dos padrões/regras [*standards*] e critérios do juízo que Arendt designa nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, isto é, as três máximas do *sensus communis*: 1) a máxima do iluminismo, “pense por si mesmo”, 2) a máxima da mentalidade alargada, “ponha-se, em pensamento, no lugar de qualquer outro” e 3) a máxima da consistência, “esteja de acordo consigo mesmo” (cf. ARENDT, 1994a, p. 71). Tais questões nos auxiliam a perceber que o exercício de compreensão de Arendt é também um exercício do julgar, suas etapas acima são elementos já aludidos no decorrer desta tese: “o pensamento sem amparos”, o “método do pensamento vicário” e o não ser inimigo de si mesmo, a máxima socrática da consistência. Estes critérios se movem em comunhão com a ideia da imparcialidade situada, da narratividade e da validade exemplar, elementos hermenêuticos do pensamento arendtiano que se inserem em sua constante preocupação de compreender sem recair nos critérios do pensamento tradicional, da metafísica.

¹³⁴ Segundo Beiner, é em um momento tardio que Arendt passa a “considerar o juízo como uma atividade espiritual autônoma, distinta do pensar e do querer”, de modo que “o juízo se tornara para Arendt parte de um interesse muito diferente do original, que fora um interesse na *vita activa*”, a fórmula, portanto, passa a ser algo como “Age-se junto aos outros; julga-se por si próprio”. Ainda segundo Beiner, “Em seus primeiros escritos (...), Arendt introduzira a noção de juízo para dar um fundamento adicional à sua concepção de ação política como uma pluralidade de atores agindo em concerto no espaço público”, enquanto que “Na formulação tardia, (...) ela aborda o julgar de um ponto de vista bem diferente (...). O juízo é descrito, aí, como a ‘abertura’ ou ‘solução’ de um impasse”, qual seja, o da liberdade humana em sua relação com a faculdade do querer. (BEINER, 1994a, p. 88)

4.4.1 Lessing e a reconciliação com o mundo

Em última instância, o que está em questão é a relação homens e mundo. Nesse sentido, penso que o texto de Arendt sobre Lessing (cf. ARENDT, 2008c, pp. 10-40) parece conter uma boa pista sobre essa relação, sobre como compreender o mundo. Arendt elogia a atitude de Lessing perante o mundo, a qual “não era positiva nem negativa, mas radicalmente crítica e [...] que permanecia em dívida com o mundo, sem nunca abandonar o sólido terreno do mundo, e jamais chegar ao extremo do utopismo sentimental” (*ibidem*, p. 12). Ora, esta descrição soa similar ao próprio modo com que Arendt se colocava frente ao mundo e indica, sobretudo, um colocar-se perante a ele a fim de pensá-lo, posição que permite a constante tarefa de compreender o mundo e seus acontecimentos. Essa posição crítica, diz Arendt, “sempre toma partido em prol da segurança do mundo”, de modo que “tal mentalidade nunca pode dar origem a uma visão definida do mundo que [...] seja imune a experiências posteriores no mundo” (*ibidem*, p. 15). A crítica, nesse sentido, é sempre uma abertura àquilo que pode ser apreendido experiencialmente pelos nossos sentidos, há sempre a possibilidade de a experiência ultrapassar tudo aquilo apreendido originalmente, de se experienciar o novo. A abertura à possibilidade do novo, como já indicou Arendt em “Compreensão e política”, significa a possibilidade de uma nova palavra, do fato de o discurso ser renovado na mesma medida em que o mundo também o é. Não significa, aqui, que haja uma submissão a uma verdade entendida de modo absoluto, isto é, não se põe em questão, neste ponto, critérios ligados à verdade ou falsidade, mas o que está em xeque é a posição que determinado evento ocupa no mundo.

A atitude crítica de Lessing – que estendo a Arendt – é uma “preocupação pelo mundo” que também significa um cuidado tanto com a liberdade, ameaçada pelos critérios de verdadeiro e falso quando aplicados ao político, quanto um cuidado com o próprio mundo (*ibidem*, pp. 14-15). É neste texto sobre Lessing que mais uma vez podemos ver o apelo de Arendt por um novo tipo de pensamento para se pensar a política e a própria atividade compreensiva, segundo ela,

(...) um novo tipo de pensamento que não necessita de pilares ou arrimos, padrões ou tradições, para se mover livre e sem muletas por terrenos desconhecidos. Mas com o mundo tal como está fica difícil aproveitar essa vantagem. Pois há muito tempo se tornou evidente que os pilares das verdades também eram os pilares da ordem política, e que o mundo [...] precisa de tais pilares para garantir a continuidade e permanência, sem as quais não pode

oferecer aos homens mortais o lar relativamente seguro, relativamente imperecível de que necessitam (*ibidem*, p. 18).

Esse “novo tipo de pensamento” do qual fala Arendt é justamente o que a faz refletir, inicialmente, sobre a necessidade de uma “nova filosofia política” (cf. ARENDT, 2008a, p. 461), de uma “verdadeira filosofia política” (cf. ARENDT, 2010c, p. 83) e de uma nova ciência política, quando fala em diálogo com Tocqueville. O que nos importa perceber é que Arendt retira esse seu apelo por um novo modo de conduzir a atividade de pensar a partir dos novos modelos que estão surgindo entre fins do século XIX e início do XX. Para além dos que aponto nesta tese e aos quais Arendt se filia em alguma medida (a fenomenologia, a filosofia da existência e a hermenêutica), há também as críticas que ela tece não apenas à metafísica, mas às ciências sociais que galgaram espaço de destaque no modo de conduzir o debate político e científico, como visto acima. É interessante perceber que essa tríplice tradição à qual Arendt é devedora também se constitui a partir de críticas ao materialismo e positivismo que irrompe como derivação dos métodos das ciências da natureza,¹³⁵ nas palavras de Arendt:

O surgimento da ciência social se deve à ambição de encontrar uma ‘ciência positiva da história’, capaz de se equiparar à ciência positiva da natureza. (...) os cientistas naturais hoje sabem aquilo que os cientistas sociais ainda não descobriram: praticamente qualquer hipótese com que se acerquem da natureza irá funcionar de alguma maneira e render resultados positivos; tão grande é a flexibilidade das ocorrências observadas que sempre darão ao homem a resposta esperada. (...) Virá o dia em que os cientistas sociais descobrirão, para seu desalento, que isso é ainda mais válido em seu campo de estudos; não existe nada que não possa ser provado e pouquíssimo que possa ser refutado; a história se adapta à categoria de ‘estímulo-resposta’ ou aos ‘tipos ideais’ com a mesma ordem e coerência com que se ajustava à categoria luta de classes. (ARENDT, 2008a, p. 398)

Conjugam-se, aqui, a preocupação de Arendt em torno de um pensamento que não se reduza, por um lado, às alienações do mundo realizadas pela metafísica, e, por outro, à incessante equiparação com as ciências da natureza e sua tentativa de compreender a realidade sob a chave de leitura causalista. Em ambos os casos, retira-se do mundo a contingência, a possibilidade do novo, pois, ao transformá-lo em uma estrutura explicável a partir de pressupostos, facilmente se é capaz de adequar toda a realidade à “resposta adequada”. No lugar de uma explicação do real, cabe à Arendt a defesa de sua

¹³⁵ Um problema que toma espaço ineliminável na filosofia a partir da *Crítica da razão pura* de Kant. Não cabe aqui rastrear o quão estas escolas nas quais Arendt se forma também são devedoras de Kant. Todavia, é inegável o valor da filosofia kantiana para a fenomenologia, filosofia da existência e hermenêutica. Arendt, nesse sentido, torna-se também uma “herdeira” do pensamento kantiano, sobretudo pela via daquele que Arendt julgava ser o maior discípulo de Kant: seu orientador Karl Jaspers.

compreensão: modo de encarar o mundo, os homens, a realidade sob um ponto de vista que abre espaço ao imprevisível, ao inesperado, em que a novidade é sempre uma possibilidade latente.

No pensamento arendtiano, a preocupação com o mundo envolve o binômio novidade e permanência: como pensar um mundo seguro e que seja capaz de perdurar ao mesmo tempo que deixa entreaberto a liberdade e a possibilidade do novo? Talvez seja essa uma das principais questões que perpassa o pensamento de Arendt, preocupação que fará parte da razão de ser de seus principais conceitos políticos: mundo, ação, espaço público, liberdade e natalidade. Junto às ruínas da tradição, trata-se de tentar compreender como podemos nos reconciliar com um mundo que nos faça sentir em casa e que nos permita a experiência da novidade. Ainda que Arendt entenda que a quintessência do homem é a liberdade, não é possível usar para o mundo os mesmos critérios sob o risco dele se tornar desumano ao ser “violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência” (ARENDR, 2008c, p. 18). Nesse sentido, a possibilidade do novo não deve ser encarada como um espaço em que apenas a novidade deva ser estimulada, mas, antes, ela se dá no interior de uma estrutura em alguma medida permanente, em um mundo coeso, mas não imóvel.

Penso que uma pista para isto está na noção de discurso que a conduz em seguida ao juízo. No elogio a Lessing, Arendt retorna a Aristóteles e a autocompreensão que os gregos tinham de si. Para eles, a *philia* não se resumia ao que entendemos ordinariamente como amizade, como um sentimento fraternal, mas, sim, como um modo de discutir o mundo, “um dos requisitos fundamentais para o bem-estar da Cidade”, isto é, “a essência da amizade consistia no discurso” na medida em que era no discurso que “tornavam-se manifestas a importância política da amizade e a qualidade humana própria a ela” ao se referirem a um mundo comum. Este mundo não é humano apenas pela presença dos homens e por ser sua obra, mas ele passou a ser humano “quando se tornou objeto de discurso” (*ibidem*, p. 33). É nesse sentido que Arendt fala de um discurso que não tenha como prerrogativa a busca por uma verdade, pois alcançar a verdade é dar fim ao discurso (da opinião, da *doxa*), o que acarreta no fim da amizade (a qual se sustenta no discurso) e no fim, portanto, da própria humanidade (cf. *ibidem*, p. 35). Isto não significa, em Arendt, o completo abandono da verdade, mas daquilo que se compreende como verdade absoluta, a qual, no século XX, reaparece sob a forma de cientificismo, daquela crença

de que a ciência é capaz de resolver todos os nossos obstáculos¹³⁶. Mais uma vez, Arendt circunscreve um local em que a verdade não irrompe como critério último.

No lugar desse modelo de pensamento, há um modo de conceber a verdade de modo não conclusivo: para Arendt, Lessing “insistia que a verdade só pode existir onde é humanizada pelo discurso, onde cada homem diz [...] o que ‘acha que é verdade’”, pois toda verdade, ao ser expressa em discurso, torna-se uma opinião. A sua enunciação depende da pluralidade humana e “tanto une como separa os homens”, de modo que “toda verdade fora dessa área, não importa se para o bem ou mal dos homens, é inumana no sentido literal da palavra”, isto “porque teria o efeito de subitamente unir todos os homens numa única opinião” (*ibidem*, p. 40). Frente ao exposto, podemos concluir que, haja vista o mundo ser aquilo que também está entre os homens (o espaço-entre [*in-between*]), a união dos homens em uma opinião única também significaria o fim do mundo.

Trata-se, portanto, de um método de pensamento que desloca a noção de verdade, não a abandona, mas a insere frente a uma percepção humana. No lugar de posicionar a verdade como o sol da metáfora platônica da caverna que ilumina tudo, ela passa a ser solo em que os homens transitam, favorece o discurso e a narração, é humanizada ao perder seu *status* de último termo, pois deixa também entrever as opiniões e toda a teia de relações humanas. É surgindo deste contexto que a hermenêutica arendtiana se desenvolve como método que busca uma reconciliação com o mundo, não uma readaptação, mas um modo de conduzir o pensamento em torno de um mundo que sempre será, em certo sentido, estranho a nós, mas que não precisa ser de todo hostil. A reconciliação efetuada pela compreensão precisa levar em consideração, portanto, a pluralidade humana e um “tipo de verdade” que não seja absoluta, isto é, um discurso que ao falar sobre o mundo não pretenda subsumi-lo a uma só perspectiva, mas que seja abertura às demais opiniões; uma narração que revele as diversas estórias e seus atores.

¹³⁶ “O fato simples é que mesmo os homens inteiramente incapazes de avaliar os aspectos especificamente científicos de um argumento são tão fascinados pela certeza científica como os homens do século XVIII o eram pela questão da verdade” (ARENDR, 2010c, p. 35).

4.4.2 O juízo como atividade hermenêutica

Lessing, porém, não é o único que auxilia Arendt a elaborar um novo pensamento, uma nova maneira de compreender. Muitos são os autores a que ela recorre para discutir e tomar de empréstimos argumentos e *insights*. Quanto, porém, ao apelo por uma compreensão capaz de apreender o sentido de algo sem derivá-lo a partir de regras gerais, sem subsumi-lo a uma verdade limítrofe do pensamento e que traz a pluralidade humana – a sociabilidade humana – como condição ineliminável da atividade compreensiva, Kant desponta como o modelo de pensador a ser observado.

O mundo – em todas as suas concepções – possui como uma de suas características a intersubjetividade. Designá-lo enquanto fenômeno revela que sua característica de aparecer envolve sempre outros seres que apreendam sua existência. O mero estar-aí da matéria inorgânica não é um objeto independente de nós, mas é percebido pelos seres vivos que de algum modo compartilham seu contexto. Entender o mundo como fenômeno nos abre à noção de que a intersubjetividade é intrínseca ao mundo. Do mesmo modo, a argumentação de que tanto cognição quanto compreensão partem da pluralidade humana leva à perspectiva de que nós somos seres intersubjetivos, noção reforçada pelo senso comum ser justamente o sentido que nos adequa à realidade. Mais que isso, no entanto,

O senso comum para Kant não significava um sentido comum para todos nós, mas, estritamente, aquele sentido que nos ajusta a uma comunidade formada com os outros, que nos torna seus membros e capacita-nos a comunicar as coisas dadas pelos cinco sentidos (ARENDDT, 2010d, p. 205)

A adequação à realidade é acompanhada, nessa perspectiva, por uma adequação à pluralidade, ou melhor: adequar-se à realidade significa partilhar com os outros indivíduos um sentido que os une. O senso comum opera sob duas percepções: 1) como aquele sexto sentido que todos possuímos e 2) aquele sentido que é próprio a uma comunidade e que a ajusta enquanto algo comum, isto é, o *sensus communis*. Ao pontuar a intersubjetividade do mundo e dos homens, ressalto novamente a noção arendtiana de ser do mundo. A indicação de que somos seres mundanos se reflete em compartilharmos com o mundo uma de suas principais características: a intersubjetividade, ou seja, a noção de que o mundo não é um substrato completamente estranho ao qual nos alinhamos, nem uma mera representação de nosso espírito, mas um espaço constitutivamente plural.

O senso comum e a compreensão da realidade nos revelam mais que apenas orientações existenciais e hermenêuticas, mas, também, a dimensão fenomenológica do mundo. Na verdade, traços fenomenológicos por meio de uma certa noção de verdade enquanto fenômeno, de um lado, e, de outro, do sentido pensado como modo de nos adequarmos e reconciliarmos com o mundo. A compreensão, ainda que pensada inicialmente por Arendt em comunhão com o pensamento – faculdade do espírito não política, o que significa que não conduz a uma preocupação direta com o mundo –, guarda também proximidade com o juízo, a atividade espiritual mais ligada à política e ao mundo.

A preocupação de Arendt com o juízo surge de suas leituras de Kant e o pouco que temos a respeito são provenientes de seus cursos sobre a filosofia política de Kant¹³⁷ e parágrafos momentâneos de alguns de seus textos. Justamente por estar ligado à busca por essências e proceder a partir da dessensorialização do mundo tendo em vista universais, o Pensar não é a atividade do espírito mais indicada para se tratar do senso comum, da aparência e da pluralidade, haja vista aquilo a que se referem ser características particulares. Buscando apoio em seu texto sobre o aspecto político contido na primeira parte da *Crítica do juízo* de Kant (a *Crítica da faculdade de juízo estética*) para compreender o Julgar na perspectiva arendtiana, sabemos que é precisamente o Juízo a atividade do espírito que lida com particulares sem que um objeto precise ser subsumido em uma categoria geral (Cf. ARENDT, 2010b, p. 512; *idem*, 1994a, p. 17). Além disso, o juízo não está preocupado com o explicar, mas com o compreender, ou seja, não se intenta com o juízo explicar as causas mecânico-naturais do mundo, mas tentar compreendê-las. Estas considerações levam Arendt a comentar sobre uma passagem da *Crítica do juízo*: “‘Absolutamente nenhuma razão humana (...) pode esperar compreender a produção, mesmo de uma folha de grama, por meras causas mecânicas.’ (...) Aqui, a ênfase recai sobre o ‘compreender’: como posso compreender (e não só explicar)” (*idem*, 1994a, p. 19).

Ora, o juízo, nesse sentido, agrega tanto a perspectiva existencial quanto a hermenêutica. Esse mesmo juízo é também o que nos propicia pôr-nos no lugar do outro, ao compararmos nosso juízo com o de outrem através da imaginação. Ao tentar

¹³⁷ Fato que coloca em dúvida o quanto podemos considerar estas notas como expressão do pensamento de Arendt sobre o juízo. A dúvida vem ao observarmos os volumes de *A vida do espírito* sobre o *Pensar* e sobre o *Querer*, em que figuram dezenas de autores com os quais Arendt discute. Como infelizmente Arendt faleceu antes de escrever o volume sobre o *Julgar*, temos apenas acesso parcial a algumas de suas considerações.

compreender as possíveis posições dos outros, desenvolve-se a própria possibilidade do discurso. Arendt aponta ao fato de Kant utilizar duas terminologias: senso comum e *sensus communis*. Enquanto o primeiro “significava um sentido como nossos outros sentidos”, o segundo é como “um sentido extra (...) que nos ajusta a uma comunidade” (*ibidem*, p. 70-71). No fim das contas, são duas percepções, ou duas dimensões, de um mesmo sentido. De todo modo, Arendt chama a atenção para que a partir disso possamos considerar esta capacidade do homem como a sua por excelência: “O *sensus communis* é o sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele” (*ibid.*, p. 71).

Como faz parte do homem ser sempre no plural, sua principal característica, portanto, indica que é por meio daquilo que compartilho com os outros que me humanizo, e o modo como isso ocorre é na linguagem. Ademais, a linguagem propicia uma desalienação: “O puro nomear das coisas (...) é a maneira humana de *apropriação*, e, por assim dizer, de desalienação do mundo no qual, afinal, cada um de nós nasce, como um recém-chegado e um estranho” (ARENDR, 2010b, p. 119). A linguagem é o que permite que cada um de nós se sinta em casa no mundo e um dos modos é o de nomear, tornar o mundo um local habitável não só para o indivíduo, mas para a pluralidade humana, que todos possam compartilhar um mundo comum.

Nessa esteira, como na apresentação que faz a partir de Lessing, Arendt entende o discurso não como uma busca pela verdade, mas pelo sentido, ponto que retém também de Aristóteles em *A vida do espírito*: “o critério do *logos*, do discurso coerente, não é a verdade ou a falsidade, mas sim o sentido [*meaning*]. As palavras em si não são nem verdadeiras nem falsas”, assim, “o *logos* é o discurso no qual as palavras são reunidas para formar uma sentença que seja totalmente significativa [*meaningful*] em virtude da síntese” (*ibidem*, p. 118). Nesse ponto, Arendt se distancia parcialmente de Heidegger sobre o *logos apofântico*. Na verdade, Heidegger sabe que nem todo *logos* possui a capacidade de revelar ou que se baseie nos critérios de verdade e falsidade, porém, o autor de *Ser e tempo* julga que o *logos apofântico* possui um caráter hermenêutico, ainda pensando na identificação de verdade com sentido (Cf. HEIDEGGER, 2012, pp. 115; 119; 125), assim como ele se mantém na perspectiva de que é este *logos*, o qual visa a verdade, aquele que identifica *Dasein* (Cf. *ibidem*, p. 611).

Para Arendt, “implícita no ímpeto da fala está a busca do sentido [*meaning*], e não necessariamente a busca da verdade” (ARENDR, 2010b, p. 118). Aqui é possível ver um desdobramento vinculado ao pensamento: a linguagem pode ter como função a comunicação, embora não se reduza a apenas este uso. Deste modo, o *logos* pode se desenvolver como um discurso silencioso sob forma de pensamento em que se busca “entrar em acordo com o que quer que possa ser dado aos nossos sentidos nas aparências do dia a dia”. Mais uma vez, vê-se aqui, surge o tópico da reconciliação com a realidade. Isto, pensa Arendt, “é proporcionado não pela sede do conhecimento (...), mas pela busca do sentido” (*ibidem*, p. 119). Embora neste último caso Arendt esteja lidando com a atividade do pensamento (que atua sob a perspectiva do dois-em-um socrático e que reaparece no juízo sob o critério da consistência), o que se delineia é uma perspectiva da linguagem ligada ao sentido, para além da verdade, que propicia uma desalienação do mundo, aproximando-nos dos que compartilham este mundo conosco.

Pode-se ver, assim, que ao indicar inicialmente o que entende por senso comum, Arendt o liga inexoravelmente à verdade e à busca por conhecimento (como no caso da compreensão preliminar que nos impele à investigação do que é o caso). No entanto, a autora passa a uma outra concepção, ao modo kantiano, mediada pelo juízo. Tem-se, assim, um senso comum vinculado ao intelecto e ao ímpeto para conhecer, assim como um *sensus communis* em Arendt ligado à atividade de julgar. Em ambos os casos, todavia, trata-se sempre de se ajustar à realidade, mas, no segundo caso, com um certo acréscimo: “o modo de representação de todos os homens em pensamento, para, de certo modo, comparar se juízo com a razão coletiva da humanidade” (KANT, *apud* ARENDR, 1994, p. 71)¹³⁸.

Interpreto, portanto, a partir de tais consideração, que o próprio julgar é um modo hermenêutico e existencial. Nesse sentido, trata-se aqui de considerações fenomenológicas ao entendermos a referência ao mundo enquanto fenômeno e que o julgar mesmo é *logos*, discurso, linguagem sobre o mundo. A fenomenologia tem aqui o sentido de um discurso sobre o mundo. É um modo de se apropriar do mundo e se sentir em casa nele, de se aproximar de fato da realidade e de poder se reconciliar com ela. A

¹³⁸ Segundo a própria letra kantiana: “uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*, *como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo” (KANT, KU, p. 157)

compreensão comporta tanto o nível de uma busca pelo sentido vinculado aos fenômenos quanto um senso comum que partilho com os demais ao criar um potencial espaço público em que represento as possíveis posições de outros indivíduos e as considero para formar meu juízo. A designação de *uma* fenomenologia hermenêutico-existencial tem o sentido de perceber estes traços e fragmentos que surgem na obra arendtiana e que dão suporte ao seu pensar, seja como um possível método, seja como a busca por critérios.

4.4.3 Critérios do juízo como critérios hermenêuticos

Quanto aos critérios, que Arendt dizia lhe serem ocultos junto a seus métodos e valores (cf. ARENDT, 2010b, p. 234), entendo que a pista jaz na própria letra arendtiana que se pode ler em suas *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Desde o início de suas lições, vê-se que a ênfase da discussão se encontra no compreender, como quando se questiona com Kant que “nenhuma razão humana (...) pode esperar compreender a produção (...) por meio de meras causas mecânicas” (KANT, *apud* ARENDT, 1994a, p. 17), embora as ciências naturais sejam capazes de explicar o processo produtivo.

Ao ressaltar a natureza distinta da compreensão – ponto que culminaria nas reflexões d’*A vida do espírito* –, Arendt se mantém na esteira não só de Kant, mas da tradição da filosofia hermenêutica. Kant, porém, é a quem Arendt recorre por defender que o autor inicia um “novo modo de pensar” (cf. ARENDT, 1994a, p. 35), uma de suas preocupações desde pelo menos a década de 1950. O novo modo de pensar que Arendt lê em Kant faz menção a duas questões básicas: 1) a filosofia crítica que não se vincula nem à metafísica dogmática nem ao ceticismo, e 2) um projeto filosófico que entende não se poder utilizar os mesmos critérios da filosofia para a vida em comunidade, isto é, não subsume os assuntos humanos à suposta verdade racional descoberta pelo filósofo. Para Arendt, há um abandono das hierarquias tradicionais, de modo que “com o abandono dessa hierarquia, que é o abandono de todas as estruturas hierárquicas, também desaparece a velha tensão entre política e filosofia” (*ibidem*, p. 33).

Se, portanto, na *Crítica da razão pura* e na *Crítica da razão prática*, Kant pensa a partir do “sujeito racional, sujeito às leis da razão prática que ele dá a si mesmo, (...) pertencente a um *Geistreich*, um reino dos seres inteligíveis”, por outro lado, na primeira

parte da *Crítica do juízo* o que está em questão é outra coisa. Arendt pontua que, para Kant, neste outro projeto, são os homens como “criaturas limitadas à Terra, vivendo em comunidades, dotadas de senso comum, *sensus communis*, um senso-comunitário; não-autônomos, cada qual precisando da companhia do outro mesmo para o pensamento” (*ibidem*, p. 30).

Para pensar uma crítica do juízo estético, Kant precisa investigar o gosto [*taste*], o senso comum que orienta inclusive se me satisfaço com o fato de ter ou não prazer com determinado objeto ou evento. Arendt chama atenção para um tópico kantiano: o fato de que para além de ter prazer ou desprazer em uma dada experiência, tem-se a possibilidade de um segundo prazer, o de aprovar ou desaprovar a experiência que se teve anteriormente. Este segundo momento é onde reside o juízo e ele não é uma operação vazia, mas é efetuado com base em padrões [*standards*] e critérios. Não cabe aqui reconstruir toda a teoria do juízo de Arendt¹³⁹, atenho-me, portanto, a alguns de seus elementos-chave para a noção de compreensão que persigo.

Segundo Arendt, a reflexão sobre o agrado ou desagradado feita por Kant é um repensar acerca daquilo que exerceu determinada afecção sobre um sujeito específico. Para Kant, esta operação, que constitui o juízo, é executada a partir de uma distância entre sujeito e objeto – ainda que aqui essas estruturas sejam discutíveis, como se verá à frente –, pois não se trata mais de uma percepção direta, mas de um exercício de imaginação que faz presente o que, de fato, está ausente. Esta distância constitui uma chave hermenêutica, institui que a compreensão não é produto direto da sensação, embora também não possa se abster dela. É, em parte, o mesmo tipo de distanciamento que o espectador necessita para tornar-se também um narrador, um *storyteller*, como já discutido acima. Segundo Arendt, seguindo o pensamento de Kant: “Falamos então de juízo, e não mais de gosto, porque (...) estabelecemos por meio da representação a distância própria, o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação” (ARENDR, 1994a, p. 67). A atividade de julgar necessita de um pré-requisito, uma “regra”, por assim dizer: a distância, ou desinteresse, junto à imaginação que traz mentalmente o objeto para ser representado.

¹³⁹ Seja pela “impossibilidade”, ao levar em consideração a falta de um texto acabado, seja pela extensão hermenêutica e exegética que requer tal empreitada. Para estudos que se dediquem ao tema, Cf. AGUIAR, 2001; ASSY, 2015; BEINER, 1994a; DI PEGO, 2012.

O procedimento da distância tem como prerrogativa a busca por uma outra regra: a imparcialidade, pois, “Removendo o objeto, estabelecem-se as condições para a imparcialidade” (*ibidem*, p. 67). Esta perspectiva está na chave de leitura que Arendt lê em Homero, afinal, segundo a pensadora, “a imparcialidade (...) veio ao mundo quando Homero decidiu cantar os feitos dos troianos não menos que os dos aqueus”, decisão que expressa “o mais alto tipo de objetividade que conhecemos” e “deixa para trás o interesse comum no próprio lado” (*idem*, 2009, p. 81). A noção de desinteresse, nesse sentido, segundo Arendt, atua como “fundamento existencial” (*idem*, 1994a, p. 56) e se institui como condição *sine qua non* de todo juízo: “retirar-se do envolvimento direto para um ponto de vista exterior” (*ibidem*, p. 57).

Porém, o espectador não está sozinho e se sabe integrante de uma comunidade. Esta imparcialidade não provém apenas da distância, ela precisa se exercitar mediante a capacidade de representar outras opiniões distintas, ainda que não reais. Isso significa que no juízo – mais que a regra da consistência em que não devo me contradizer e em que há uma pluralidade antecipada sob a forma do dois-em-um socrático – há uma pluralidade constituidora de um potencial domínio público. Unem-se aqui tanto a perspectiva kantiana de que a imparcialidade só é “obtida por meio da consideração dos pontos de vista dos outros” (ARENDR, 1994a, p. 44), quanto a leitura arendtiana de que a objetividade histórica só pôde nascer na antiguidade grega “após longa experiência na vida da *pólis*, que em medida incrivelmente grande consistiu em conversa de cidadãos uns com os outros” (*idem*, 2009, p. 82). Para Arendt, assim

Nessa incessante conversa, os gregos descobriram que o mundo que temos em comum é usualmente considerado sob um infinito número de ângulos, aos quais correspondem os mais diversos pontos de vista. Em um percuciente e inexaurível fluxo de argumentos (...), o grego aprendeu a intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria “opinião” – o modo como o mundo lhe parecia e se lhe abria (...) – com os de seus concidadãos. Os gregos aprenderam a *compreender* – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos (ARENDR, 2009, p. 82, grifos da autora)

Mesmo que Arendt não fale na passagem acima em termos como “senso comum” ou “juízo”, ela descreve muito do que viria a ser o procedimento do juízo desenvolvido por Kant e resgatado por ela nas *Lições*. Ressalto, porém, o termo compreender, destacado, inclusive, pela própria autora. Na interpretação arendtiana, ao dizer que os gregos aprenderam a compreender, Arendt indica um elemento que ultrapassa a mera

comunicação entre indivíduos. Este compreender não se trata da expressão idiossincrática, mas da capacidade de considerar aquilo que fora dito por um de seus pares como uma opinião que desvela o mundo a partir de um perfil não percebido. A compreensão traz consigo um conjunto de opiniões e não se reduz a um pensamento axiomático-dedutivo, mas, antes, tem como condição a constituição plural de nossa experiência do mundo, assim como institui a contingência como elemento ineliminável dos eventos. Todavia, ainda que não se possa eliminar a contingência, a faculdade de julgar opera através da suspensão do juízo, por assim dizer. Ao representar em pensamento outros juízos possíveis a fim de comparar com o seu próprio, aquele que julga se coloca no lugar de qualquer outro homem, busca abstrair-se das próprias limitações contingentes (cf. ARENDT, 1994a, p. 71).

O processo descrito acima designa a chamada mentalidade alargada elucidada por Kant, uma das máximas do *sensus communis* que Arendt ressalta a partir do filósofo de Königsberg.¹⁴⁰ O pensamento alargado se constitui a partir de uma “desconsideração de suas condições subjetivas e privadas, isto é, [do] interesse próprio” (ARENDT, 1994a, p. 45). Pensar por si próprio – a máxima do iluminismo – só é possível a partir da máxima da mentalidade alargada, dois critérios para um pensamento capaz de ultrapassar as idiossincrasias e preconceitos nos quais aprendemos a nos orientar. O *Selbstdenken* – “usar o próprio espírito” (*ibidem*, p. 35) – afirmado por Kant, na linha do Iluminismo, não deve ser confundido com um pensamento que não leve em consideração outras opiniões. Ao contrário, para ser capaz de pensar por si mesmo, cada um precisa pelo menos ser capaz de pôr em suspenso suas próprias opiniões, questioná-las. Esse método, por certo, não é inaugurado por Kant; Arendt nos revela como ele já é exercitado por Sócrates e que tinha como prerrogativa “livrar seus companheiros de todas as crenças infundadas e ‘quimeras’” (*ibidem*, p. 39).

Em uma linha interpretativa que aproxima Kant e Sócrates, Arendt faz uso do relato de Platão, que diz o método maiêutico socrático é a “arte do *krinein*, de ordenar, separar e distinguir (*techné diakritiké*, a arte de discriminação)” (*ibidem*, p. 39). A ideia do que significa um pensamento crítico, por assim dizer, subjaz já no método socrático que Arendt tantas vezes resgata. Quatro imagens são usadas para designar o método

¹⁴⁰ Não se deve confundir, todavia, a mentalidade alargada com uma empatia alargada, pois aquela não se configura como uma passividade frente ao pensamento alheio.

socrático: 1) “Sócrates é um moscardo” que ferroa os cidadãos, desperta-os para a investigação, para o pensamento; 2) “Sócrates é uma parteira (...) que sabe trazer à luz os pensamentos alheios porque ele mesmo é estéril”, “ele purgava as pessoas de suas ‘opiniões’, isto é, daqueles preconceitos não examinados que os impediriam de pensar”; 3) “Sócrates (...) como a arraia-elétrica, permanece paralisado e paralisa os que com ele entram em contato” (ainda que pareça ser uma metáfora contrária à do moscardo, trata-se, na verdade, de que “aquilo que do lado de fora é visto como paralisia – do ponto de vista dos negócios humanos comuns – é *sentido* como o mais alto grau de atividade e de vida”); e 4) a “metáfora do vento”, não mais para simbolizar a figura de Sócrates, mas seu pensamento, utilizada por Xenofonte, um vento que “tem a peculiaridade de varrer para longe todas as suas manifestações anteriores” (ARENDDT, 2010b, p. 194-197).

Para Arendt, o vento do pensamento tem como resultado “desfazer e, por assim dizer, degelar o que a linguagem, o veículo do pensamento, congelou como pensamentos-palavras” (*ibidem*, p. 197). Eis aqui a importância de um pensamento que não se refugie apenas em si mesmo, mas que se mantenha em diálogo constante. Aprender a pensar, estar vinculado a um uso público do pensamento, eis porque, retornando a Kant, Arendt diz que “o pensamento crítico é por princípio antiautoritário” e que “a própria faculdade da razão depende de seu uso público” (*idem*, 1994a, p. 41-42). Aqui, a pensadora judia rejeita o critério da privatividade do pensar sob dois aspectos: cabe instruir o pensamento a partir de 1) uma crítica dos preconceitos idiossincráticos que carregamos por meio da 2) publicidade da atividade de pensar junto a outros que convivem no mundo conosco. Essa “liberação do preconceito” (*ibidem*, p. 45) é justamente a condição para a mentalidade alargada, é a liberação que o pensamento auxilia para a atividade do juízo.

4.4.4 A compreensão via validade exemplar

As três máximas do *sensus communis* – pensar por si mesmo, mentalidade alargada e acordo consigo mesmo – se interrelacionam frente à busca não por uma verdade, mas pela compreensão; não simplesmente uma compreensão dos outros indivíduos que compartilham o mundo conosco, mas da própria realidade, dos eventos observados, da vida pública. Assim como Sócrates não esperava que uma verdade emergisse após as discussões – quem tem esta pretensão é Platão –, Kant também sabia

que não se poderia esperar que o juízo estético – a base para o juízo político interpretado por Arendt – alcançasse quaisquer verdades. Nesse sentido, como o juízo não versa sobre a verdade, não é compelido à concordância de outrem a não ser pela persuasão ou por meio de um “senso comunitário” [*community sense*], assim, “condições privadas nos condicionam; imaginação e reflexão tornam-nos capazes de *liberarmo-nos* deles e de alcançarmos aquela imparcialidade relativa que é a virtude específica do juízo” (*ibidem*, p. 73, grifo da autora).

A atividade hermenêutica deve manter-se cônica de sua condicionalidade existencial a fim de que possa operar liberando-se de seus preconceitos, possibilitando a mentalidade alargada e, assim, buscar sentido e reconciliar-se com o mundo. No lugar, então, de um discurso baseado no *é*, pensa-se a partir de outra estrutura que não erija uma verdade. Isto significa que, para julgar, não se abandonam as verdades factuais, mas, para além delas, não se deve fazer uso de essências ou formas, ao modelo platônico, incapazes de resistir ao vento do pensamento.

A fim, portanto, de elaborar suportes para o juízo, Kant lança mão da validade exemplar: diferente do discurso veritativo que funciona sobre a base do *é*, a validade exemplar se constrói na forma do *é como*, sem definir, mas oferecendo um suporte para o julgar e o compreender. A partir das experiências, exemplos surgem como elementos capazes de simbolizar um determinado grupo de objetos, sensações, ideias. O exemplo, por certo, não é uma essência capaz de definir por completo qualquer coisa que seja, mas serve como um apoio, um modo de simbolizar determinado pensamento. Em seu curso sobre a imaginação – *Da imaginação* – em que o assunto continua a ser a *Crítica da faculdade de julgar* kantiana, Arendt nos diz que “na *Crítica da razão pura* (...) eles [os exemplos] são chamados de ‘os apoios do juízo’”, isto é, “o exemplo é o particular que contém em si mesmo, ou que se supõe conter, um conceito ou regra geral” (ARENDR, 1994a, p. 83), mas que não operam na mesma forma da noção de essência.

Para simbolizar esta ideia, Arendt diz que, no mundo grego, dizer que “A coragem é *como* Aquiles” (*ibidem*, p. 73, grifo da autora) funciona inequivocamente, pois conecta uma figura amplamente conhecida pelo senso comum helênico a um modo de agir, um modo de ser. Eis porque o “juízo tem validade exemplar na medida em que o exemplo é corretamente escolhido”, isto é, não se trata de uma escolha arbitrária, mas de um exemplo capaz de se conectar com o senso comum. Arendt fornece a seguinte reflexão a respeito:

[N]o contexto da história francesa, posso falar de Napoleão Bonaparte como um homem particular; mas a partir do momento em que falo do bonapartismo, fiz de Napoleão um exemplo. A validade desse exemplo será restrita àqueles que possuem de Napoleão uma experiência particular, seja como seus contemporâneos, seja como herdeiros dessa tradição histórica particular. A maior parte dos conceitos nas ciências políticas e históricas possui essa natureza restrita; eles têm sua origem em algum incidente histórico particular e procedemos de modo a torna-los ‘exemplares’ – de modo a ver no particular o que é válido para mais de um caso. (ARENDR, 1994a, p. 83-84)

A escolha por um exemplo tem raiz no senso comum, na medida em que encontra algum tipo de suporte na compreensão preliminar compartilhada por uma comunidade. Ao mesmo tempo, esse exemplo converte-se em elemento válido para a formação de um *sensus communis* por capacitar o exercício do juízo reflexivo. Na falta de uma verdade acerca do sentido dos fatos – isto é, para além de sua efetiva existência factual –, o juízo político e histórico sobre eles faz uso de exemplos que possam servir como casos paradigmáticos para ilustrar o que se queira compreender. No caso descrito acima, Napoleão Bonaparte para se pensar um momento da política francesa.¹⁴¹ Claro está que esta designação é datada historicamente e não serve como forma última de explicação para tantos outros acontecimentos. O que importar é compreender o presente, o que estamos fazendo.¹⁴²

Ao elaborar as máximas do *sensus communis* a partir de Kant e apontar também para a formação da validade exemplar, Arendt busca, ainda que talvez não se dê conta, pelos critérios que possibilitem um novo modo de pensar, isto é, um método para a compreensão do mundo, da realidade, da política que não se subsuma àqueles que tradicionalmente foram utilizados e que se mostraram insuficientes. A busca por novos critérios, junto à noção de validade exemplar, faz parte não apenas da formação do juízo, mas orienta também a atividade de compreensão, auxilia Arendt em sua constante busca por reconciliar-se com o mundo.

Frente à ruptura da tradição, Arendt evoca um pensamento e um juízo que se movem hermeneuticamente, orientados pelo âmbito de compreender, sem ostentar quaisquer pretensões de alcançar uma verdade, mas de desvelar um sentido, de propiciar

¹⁴¹ No nosso contexto, é como usar o bolsonarismo e o milicianismo para explicar a política de extermínio que se implementa no Brasil. São dois termos quase que correlatos e que servem como exemplos capazes de desvelar os caracteres específicos que se desenvolvem contemporaneamente. Trata-se de uma validade exemplar datada no tempo e espaço.

¹⁴² Como na passagem clássica de *A condição humana* (ARENDR, 2010a, p. 6). Tal percepção se faz presente na citação de Jaspers que abre *Origens do totalitarismo*: “Não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo” (*idem*, 1989, p. 7).

um modo com que se possa se sentir em casa no mundo após os eventos totalitários. Na medida em que o sentido não é igual à verdade, ele é aberto, está sempre apto a ser *repensado*, seja porque novos fatos surgem e se faz preciso revisar o que já fora uma vez pensado, seja porque cada um de nós é capaz de ver o mundo por um perfil que só se torna intercambiável mediante o discurso.

CONCLUSÃO

No decorrer da tese, frente à busca por compreender os métodos de Hannah Arendt, os capítulos se articularam realçando uma relação comum entre (1) a perda de dignidade da esfera pública e (2) a falência da moldura pela qual se pensou e estruturou a política ocidental. Trata-se, de certo modo, de um duplo diagnóstico da nossa situação contemporânea: a decadência da vida política e a da racionalidade ocidental. Assim, considere o pensamento arendtiano não como paradigma de um novo método para a filosofia e para a política, mas como exemplo de uma experiência que se desenvolve a partir de uma leitura crítica da decadência da política e que impõe a necessidade de um novo modelo tanto para a filosofia, quanto para julgar os assuntos políticos.

Esse duplo diagnóstico que evoquei, a partir de Arendt, não é inteiramente novo. Diversos foram os pensadores que ou partiam desta perspectiva ou para ela foram levados após suas reflexões: Kant, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Jaspers e Heidegger; todos lidos e interpretados por Arendt. Foram, em geral, pensadores que apontaram para os limites da razão, indicaram certas falácias da metafísica, atestaram uma crise da racionalidade ocidental e ensaiaram um novo modelo de se fazer filosofia. Alguns aceitaram essa perspectiva como algo insuperável, e não necessariamente negativa, outros buscaram por uma reabilitação da dignidade da filosofia como aquela capaz de realizar uma fundamentação última da realidade e da existência humana.

Arendt se inseriu entre estes pensadores, que visualizaram uma grande crise, para a qual ela deu o nome de ruptura. Todavia, de um modo distinto dos pensadores¹⁴³ profissionais, Arendt apontou para uma esfera que os demais, em geral, não deram tanta atenção: a dos assuntos humanos. Enquanto estudante formada na tradição da filosofia alemã, a pensadora judia já carregava consigo a percepção da falência da racionalidade filosófica tradicional, todavia, depois do advento dos regimes totalitários, Arendt se esforçou por mostrar como aquilo que convencionalmente se chamou de tradição já não possuía quaisquer condições de desvelar nosso mundo. A insuficiência da moldura do pensamento e da política ocidentais só se tornou evidente com a destruição do mundo que o totalitarismo ensaiou realizar. Mais que uma mera questão intelectual, a crise de uma

¹⁴³ Marx, certamente, não é um destes, embora, como discutido, tenha se mantido na mesma moldura tradicional.

racionalidade, que norteou por mais de dois milênios o nosso mundo, significa a sua incapacidade de conferir a ele proteção frente à perecibilidade. As morais e sistemas políticos a que deu substância não foram capazes de impedir o surgimento de um governo impulsionado e alimentado pela morte do que é diferente. O modelo que guiou o ocidente mais que nunca teve seus limites esgarçados. O que antes era visto, em geral, como uma crise meramente filosófica, revelou seu espaço no mundo sob a forma da destruição do pensamento e das vidas privada e pública.

Embora Arendt tenha problematizado pensar uma nova moldura para o pensamento e para a política, ela própria nunca a formulou. Minha tarefa, nesta pesquisa, foi a de desvelar este quadro teórico-metodológico que orientava o pensamento da autora. O que pude depurar na pesquisa foi uma via interpretativa baseada em algumas das poucas vezes em que a autora se vincula a alguma tradição: 1) quando, segundo Young-Bruehl (1997, p. 286), Arendt se dizia uma “espécie de fenomenóloga”; 2) ao se declarar, em carta a Gershom Scholem, como uma pensadora que vem da filosofia alemã (ARENDR, 2016, p. 756); e 3) ao se inserir entre aqueles pensadores que “vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia” (ARENDR, 2010b, p. 234).

Estas atribuições da pensadora, por certo, não são suficientes para revelar seus métodos e critérios, os quais, ela própria dizia, permaneciam-lhe ocultos (cf. *ibidem*, p. 234). Todavia, ao se posicionar nos termos acima e ao cruzarmos estas informações com suas obras e sua biografia, pudemos perceber pelo menos a conexão de três tradições filosóficas que se articulam no interior do seu pensamento, quais sejam: a fenomenologia, a filosofia da existência e a hermenêutica.

Não busquei encontrar um sistema de pensamento que a autora tivesse secretamente formulado, assim como também não busquei por métodos e critérios que lhe fossem absolutamente válidos, mas por procedimentos de análise e por experiências de pensamento que costumavam despontar em sua obra. Coube, na análise desta tese, portanto, perceber que teoria e método não são elementos que se desenvolvem de modo independente, isto é, não há a produção, por parte de Arendt, de uma metodologia que seja aplicada de maneira inequívoca a um conteúdo de pesquisa. De modo mais original, o que se pôde verificar foi um pensamento que se desenvolvia junto a um diálogo constante: seja com os eventos do presente e do passado, seja com os grandes pensadores e escritores.

Seu modo próprio de fazer fenomenologia, por certo, não se confunde com o dos grandes fenomenólogos, mas também não se realiza sem que não haja resíduos deles em seu pensamento. Assim, são elementos provenientes dessa interação que “condicionam” o olhar arendtiano, porém, ao serem ressignificados pela autora, surgem segundo seus próprios métodos, no caso da fenomenologia: procedimentos como a distinção entre conceitos, a análise etimológica, a desmontagem da metafísica e a orientação do pensamento em busca das experiências originárias.

Todavia, é a noção de intencionalidade das aparências que desponta na análise, pois articula conceitos como experiência, aparência e pluralidade, todos eles centrais não só para se pensar uma fenomenologia nos termos arendtianos, mas também para o seu pensamento político. Esta inferência é melhor percebida sobretudo quando analisamos o conceito de *público*, o qual é definido pela pensadora como aparência e mundo comum, ambos conceitos que se articulam junto à noção de pluralidade humana e que remetem à ação política. É esta análise que conduz a reflexão de Arendt a uma crítica da teoria política clássica – de Platão a Marx –, a qual teria formulado uma estruturação da vida pública a partir de critérios extrínsecos a ela: sejam eles vinculados à necessidade da vida, o que conduziria o olhar ao âmbito da privatividade, sejam provenientes da esfera racional. Arendt, assim, lança luz ao problema de se querer hierarquizar o âmbito político a partir de elementos que estão localizados fora desta esfera. No lugar desse modelo, a pensadora buscou por experiências públicas e plurais a fim de pensar um novo modo de se considerar o que é o político.

Em última instância, é a relação entre homens e mundo que se revela como central no pensamento de Arendt e que nos auxilia a interpretar os demais eixos de seu método. A intencionalidade das aparências que se depreende da fenomenologia arendtiana nos levou à discussão acerca das fontes existenciais presentes em seu método. A reflexão fenomenológica nos conduziu a uma crítica da teoria da adequação entre Ser e Pensar, momento em que pudemos ressaltar os aspectos existenciais presentes no método arendtiano. Enumero, abaixo, os momentos mais decisivos deste eixo metodológico.

1) A interpretação da existência enquanto ser do homem e da existência como maneira de encarar a realidade não mais como um absoluto totalizante, isto é, a orientação existencial de Arendt perpassa uma preocupação com a existência plural e mundana dos homens, legando-nos a categoria de *ser do mundo* como uma interpretação existencial.

2) Seu desmantelamento da metafísica é pensado por uma via existencial junto à fenomenologia e consiste em uma compreensão do mundo, da verdade e da realidade como fenômeno, amparados pela coincidência entre ser e aparência.

3) A discussão sobre a relação homens-mundo conduz Arendt a rejeitar tanto um absurdo ontologicamente intransponível, quanto uma completa adequação, ao passo que caberia refletir, pela via existencial arendtiana, por um modo de encontrar para o homem um lar no mundo.

4) A percepção, proveniente de Jaspers, de que só alcanço a realidade caso eleja, como critérios, o discurso e a pluralidade humana, encontra-se na base tanto de seu pensamento fenomenológico e hermenêutico, quanto político.

5) Enquanto crítica da adequação entre Ser e Pensar, cabe notar, de um lado, o tema do fracasso do pensamento e, de outro, a ineliminabilidade da contingência que subjaz à realidade como elementos da existência humana. Na medida em que a existência não é ela própria absoluta e não sendo o homem capaz de conhecer tudo, resta-lhe pensar, não para encontrar uma verdade, mas para buscar um sentido.

Estes elementos elencados acima nos propiciaram ler a noção de *condição humana* por um viés fenomenológico-existencial, fazendo uso da noção de intencionalidade das aparências e ressaltando, com isso, a perspectiva de ser do mundo e da existência como constitutivamente plural. Nesse sentido, a existência humana teria de ser compreendida em relação direta com a noção de pluralidade e com a de mundo comum, mais uma vez, conceitos centrais da teoria política arendtiana. A pensadora, pudemos assim perceber, conduzia seu pensamento com auxílio de elementos existenciais junto a um pano de fundo fenomenológico e, como defendi no decorrer da tese, também com uma pretensão hermenêutica: a compreensão como modo de nos reconciliar com o mundo.

Mais uma vez, chamo a atenção para relação entre pluralidade humana e mundo. Neste outro passo, segundo uma orientação hermenêutica, pudemos demonstrar como Arendt desenvolve o conceito de compreensão junto à ideia de reconciliação. Esta escolha terminológica se soma à da coincidência entre ser e aparecer. Isto pôde ser inferido após analisarmos a distinção fenomenológica entre Verdade e Compreensão, entre duas

faculdades distintas: o pensar e o conhecer. Os limites entre estes conceitos, traçados pela autora, ajudaram-nos a ler a contrapelo algumas das referências hermenêuticas que Arendt traz consigo, assim como abriram espaço para inferirmos os traços hermenêuticos originais da pensadora. Listo, a seguir, os fragmentos desta tradição que acompanham o seu pensamento.

1) A distinção entre verdade e compreensão, delimitando esta última à busca e desvelamento do sentido, encontra aporte não só em Kant, mas também na proposta de Dilthey de encontrar um método próprio às ciências humanas.

2) A atividade de compreender, também recebida com influências heideggerianas, se torna um modo existencial de ser do mundo, elemento pelo qual se insere, e aqui eis a originalidade arendtiana, a questão da reconciliação como algo propiciado pela compreensão.

3) Arendt, assim, designa uma *primazia de sentido* sobre a pretensa primazia ontológica erguida pela tradição metafísica; seu desmantelamento, portanto, significa também uma abertura hermenêutica.

4) Ao defender que a verdade não se desvincula do mundo e da pluralidade humana e que não responde em absoluto a realidade, Arendt ressignifica o conceito de verdade como a base pela qual perguntas podem ser postas e respostas podem ser pensadas, isto é, a compreensão se dá em referência às aparências.

5) Assim, designa que o discurso e a linguagem possuem caráter central no processo de reconciliação com mundo, pois é por meio da fala que o mundo se torna humano, de modo que se trata, para Arendt, de dar espaço não simplesmente a um *logos apofântico* (que revela o verdadeiro e o falso), mas sobretudo a um discurso significativo, isto é, hermenêutico.

6) A partir disso, ressalto mais um procedimento metodológico de Arendt: a narração, a qual surge como um dos modos hermenêuticos pelos quais a pensadora busca se reconciliar com o mundo.

Estes elementos hermenêuticos compõem a preocupação de Arendt de pensar como é possível que os homens novamente encontrem um lar no mundo após a ruptura

totalitária. Pudemos ver que esta falência dos critérios tradicionais impactou também no senso comum, apartando os homens tantos de seus pares quanto do mundo que os unia e os separava. Nesta perspectiva, há a preocupação em vista de um mundo que resguarde a possibilidade do novo e da ação humana e plural, mas também da conservação do que fora conquistado, da segurança e permanência de um mundo que pudesse ser um lar ao reter em si algo que abrigue e dê espaço àqueles que o habitam.

Por fim, quanto ao eixo hermenêutico, dediquei-me a analisar como Arendt indica a relação entre reconciliação e mundo. Ao pôr o tema do senso comum como sentido que nos adapta a um mundo e que fora perdido após os regimes totalitários, é outra faculdade do espírito que nos auxilia a nos reconciliar com a pluralidade humana e com o mundo: o juízo. Neste caso, certas indicações despontaram: o pensamento sem amparos, a mentalidade alargada e o acordo consigo mesmo. Sozinhos, no entanto, elas pouco dizem, mas orientadas sob o horizonte existencial de que somos *do* mundo e que pertencemos a uma pluralidade, eles passam a operar hermeneuticamente. Assim, despontam os critérios do juízo como também critérios hermenêuticos: a distância ou desinteresse entre o espectador que julga e o evento ou fato julgado, a imparcialidade e a capacidade de representar outras opiniões, a criação de um potencial espaço público. Ao lançar o olhar para o julgar, portanto, pude demonstrar que, segundo Arendt, não é apenas o pensar que conduz à compreensão, mas também o juízo. Justamente por colocar como ponto axial a noção de reconciliação, o senso comum – sentido que nos ajusta ao mundo – e a atividade do juízo, capaz de lidar com os particulares, propiciam a iluminação de um sentido. A capacidade de julgar se revela como modo hermenêutico de nos reconciliarmos com o mundo.

Nesta tese, portanto, concluímos que a herança intelectual de Arendt, proveniente da filosofia alemã, mostra-se como paradigmática para percebermos sua moldura. Justamente por nunca ter sido formulada enquanto um sistema, ela não é um quadro definitivo para o pensar, seus limites engendram não só as especificidades, como também as relações; servem mais para orientar o pensamento do que para conferir a ele uma estrutura monádica. A fenomenologia hermenêutico-existencial, caso queiramos formular todo este conjunto sob um signo, serve não só como modelo interpretativo para o pensamento de Hannah Arendt, mas, penso eu, auxilia-nos na tarefa, também contemporânea a nós, de nos reconciliarmos com um mundo que a cada dia nos provoca

estranhamento. A atividade de compreensão é uma atividade perene, nunca estamos em casa no mundo de modo definitivo. Cabe-nos pensar quais critérios podem ser válidos no mundo do século XXI. Arendt não nos dá uma resposta inequívoca, mas – assim como Kant, que julgava não ser possível ensinar Filosofia, apenas ensinar a filosofar – nos mostra certos caminhos do pensar contemporâneo, sua dignidade e sua premência.

REFERÊNCIAS

Bibliografia principal

ARENDT, Hannah. *Ação e a busca da felicidade*. Trad. br. de Virgínia Starling. Organização e notas de Heloisa Starling. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018a.

_____. *Between past and future*. New York: Penguin Books, 2006.

_____. *Compreender: Formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Br. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008a.

_____. *A condição humana*. Trad. Br.: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. *Crises da república*. Trad. Br.: José Volkmann. 2ª ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Perspectiva, 2008b.

_____. *Crises of the republic*. San Diego; New York; London: Harcourt Brace & Company, 2013.

_____. *Diário filosófico: 1950-1973*. Editado por Ursula Ludz e Ingeborn Nordmann. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona: Herder Editorial, 2006b.

_____. *Entre amigas: a correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy*. Organização e introdução de Carol Brightman; tradução de Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. br.: Mauro W. Barbosa. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Escritos judaicos*. Trad. br.: Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarylis, 2016.

_____. *Essays in understanding: 1934-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.

_____. *Hannah Arendt-Martin Heidegger: correspondência 1925 / 1975*. Organização de Ursula Ludz; Tradução br. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Br. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras (edição de bolso), 2008c.

_____. *The human condition*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. br. de André Duarte. 2ª edição. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.

- _____. *The life of mind*. New York: Harcourt, 1978.
- _____. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 2006c.
- _____. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. br.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *The origins of totalitarianism*. EBook Kobo edition (EPub) ISBN: 978-0-15-670153-2.
- _____. *A promessa da política*. Trad. br. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010c.
- _____. *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Trad. br. de Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994b.
- _____. *Sobre a revolução*. Trad. Br. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- _____. *Sobre a violência*. Trad. br de André Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010d.
- _____. “Sobre Hannah Arendt”. Trad. br. de Adriano Correia. In: *Inquietude*, Goiânia, vol. 1, nº 2, ago/dez – 2010e.
- _____. “Totalitarismo”. Trad. br. Adriano Correia. *Inquietude*, Goiânia, vol. 2, nº 2, ago/dez – 2011.
- _____. “Trabalho, obra e ação”. Trad. br.: Adriano Correia; Revisão: Theresa Calvet de Magalhães. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, 2/2005, p. 175-201.
- _____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. br.: Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.
- _____. *La vida del espíritu: el pensar, la voluntad y el juicio em la filosofia y em la política*. Trad. espanhola de Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespin Oña. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- _____. *La vie de l'esprit: La pensée. Le vouloir*. Traduit par Lucienne Lotringer. Paris: PUF, 2018b.
- _____. *La vitta della mente*. Trad, italiana de Giorgio Zanetti. Bologna: Il Mulino, 1987.

Bibliografia secundaria

ADEODATO, João Maurício Leitão. *O Problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1989.

ADVERSE, Helton. “Arendt e a crítica ao romantismo na biografia de Rahel Varnhagen” *Argumentos: Revista de Filosofia. Dossiê Hannah Arendt*. Ano 5, nº 9 – Fortaleza, jan./jun. 2013, pp. 79-96.

_____. “Ação e contingência em *A condição humana* de Hannah Arendt”. *Princípios: Revista de Filosofia*. Natal, v. 25, n. 48, set.-dez. 2018, pp. 129-156.

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

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

_____. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: Edições UFC, 2001.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

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

_____. “Hannah Arendt e a dignidade da aparência”. In: DUARTE, André et al (Org.) *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004, pp. 161-171.

BAEHR, Peter. *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

BEINER, Ronald. “Hannah Arendt – sobre ‘O Julgar’”. In: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. br. de André Duarte. 2ª edição. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

_____. “Hannah Arendt and the redemptive power of narrative”. In: *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers – Volume I – Arendt and Political Events*. New York: Routledge, 2006, pp. 326-347.

BIGNOTTO, Newton. “Imortalidade e história”. *Pensando – Revista de Filosofia*. Vol. 9, Nº 17, 2018, pp. 64-74.

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: 14/11/2018.

_____. BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.

BORREN, Marieke. *Amor Mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world*. Amsterdam: F & N Eigen Beheer, 2009.

BUCKLER, Steve. *Hannah Arendt and political theory: challenging the tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's reflections on philosophy and politics". In: *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers – Volume IV – Arendt and Philosophy*. New York: Routledge, 2006, pp. 319-341.

CORREIA, Adriano. "Apresentação à nova edição brasileira". In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Br.: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. "Desmantelamento da metafísica e dignidade da aparência: Arendt, Nietzsche e Heidegger". In: AGUIAR, Odílio Alves et al (Org.). *O futuro entre o passado e o presente: anais do V encontro Hannah Arendt*. Passo Fundo: IFIBE, 2012, pp. 107-120.

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

_____. "Trágica, não absurda". In: *Princípios: revista de filosofia*, Natal, v. 25, n. 48, set.-dez. de 2018, pp. 157-170.

DI PEGO, Annabella. "La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt". *Andamios*, Volumen 13, número 31, mayo-agosto, 2016, pp. 61-83.

_____. *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt*. Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidad Nacional de La Plata. La Plata, 2012.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000.

_____. "Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos". *Argumentos: Revista de Filosofia*. Dossiê Hannah Arendt. Ano 5, nº 9 – Fortaleza, jan./jun. 2013, pp. 39-62.

HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. "In Heidegger's shadow: Hannah Arendt's phenomenological humanism". In: *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers – Volume IV – Arendt and Philosophy*. New York: Routledge, 2006a, pp. 7-31.

_____. “Existencialism politicized: Arendt’s debt to Jaspers”. In: *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers – Volume IV – Arendt and Philosophy*. New York: Routledge, 2006b, pp. 58-86.

JAY, Martin. “The political existentialism of Hannah Arendt”. In: *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers – Volume III – The Human Condition*. New York: Routledge, 2006, pp. 191-213.

KOHLER, L; SANER, H (ed). *Hannah Arendt - Karl Jaspers: correspondence, 1926-1969*. USA, Harvest Edition, 1993.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LE NY, Marc. *Hannah Arendt: Les temps politique des hommes*. Paris: L’Harmattan, 2013.

NOVÁK, Jakub. “Understanding and Judging History: Hannah Arendt and Philosophical Hermeneutics”. In: *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, And Practical Philosophy*. Vol. II, No. 2/2010, pp. 481-502.

NUNES, Igor V. B. “*In-Between*” – o mundo comum entre Hannah Arendt e Karl Jaspers: da existência política ao exemplo moral. Tese (Doutorado em Filosofia) – Unicamp. Campinas-SP, 2018.

PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt & the search for a New Political Philosophy*. London: The Macmillan Press LTD, 1981.

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

_____. “As implicações políticas da distinção husserliana entre ‘terra’ e ‘mundo’ no pensamento de Hannah Arendt”. *Argumentos: revista de filosofia*, Ano 3, nº 5 – 2011.

PEETERS, Remi. “La vie de l’esprit n’est pas contemplative. Hannah Arendt et le démantèlement de la ‘*vita contemplativa*’”. In: ROVIELLO, A.-M. ; WEYEMBERGH, M. *Hannah Arendt et la Modernité*. Librairie Philosophique J. Vrin : Paris, 1992.

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. *Verdade e política na obra de Hannah Arendt*. Curitiba: Appris, 2019.

RIZO-PATRÓN, Rosemary. “Arendt, ¿lectora de Husserl?”. *II Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica*. 21 de octubre de 2006. Disponível em:

SERRANO DE HARO, Agustín. “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”. In: *Investigaciones fenomenológicas: revista de la sociedad española de fenomenología*. Número seis, Madrid, Septiembre de 2008.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à lava jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Éditions Payot, 1992.

TASSIN, Étienne. “La question de l’apparence”. In: ABENSOUR, Miguel. *Ontologie et Politique: actes du Colloque Hannah Arendt*. Éditions Tierce, 1989.

_____. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1999.

VARSTELING, Veronica. “Political Hermeneutics: Hannah Arendt's Contribution to Hermeneutic Philosophy”. IN: WIERCINSKI, Andrzej (ORG.). *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*. Berlin: Lit Verlag, 2011, pp. 571-582.

VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

VOLLRATH, Ernst. “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking”. *Social Research*. Vol. 44, No. 1, Hannah Arendt (SPRING 1977), pp. 160-182.

WALSH, Philip. *Arendt contra Sociology: Theory, Society and its Science*. Burlington: Ashgate, 2015.

WOLLIN, Richard. *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Hebert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Trad. de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Bibliografia complementar

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Pt. de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Ed. Bilíngüe. Lisboa: Vega, 1998.

BEAUVOIR, Simone. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. Br. de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* Trad. Br. de Maria José J. G. de Almeida. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

DILTHEY, Wilhelm. *Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história*. Trad. br. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FERRER, Diogo Falcão. “Apresentação da Tradução Portuguesa”. In: HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Trad. br. de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

KELKEL, Arion L.; SCHÉRER, René. *Husserl*. Trad. pt. de Joaquim João Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1982.

HABERMAS, Jürgen. “O conceito de poder de Hannah Arendt”. In: FREITAG, B.; ROUANET, S.P. (Orgs.) *Habermas*. Trad. Br de Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Ática, 1993.

HELD, Klaus. “Husserl et les grecs”. In: ESCOUBAS, Eliane; RICHIR, Marc. *Husserl*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2004, pp. 119-152.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Trad. br. de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

_____. *Conferências de Paris*. Trad. Portuguesa de António Fidalgo e de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. br. de Márcio Suzuki. Aparecida – SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. br de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Introduction to metaphysics*. Trad. de Gregory Fried and Richard Polt. Yale University Press, 2000.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Br. de Fausto Castilho. Ed. Bilíngue (Alemão e Português). Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. br.: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Pt. De Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Br. de Valério Rohden e Antonio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. pt.: Paulo Quintela. Lisboa, Edições 70, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. br. de José Artur Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Br. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. *A vontade de poder*. Trad. br. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e de Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Trad. Br. de José Trindade dos Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. *Fédon*. Ed. Bilíngue Grego-Português. Texto grego estabelecido por John Burnet. Trad. Br. de Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém, ed.ufpa, 2011.

_____. *A República*. Trad. Br. de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, Banco do Nordeste [distribuidor], 2009.

_____. *Teeteto*. In: _____. *Diálogos I – Platão: Teeteto (ou do conhecimento), sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas)*. Tradução Edson Bini. Bauru: Edipro, 2007.

SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Trad. br.: Fábio Ribeiro. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

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