

Fábio Abreu dos Passos

**O CONCEITO DE MUNDO EM HANNAH ARENDT:
UM PASSO EM DIREÇÃO À SUPERAÇÃO DO HIATO ENTRE
FILOSOFIA E POLÍTICA**

Universidade Federal de Minas Gerais/

2013

**O CONCEITO DE MUNDO EM HANNAH ARENDT:
UM PASSO EM DIREÇÃO À SUPERAÇÃO DO HIATO ENTRE
FILOSOFIA E POLÍTICA**

Aluno: Fábio Abreu dos Passos

Orientador: Newton Bignotto de Souza

Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da FAFICH/UFMG, como requisito parcial para obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política

Universidade Federal de Minas Gerais

2013

Tese defendida e _____, com a nota _____ pela
Banca constituída pelos professores:

Prof. Dr. Newton Bignotto de Souza (Orientador) – UFMG

Prof. Dr. Helton Adverse – UFMG

Prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera – UFMG

Prof. Dr. José Luiz de Oliveira – UFSJ

Prof. Dr. Adriano Correia – UFG

Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, ____ de _____ de 2013.

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

Carlos Drummond de Andrade

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado a todos aqueles que fizeram e fazem parte de minha vida: meus amigos do passado e do presente. Mas, dentre todas as presenças dedico especialmente este trabalho:

- Aos meus pais José Murilo e Ezilma, aos meus irmãos Marcelo e Simone, a minha cunhada Karina, aos meus sobrinhos Marcelo e Marina. A eles todo o meu amor;

- A Hannah Arendt, em quem minha paixão pela Filosofia transborda nutrindo-me de Esperança e Fé em um mundo em que o Pensamento é ativado constantemente.

- E, sobretudo, a minha esposa Elivanda... Minha dádiva... Minha inspiração... Minha companheira... Minha parceira de diálogos filosóficos, que tanto contribuíram na construção deste trabalho. A você, Minha Linda Vida, que causou uma revolução na minha vida, todo o meu Amor Eterno!!!

AGRADECIMENTOS

A Deus que me deu o dom da vida.

A minha família, sustento de minha existência.

A minha esposa Elivanda, constante inspiração para minha vida.

Ao Prof. Dr. Newton Bignotto, meu orientador, que demonstrou companheirismo e entusiasmo, além de apresentar extraordinária capacidade de atenção nas correções. Os encontros com o Prof. Newton revelaram a sua dedicação e disponibilidade na orientação deste trabalho, desde o momento da elaboração do projeto inicial.

Aos Professores Dr. Adriano Correia e Carlo Gabriel Kszan Pancera pelo interesse no tema deste trabalho e por aceitar participar da banca de defesa da Tese.

Ao professor da disciplina de Doutorado Helton Machado Adverse.

Ao meu amigo e irmão Prof. Dr. José Luiz de Oliveira, por caminhar comigo nas trilhas das abordagens arendtianas sempre com alegria e muita vontade.

Ao amigo e professor Doutor Heberth Paulo de Souza pelas imprescindíveis correções do texto da pesquisa.

A todas as amigas, amigos e parentes que depositaram confiança em mim.

A Universidade Federal de Minas Gerais, e a esta Faculdade (FAFICH) em particular, pela confiança em mim depositada e por todo apoio que me tem sido dado ao longo desta convivência. Estendo esta minha gratidão aos colegas de curso e funcionários desta instituição, em especial, a Andrea Rezende Baumgratz pela amizade e pela prontidão em desburocratizar a caminhada acadêmica.

RESUMO

Nossa pesquisa tem como objetivo principal esclarecer, em seus elementos constitutivos, o conceito de mundo de Hannah Arendt, demonstrando como esses elementos levam à reflexão da possibilidade de haver uma superação do hiato entre filosofia e política. Além disso, procuraremos demonstrar que o conceito de mundo perpassa as obras de Arendt, constituindo um pano de fundo sem o qual as reflexões dessa autora não podem ser compreendidas em sua inteireza. Para refletir acerca do conceito de mundo arendtiano será necessário abordar as análises fenomenológicas de Husserl e Heidegger, mestres com os quais Arendt manteve contato ao longo de sua vida, demonstrando o quanto a formação filosófica dessa pensadora irá acompanhá-la no transcorrer de suas reflexões políticas. Assim, objetiva-se, com o desenvolvimento desta pesquisa, demonstrar como Hannah Arendt reflete sobre os elementos constitutivos do conceito de mundo e como este se apresentam como um passo para uma nova relação entre filosofia e política. Para efetuar essa demonstração, vamos privilegiar o estudo do diálogo de Arendt com textos fundamentais da fenomenologia e identificar como esta pensadora traz os conceitos fenomenológicos para o terreno da filosofia política. O intuito deste estudo é abrir um campo analítico que, em nosso entendimento, é pouco explorado e que, por isso, faz com que a compreensão do pensamento de Arendt fique comprometida, uma vez que nossa autora alerta que a política tem como ponto central o cuidado com o mundo e não com os homens, pois visar os homens sem o mundo é uma contradição em termos, na medida em que somos seres *no* e *do* mundo. É esse o apelo implícito na obra arendtiana que procuraremos esclarecer em seus pontos principais.

PALAVRAS-CHAVES: Filosofia, Política, Mundo.

ABSTRACT

Our research has as main objective to clarify, in its constituent elements, the concept of the world of Hannah Arendt, demonstrating how these elements lead to reflection of possibility of an overrun of the gap between philosophy and politics. In addition, we will seek to demonstrate that the concept of the world permeates the work of Arendt, forming a background without which the reflections of the author cannot be understood in their entirety. To reflect on the concept of world arendtiano will be necessary to deal with the phenomenological analyses of Husserl and Heidegger, masters with whom Arendt maintained contact throughout her life, demonstrating how the philosophical formation of this thinker will follow her in the course of her political deliberations. So the goal with the development of this research is to demonstrate how Hannah Arendt reflects on the constituent elements of the concept of the world and how these stand as a step toward a new relationship between philosophy and politics. To perform this demonstration, we will focus on Arendt dialog on the study of fundamental texts of Phenomenology and identify how this philosopher brings the phenomenological concepts to the realm of political philosophy. The aim of this study is to open an analytical field, that in our understanding, is little explored and therefore makes the understanding of the thought of Arendt compromised, since our author warns that the policy has as its centerpiece the care with the world and not with men, because target men without the world is a contradiction in terms to the extent that we are living in and around the world. This is the implicit appeal in Arendtiana works that we will try to clarify in its main points.

KEW-WORDS: Philosophy, Politics, World.

SUMÁRIO

Introdução	10
Capítulo I	
Filosofia, Política e Mundo	22
1.1. A condenação de Sócrates e a ruptura entre filosofia e política	29
1.2. A singularidade humana da filosofia.....	46
1.3. A pluralidade humana da política	58
Capítulo II	
Mundo e Pluralidade Humana	66
2.1. Pensamento e Realidade: um distanciamento do mundo	68
2.2. O conceito fenomenológico de mundo.....	77
2.3. As influências do conceito fenomenológico de mundo no pensamento de Hannah Arendt.....	91
Capítulo III	
O Desinteresse e a Reconciliação com o Mundo	104
3.1. O totalitarismo e a destruição dos “mundos”.....	112
3.1.2 A sociedade de massa.....	113
3.1.3 Os princípios de controle <i>interno</i> das massas.....	125
3.2. A contemporaneidade e o interesse pela filosofia política	139
3.3. O mundo de aparências.....	140
3.4. O mundo como lugar da estabilidade: a cultura e a obra de arte como marcas da estabilidade do mundo.....	151
Capítulo IV	
Transpondo o Abismo: o Conceito de Mundo em Hannah Arendt	160
4.1. O mundo como lugar da política.....	164
4.2. Política e filosofia: a pluralidade humana antecipada no dois-em-um socrático.....	171
4.3. Pensamento e ação	181
4.4. O conceito de mundo em Hannah Arendt e a superação do hiato entre filosofia e política.....	192
Considerações Finais	198
Referências	205

INTRODUÇÃO

Em março de 2008 concluímos o mestrado em Filosofia pela UFMG, com a defesa da dissertação intitulada *A Implicação Política da Faculdade de Pensamento na Filosofia de Hannah Arendt*, sob orientação do Professor Doutor Newton Bignotto¹. Ao longo de nossas investigações em torno do tema escolhido, percebemos que estávamos diante de uma obra complexa, de “uma autêntica intérprete de seu tempo”², cuja contribuição se projeta em várias direções no que diz respeito a temas voltados para a Filosofia Política. À luz das ideias de Hannah Arendt, procuramos, em nosso mestrado, encontrar uma maneira de refletir sobre a articulação da filosofia com a política, de maneira que esses campos mantivessem sua independência, sem a subjugação de uma esfera pela outra. Nessa perspectiva, quando nos deparamos com a possibilidade de refletir sobre o vínculo da faculdade de pensamento com o mundo plural, a partir do fenômeno da “resistência”, percebemos que mais um passo poderia ser dado na direção de se pensar a relação entre o invisível e o visível.

Assim, estudar o conceito de mundo no âmbito da filosofia política de Arendt³ assinala uma possibilidade de reconciliar pensamento e ação uma vez que, em nosso entendimento, esta autora conseguiu ir além das concepções fenomenológicas tradicionais, sobretudo as de seu mestre Heidegger⁴ e, assim, desfazer a tensão originária entre essas duas atividades hu-

¹ Dissertação que trata da compreensão e da explicitação da implicação política da faculdade de pensamento na filosofia de Hannah Arendt. Demonstramos nesse estudo que em *situações limites*, nas quais o espaço público inexistente, a *resistência*, fenômeno produzido pelo pensar, constitui-se como uma espécie de “ação política”, pois ela impulsiona a motivação plural, a partir da sua exemplaridade: a não adesão a ações destituídas de significado.

² Para Lafer, “Hannah Arendt é uma autêntica intérprete de seu tempo e, neste sentido, preenche um dos atributos de um ‘clássico’ porque pensou e refletiu com muita força e originalidade a partir de uma experiência generalizada que caracteriza o ‘*inter homines esse*’ do século XX”. (DUARTE, LOPREATO & BREPOHL (Org.), 2004, p. 337)

³ Segundo André Duarte, “O conceito de ‘mundo’ refere-se àquele conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados”. (DUARTE, 2000, p. 101)

⁴ “Mesmo sem insistir em tal conceito [‘mundo’] e sem dele extrair todas as suas consequências, Heidegger, em seus últimos ensaios, tomou emprestado dos gregos o plural ‘os mortais’, em detrimento do termo ‘homem’, que evita cuidadosamente. Também cuidou de definir a existência como ser-no-mundo, esforçando-se em dar uma

manas, tensão inaugurada, segundo nossa autora, a partir da condenação de Sócrates pela Democracia ateniense⁵.

Assinalar para uma possível reconciliação entre pensamento e ação, entre filosofia e política, equivale a apontar para uma revitalização da filosofia política e, conseqüentemente, para a possibilidade de responder a indagação arendtiana acerca de “o que é política?”.

Diante do que expusemos acima, nossa pesquisa procurará demonstrar que o conceito de mundo deve ser visto como uma possibilidade de se rever a relação entre filosofia e política, a qual foi cindida, segundo Arendt, desde a condenação de Sócrates. Nesse intuito, percorreremos os caminhos que elucidam os eventos que proporcionaram a abertura do abismo que separou a política da filosofia e como esse abismo pode ser superado ao se compreender que a vida humana sempre deve ser entendida pelo prisma da pluralidade, a partir do conceito de mundo.

Nossa pesquisa tem como objetivo principal esclarecer, em seus elementos constitutivos, o conceito de mundo de Hannah Arendt, demonstrando como esses elementos levam a uma superação do hiato entre filosofia e política. Além disso, procuraremos demonstrar que o conceito de mundo perpassa as obras de Arendt, constituindo um pano de fundo sem o qual as reflexões dessa autora não podem ser compreendidas em sua inteireza. Para refletir acerca do conceito de mundo arendtiano será necessário abordar as análises fenomenológicas de Husserl e Heidegger, mestres com os quais Arendt manteve contato ao longo de sua vida,⁶ as quais

significação filosófica às estruturas da vida quotidiana, que permaneceriam incompreensíveis caso o homem não fosse compreendido como um ser ligado aos outros”. (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 137)

⁵ No dizer de André Duarte, “A tensão originária entre filosofia e política demonstra dois modos distintos de ser-no-mundo dos quais um é marcado pela ‘solidão’ constitutiva e o outro pela ‘pluralidade’ constitutiva, donde o tradicional desgaste da lente filosófica ao focar a atividade política”. Essa tensão, segundo a leitura que Duarte faz do pensamento arendtiano, foi inaugurada pela condenação de Sócrates, fato que fica comprovado quando “Arendt afirma que ‘o abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates [...] Nossa tradição do pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios dos ensinamentos socráticos””. (DUARTE, 2000, p. 162)

⁶ Devemos lembrar ao nosso leitor que, além da influência que os pensamentos de Edmund Husserl e Martin Heidegger tiveram na construção da obra arendtiana, Karl Jaspers também merece menção, uma vez que esse autor terá uma forte ligação com a obra e a vida de Hannah Arendt. Contudo, para os propósitos da presente pesquisa, far-se-á necessário realizar um recorte analítico no qual iremos privilegiar o diálogo de Arendt com

demonstrarão o quanto a formação filosófica dessa pensadora irá acompanhá-la no transcorrer de suas reflexões políticas. Nesse sentido, o cotejamento entre os pensamentos de Husserl, Heidegger e Arendt perpassará nossas reflexões quase em sua integralidade, o que demonstrará o quanto o conceito de mundo em Hannah Arendt foi influenciado por esses pensadores.

Contudo, devemos ressaltar que não é nossa pretensão escrever um estudo comparativo, ou seja, não é nosso propósito fazer uma leitura pormenorizada das concepções de Husserl e Heidegger acerca do conceito de mundo, bem como sobre os temas que lhe dão suporte. O que procuraremos fazer é detectar quais são os elementos das filosofias de Husserl e Heidegger que Arendt, a seu modo, ou rejeita ou delas se apropria, deixando claro que o fio condutor que irá nos guiar em nossa pesquisa é o esclarecimento da função do conceito de mundo no pensamento de Arendt. Para tanto, iremos analisar o quanto a concepção arendtiana acerca do mundo possui influências fenomenológicas.

Salientamos que as concepções fenomenológicas que influenciaram o pensamento arendtiano, entre as quais destacamos as que se referem ao conceito de mundo, aparecem inseridas em um quadro de crise da cultura europeia. Essa crise obscurece o fato de que a existência é fundamentada pela pluralidade e contingencialidade, ao contrário do que a Era Moderna apregoa: a homogeneização de ações e hábitos, na busca de se construir uma realidade pautada por causalidades inexoráveis e exatas da natureza ou da história, tais como as preconizadas pelas ideologias totalitárias.

Para que o objetivo desta pesquisa seja alcançado, faz-se necessário lançar luz, inevitavelmente, sobre os acontecimentos da Era Moderna que levaram à crise ora indicada, como a vitória do *animal laborans*, pois, segundo Arendt, a atividade do trabalho não é capaz de preservar e cuidar do mundo. Assim, percebe-se que o século XX mostrou-se como o melhor dos palcos para a vitória do *animal laborans*, pois o consumo e, concomitantemente, a busca

Husserl e Heidegger, para que possamos compreender como a distinção entre terra e mundo, contida nas obras husserlianas e heideggerianas, bem como a analítica de Heidegger sobre a questão do mundo, obra de arte, bem

do que é útil e necessário tornaram-se as características principais da Modernidade. Isso significa que a atividade que dita a vida humana, a partir desse momento, é aquela em que outrora fora relegada à esfera privada, local onde o homem, refugiado da forte luz da publicidade, podia *trabalhar*, ou seja, realizar a atividade que lhe proporcionava a manutenção de sua vida biológica, bem como a da sua espécie. Essa atividade determinística resume-se ao metabolismo do corpo humano consigo mesmo, cujo ciclo repetitivo tem como tarefa a manutenção da vida, sendo, assim, apartada do contato com o mundo e da preocupação em preservá-lo. Contudo, devemos elucidar o fato de que o descuido para com o mundo não se constitui como um fenômeno exclusivo da Modernidade, pois outros momentos da história também ratificam essa postura diante do mundo, tal como atesta a Idade Média⁷, quando os homens sacrificaram o estar à vontade no mundo por seu anseio de libertar-se dos desejos e necessidades da carne, ou seja, pelo afã de alcançar a salvação eterna. Assim, segundo Arendt, na Idade Média “a vida terrestre é determinada pela morte, pelo seu fim, pelo fato de ser efêmera e mutável; o bem da vida não pode ser aí encontrado”. (ARENDDT, 1997, p. 30). Todavia, o descuido para com o mundo alcançou seus limites com o surgimento das sociedades de massa na Modernidade, nas quais os homens se voltam para a preservação de si mesmos e de sua espécie.

Devemos ressaltar que o fundamento de nosso estudo tem como base a assertiva arendtiana, contida em fragmentos de obras póstumas, que foram compiladas por Ursula Ludiz com o título *A dignidade da política* (ARENDDT, 2002, p. 87), na qual a autora diz que o conceito heideggeriano de mundo pode ser compreendido como um passo para sair da dificuldade que a filosofia tem em enxergar o homem para além da perspectiva singular, que parece ser uma prerrogativa da política. Essa assertiva aponta para o fato de que as significações filosóficas das estruturas cotidianas, que demonstram que o homem, antes de tudo, deve ser compreendido como ser que existe junto com outros homens, necessitam articular-se às implicações polí-

como o ser-com-o-mundo e o ser-com os outros, perpassa os escritos de nossa autora.

ticas, o que, para nossa autora, não foi realizado por Heidegger⁸, que vê no encontro dos entes em um mundo comum a possibilidade da “queda” do *Dasein* pela oposição entre a ipseidade autêntica e inautêntica do “On”.

Diante do que procuraremos demonstrar em nossa pesquisa, ou seja, que o conceito de mundo arendtiano possui profundas influências do pensamento fenomenológico de Husserl e Heidegger, nossa hipótese de pesquisa aponta para uma reconciliação entre filosofia e política, a partir do conceito de mundo de Arendt, e para uma postura de conservação e preservação do lar do homem sobre a Terra, o qual leva à epifania do sentimento de *amor mundi*⁹ que, segundo nossa autora, está ausente dos corações humanos, fundamentalmente na Modernidade. Essa postura constitui uma contribuição para o pensamento filosófico-político, pois, segundo Odílio Alves, “A novidade do pensamento de Arendt [...] está no apelo ético embutido na ideia de recuperação, na refundação do mundo comum, sem o qual todas as posições alcançadas pelo homem podem se reverter contra ele mesmo”. (In: CORREIA, 2006, p. 80)

Diante do que dissemos, nossa pesquisa partirá da assertiva de que a pluralidade constitui uma lei inexorável para os homens. Essa assertiva é antevista e antecipada pelo pensar, pois, na ativação desta faculdade, há um diálogo do eu consigo mesmo, ou seja, o eu cindido em dois. Visto a partir de uma de suas características, ou seja, o fato de não perguntar se algo existe, mas o que significa sua existência, o pensamento configura-se como uma possibilidade

⁷ “[...] dans le christianisme, l’homme faisait consciemment en sorte d’être presque un apatride sur la terre, c’est-à-dire la perte de la patrie immortelle des mortels, s’est pourtant accomplie”. (ARENDR, 2007, p. 165)

⁸ A significação heideggeriana de mundo, na qual ele salienta que este se configura como a abertura e projeto do *Dasein*, encontra-se, fundamentalmente, em sua obra *Ser e Tempo*. Nesta, Heidegger diz que: “A presença [...] está e é ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo”. Assim, “O ser-no-mundo e com isso também o mundo devem tornar-se tema da analítica no horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser *mais próximo* da presença. Para se ver o mundo é, pois, necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal”. (HEIDEGGER, 2009, p. 158 e 113)

⁹ Segundo Young-Bruehl, na tese de doutorado de Arendt há uma mudança no que diz respeito à concepção do amor como *appetits* para o amor como um sentimento fundamentado na memória que, ao enraizar-se no presente, demonstra que os homens estão com os outros constantemente. Assim, se em um primeiro momento “A noção de amor como desejo se afunda quando a ‘vida feliz’ desejada é projetada para o futuro absoluto e o eu presente é visto como um simples meio de atingi-lo, o obstáculo a ser superado”, a mudança torna-se evidente quando nos deparamos com a citação que Arendt faz de uma passagem de Píndaro: “Torna-te o que és – isto é, reconhece com gratidão o que o fato de ter nascido te proporciona”. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 431)

humana de reconciliar-se com a realidade e cuidar do mundo, não de uma maneira teórica, mas vivencial. Dessa forma, a vida, vista pelo prisma do pensar, não é mais compreendida como um processo inflexível, que obedece às ordens que levam à preservação da espécie humana, mas como um conjunto de palavras e ações que devem possuir significação plausível, fazendo com que o mundo apresente uma “face decente” para nós mesmos e para todos os “recém-chegados”, os futuros habitantes do mundo.

Dizer que o mundo é compreendido filosoficamente como espaço da pluralidade humana, a qual é antecipada pela cisão do eu pensante em sua atividade incessante pela busca de significado, equivale a salvar o homem do risco da desolação. Em outras palavras, e seguindo as indicações de Arendt, a desolação pode ser descrita como um sentimento de nulidade, isto é, da sensação de desenraizamento, de não pertencimento a um mundo comum, pois o homem sente-se não somente abandonado pelos outros, mas pelo seu próprio eu, parecendo que ele existe no singular. Segundo Arendt: “É apenas na desolação que me falta a companhia dos seres humanos e apenas a consciência aguda de tal privação garante realmente a existência do homem no singular”. (ARENDR, 1997, p. 91) O sentimento de desolação impede que no futuro haja qualquer tipo de construção ou de preservação do já existente, pois faz com que os homens não se sintam pertencentes a um mundo comum, habitado por eles e pelos seus pares. Com isso, desvanece o sentimento de preservação e cuidado com o mundo. Nessa perspectiva, o diálogo do dois-em-um preserva os homens desse sentimento de deserto, ao asseverar que “a pluralidade é a lei da Terra”. O diálogo do eu consigo mesmo ratifica a certeza de que a pluralidade é a característica principal do mundo, pois não somos somente um quando ativamos o pensar, mas somos dois-em-um, em interação com os demais indivíduos ao antecipar diferentes pontos de vista, demonstrando haver uma relação entre filosofia e política.

Assim, na esteira arendtiana, vislumbrar o mundo pela ótica da pluralidade significa dotar de um estatuto de dignidade próprio o espaço de encontro e de realização da diferencia-

ção humana, pois demonstra que o mundo não deve ser compreendido como o lar de um único povo, mas, sim, como a morada de uma multiplicidade de etnias e culturas, pois, segundo Arendt, “quanto mais povos, mais mundos”. (ARENDR *apud* COURTINE-DENAMY, 2004, p. 114). Sendo assim, esse espaço da pluralidade deve ser recuperado e preservado como *locus* da vida dos homens, para que o ente que nele habita possa continuar a ser descrito usando-se o substantivo “homem” no plural. Esses “plurais” vivem o intervalo de tempo entre seu aparecimento e seu desaparecimento em um lar que os precedeu e que irá continuar a existir após suas partidas. Nessa perspectiva, a mais importante tarefa do mundo que deve cumprir é oferecer aos mortais um abrigo mais permanente e estável que eles mesmos. A durabilidade do mundo permite que os homens possuam uma identidade, algo de permanente em meio às constantes mudanças da vida, um abrigo diante das intempéries de suas existências, ou seja, uma morada a partir da qual possam reconhecer-se como humanos, pois o mundo é a marca indelével de que somos seres que constroem história e cultura.

O intuito deste estudo é abrir um campo analítico que, em nosso entendimento, é pouco explorado e que, por isso, faz com que a compreensão do pensamento de Arendt fique comprometida, uma vez que nossa autora, em vários momentos, alerta que a política tem como ponto central o cuidado com o mundo e não com o homem, pois visar o homem sem o mundo é um equívoco, na medida em que somos seres *no* e *do* mundo. É esse o apelo implícito na obra arendtiana que procuraremos esclarecer em seus pontos principais.

O fato de o campo analítico, que ora se pretende abrir, ser pouco explorado, evidencia-se pela escassez bibliográfica que trata *diretamente* do conceito de mundo em Arendt, o que ratifica a importância e originalidade da pesquisa que estamos propondo. Contudo, devemos ressaltar que algumas obras nos servirão de referencial para mantermos um diálogo sobre esse tema, obras que tratam do conceito de mundo. Porém, a nosso ver, essas obras não conseguem

alcançar a profundidade desse conceito, ou seja, a possibilidade de este ser o fundamento para se vislumbrar uma nova relação entre filosofia e política.

Assim, não podemos perder de vista que as análises feitas no transcorrer desta pesquisa estão em íntima conexão com as reflexões de Sylvie Courtine-Denamy, contidas em sua obra *O Cuidado com o Mundo*. Apesar de esta obra servir, em vários pontos, como um referencial teórico de suma importância para nossa pesquisa, a mesma, em nosso entendimento, não consegue apreender o alcance do conceito de mundo em Arendt, ou seja, como este desempenha um papel fundamental para se pensar uma “nova ciência da política”. Dito em outras palavras, embora nos coadunemos com muito do que Denamy escreve nessa obra, acreditamos que essa autora não vislumbra que o mundo, na perspectiva arendtiana, é peça-chave para a compreensão do ponto central da política, que não permita que o mundo se torne um “deserto”. Essa nova política deve cuidar para que a pluralidade não seja destruída e, assim, que a “lei da Terra” possa desfazer o hiato que, por séculos, divorciou a política da filosofia. Em nosso entendimento, é necessário que a política e a filosofia visem à vida a partir do fio condutor da pluralidade humana, não permitindo que a filosofia lide com o homem no singular e que somente a política conceba o homem no plural.

As reflexões de Arturo Klenner, contidas em sua obra *La Reconquista del Amor al Mundo* também serão importantes como referencial teórico. Nessa obra, o autor, além de explicitar o fato de que, para Arendt, o mundo é a esfera artificial que nasce da capacidade humana de fabricar utensílios, demonstra que há, no pensamento arendtiano, uma crítica à alienação do mundo. Essa alienação leva ao desaparecimento da sensação de se pertencer a um mundo comum, juntamente com o discurso plural, fazendo com que a vida se volte para o eu, perdendo a capacidade de antecipar os pontos de vista dos demais seres, mergulhando-a em um monólogo estéril e irreflexivo.

André Duarte, com sua obra *O Pensamento à Sombra da Ruptura*, também nos auxiliará em nossa pesquisa, na medida em que esse autor reflete sobre a aproximação e distanciamento de Arendt para com Heidegger. Em nossos termos, isso se evidencia quando Heidegger sentencia que a autenticidade do eu está na sua singularização individual por meio do acolhimento ao “chamado” silencioso da “consciência”. Por outro lado, Arendt enfatiza que a existência humana, por sua natureza, nunca é isolada, ou seja, ela somente existe na comunicação e no reconhecimento da existência dos outros, em um mundo comum e plural.¹⁰

A tese de doutorado de Rodrigo Ribeiro, intitulada *Mundo e acosmismo na obra de Hannah Arendt*, será um importante referencial no que toca ao esclarecimento do conceito de mundo arendtiano, partindo de sua negação, ou seja, a alienação do mundo. Essa obra nos servirá como um ponto de partida e não como porto de ancoragem, pois a meta final de nossa pesquisa, esclarecer que o conceito de mundo em Arendt transpõe o abismo que separou as concepções da filosofia e da política acerca do homem, terá que ser sedimentada por nós, uma vez que também essa obra não toca de perto nessa problemática.

No desenvolvimento dessas análises, nosso procedimento será no sentido de mostrar os caminhos trilhados por Hannah Arendt, quando ela reflete acerca da existência de um abismo entre filosofia e política, aberto desde a condenação de Sócrates, e como pode haver uma superação dessa ruptura a partir do conceito de mundo. Nesse sentido, será de extrema importância esclarecer os elementos constitutivos do conceito de mundo e de que forma iremos nos apropriar deles, tendo em vista que tais elementos serão de grande utilidade para alcançarmos o objetivo proposto neste estudo.

Nossa base argumentativa irá se apoiar nas leituras das obras de Arendt, fundamentalmente *A vida do espírito* (1978), *A condição humana* (1958) e *A dignidade da política*

¹⁰ Nesse sentido, Miroslav Milovic assevera que “Contrária às dificuldades husserlianas e heideggerianas sobre os outros, a ação política em Arendt é sempre uma interação. Os outros são pressupostos e não só consequências de uma reflexão solitária. Já em livro sobre St^o Agostinho, Arendt vai se liberar da ontologia heideggeriana liga-

(1975), bem como nas obras de Husserl e Heidegger com as quais nossa autora dialogou, e de comentadores que versam sobre esse tema. Nossa estratégia metodológica será basicamente a leitura interpretativa das obras arendtianas mencionadas, sem perder de vista a importância de se fazer referência ao contexto histórico. Para alcançarmos o objetivo aqui traçado, dividiremos nossa pesquisa em quatro capítulos.

No primeiro capítulo analisaremos a relação entre filosofia, política e mundo, em que, se no limiar da história humana havia uma inter-relação de compreensões mútuas, com a condenação de Sócrates, abre-se um conflito entre essas instâncias. Para uma explicitação relevante do objetivo desse primeiro capítulo, estudaremos como a condenação de Sócrates pela Democracia ateniense se constituiu em um marco decisivo para a ruptura entre filosofia e política, fomentando um hiato entre o pensar e o agir. Também analisaremos como a filosofia pensa o homem a partir da noção de singularidade, ou seja, como o discurso filosófico, por muito tempo, preocupou-se com o “eu” humano e sua relação consigo mesmo em detrimento do fato de que a pluralidade humana se configura como um elemento imprescindível no âmbito político, pois a política é o domínio da pluralidade.

No segundo capítulo, analisaremos como as influências fenomenológicas de mundo, principalmente as cunhadas por Husserl e Heidegger, ajudaram Hannah Arendt a construir o seu próprio conceito de mundo. Nesse ponto de nossa pesquisa, discutiremos que o fato de a filosofia compreender, fundamentalmente, o homem em seu aspecto singular e a política em seu aspecto plural levou a uma inevitável consequência: um distanciamento do filósofo em procurar compreender os afazeres humanos, fundamentalmente, os relacionados à política. Também analisaremos as concepções fenomenológicas de mundo de Husserl e Heidegger e como essas influenciaram as reflexões arendtianas sobre esse tema, demonstrando que, embora as análises fenomenológicas de Husserl e Heidegger acerca do mundo tenham exercido

da à morte e procurar uma afirmação dos outros, dos próximos”. (BREA; NASCIMENTO; MILOVIC, 2010, p. 159)

grande influência sobre Arendt, estas não conseguiram alcançar o domínio da política, fundamentalmente as heideggerianas.

No terceiro capítulo, procuraremos compreender os elementos que constituem o desinteresse humano em cuidar do mundo e quais são as vias que levam à reconciliação humana com o mesmo. Nesse passo, mostraremos que os regimes totalitários procuraram destruir a pluralidade de povos pelo genocídio dos judeus, negros, ciganos... e, concomitantemente, aniquilar a possibilidade de que um mesmo evento fosse visto por uma pluralidade de pontos de vista, o que leva a uma destruição do mundo das relações humanas. Além disso, lançaremos luz sobre a desolação, esclarecendo que Arendt diferencia o isolamento do estar só. Assim, a desolação é um sentimento característico da Modernidade, de não pertencimento ao mundo, cujo perigo é levar à desumanização total, na medida em que esta faz com que os homens sejam privados não somente da possibilidade de agir, mas da possibilidade de pensar, de antecipar a presença do outro no diálogo do pensamento. Ao final desse capítulo, discutiremos aquilo que Arendt denominou, em um dos textos compilados em sua obra *A dignidade da política*, de “O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu” demonstrando que o pensamento filosófico, recluso em sua “torre de marfim” durante séculos, dá sinais de querer voltar para o “mundo da vida”. Essas análises procurarão salientar que ser e aparência coincidem e que, nessa perspectiva, não há nada oculto por detrás de uma visada, pois o mundo, para ser compreendido como o que de fato ele o é, ou seja, o lar do homem sobre a Terra, necessita ser conservado em suas instituições, leis, objetos de artes, sem os quais não há memória, nem tampouco cultura.

No quarto capítulo, começaremos nossa análise pelo fato de que o lar do homem sobre a Terra deve ser visto, acima de tudo, como espaço destinado à aparição de palavras e ações conjuntas de homens em torno de assuntos de interesse comum. Assim, desdobraremos essa reflexão, demonstrando o quanto a assertiva de Arendt, que afirma que “a pluralidade é a lei

da Terra”, reveste-se de crucial importância para o entendimento do pensamento filosófico-político dessa autora. Para compreendermos em sua inteireza essa assertiva, demonstraremos que o pensar se configura como uma atividade que antecipa a certeza de que a pluralidade é a “lei da Terra”, pois, no diálogo consigo mesmo, o homem não é somente um, pois, ao ativar o pensamento torna-se dois-em-um, fazendo valer os pontos de vista dos outros. Também explicitaremos que, para Arendt, deve-se refletir sobre formas que venham dirimir a ruptura entre pensamento e ação, pois, se houver essa divisão, o agir humano cairá inevitavelmente na armadilha totalitária. Apontaremos que esse perigo poderá ser superado, ao comprovarmos que há plausibilidade em nossa hipótese, ou seja, que o conceito de mundo se configura como um passo em direção à superação da cisão entre filosofia e política, pois o mundo, analisado filosoficamente como um espaço da pluralidade, aponta para o fato de que o homem jamais existe no singular, o que possibilita uma ressignificação da filosofia política, que deve ser uma reflexão sobre a política, que nasça do seio dos afazeres humanos em torno de objetivos comuns.

CAPÍTULO I

Filosofia, Política e Mundo

“Creio no mundo como num malmequer,
Porque o vejo. Mas não penso nele
Porque pensar é não compreender...”

O Mundo não se fez para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...

Eu não tenho filosofia; tenho sentidos...
Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,
Mas porque a amo, e amo-a por isso
Porque quem ama nunca sabe o que ama
Nem sabe por que ama, nem o que é amar...”

(Fernando Pessoa)

Muitos pensadores se dedicaram a questionar os fundamentos da política no século XX e se utilizaram da imagem da Grécia Antiga como um fio condutor para realizar uma análise crítica do que é a política na contemporaneidade e, conseqüentemente, para se pensar a relação entre filosofia, política e mundo. Essa postura analítica pode ser vislumbrada, de maneira clara, nas obras de Hannah Arendt. É por esse motivo que nossa autora é, por alguns estudiosos de suas obras, considerada saudosista¹¹ em relação a uma imagem de uma democracia que não mais existe, ou seja, aquela que se instaurou no seio da *polis* Grega na Antiguidade. Por essa feita, nossa autora fora, inclusive, tachada de “grecomania”. Contudo, a volta à antiguidade grega tem a sua razão de ser no interior das obras arendtianas.

¹¹ Cf. O’SULLIVAN, Hannah Arendt – A nostalgia helênica e a sociedade industrial. *Documentação e atualidade política* n° 5. Brasília: out./dez. 1977, p. 15-25; e HOBBSAWN, Eric J. Hannah Arendt e a revolução, in *Revolucionários – Ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 201-208. Ainda, nesse sentido, salienta Taminiaux: “Mais on ne saurait en conclure que ces traits dénotent une grécomanie puisque, nous verons de le voir, une analyse serrée du texte de *The Human Condition* revele plusieurs reserves tant à l’égard du concept grec de l’acton qu’à l’égard des vues que la *polis* avait d’elle-même, et montre que les dites reserves tournent à l’avantage de Rome plutôt qu’à celui d’Athènes”. (TAMINIAUX, 1999, p. 200)

Para se pensar a volta que Arendt faz aos gregos é preciso compreender as bases de seu pensamento. O fundamento, ou seja, o nascedouro das reflexões arendtianas acerca da filosofia, da política e do mundo construiu-se a partir dos fenômenos oriundos da Segunda Guerra Mundial, os quais, em seu entendimento, trouxeram à tona um acontecimento político sem precedentes na história da humanidade. Suas indagações sobre os tempos sombrios em que a Modernidade mergulhou logo a conduziram à política. "Meu ofício – para me exprimir de maneira geral – é a teoria política", disse ela. (ARENDR, 2002b, p.123) Evitou sempre ser tachada de filósofa, dada a pressão semântica que tal definição ganhara após as conceituações de Platão acerca da política, fazendo com que Arendt acreditasse que as concepções da filosofia política passaram a ter, no Ocidente, um tom platônico que afastou o filósofo da cidade. Assim, torna-se importante compreender a partir de que momento e fato o pensamento filosófico apartou-se das ações políticas, levando a um distanciamento da filosofia em relação à política que, em alguns momentos da história da filosofia no Ocidente, caracterizou-se como um solipsismo: um mergulho do homem dentro de sua própria mente, em detrimento do mundo circundante.

Nessa franja argumentativa, podemos dizer que, para se pensar a crise da política na Modernidade, Arendt recorre ao passado, com o intuito de iluminar o presente: esclarecendo os fatos atuais e apontando para novos caminhos que podem ser trilhados, tendo como norte as experiências políticas antigas. Nesse sentido, uma das grandes marcas do pensamento de Hannah Arendt foi a busca, no passado, daquilo que a pensadora chamou de “tesouro perdido”, para que nele pudesse encontrar as chaves para o seu pensamento político.¹² Ao pensar a

¹² “O processo de desmontagem tem sua própria técnica e não pretendi tocar aqui no assunto a não ser periféricamente. Aquilo com o que se fica, então, é ainda o passado, mas um passado *fragmentado*, que perdeu sua certeza de julgamento. Para ser breve, vou citar umas poucas linhas que falam um pouco melhor e de modo mais denso do que eu poderia fazê-lo: ‘A cinco braços jaz teu pai,/De seus ossos se fez coral,/Aquelas pérolas foram seus olhos/Nada dele desaparece/Mas sofre uma transformação marinha/Em algo rico e estranho. *A tempestade*, Ato I, Cena 2. Se alguns dos meus ouvintes ou leitores se dispuserem a tentar a sorte com a técnica de desmontagem, que sejam cuidadosos para não destruir o ‘rico e estranho’, o ‘coral’ e as ‘pérolas’ que provavelmente só poderão ser salvos como fragmentos. ‘Mergulha tuas mãos na água,/Mergulha-as até os pulsos;/Olha, olha bem na bacia/E pensa no que perdeste.//A geleira bate no guarda-louças,/O deserto suspira na

Modernidade e, conseqüentemente, a condição humana do homem moderno, ela resgata as experiências do passado: "esse passado, além do mais, estirando-se por todo o trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado". (ARENDDT, 1997, p. 37) A estratégia metodológica arendtiana de ir ao passado possibilitará a essa autora compreender, na Modernidade, o esfacelamento do espaço público, a ascensão do trabalho sobre a ação política e o conseqüente descuido para com o mundo.

Desse modo, segundo Newton Aquiles Von Zuben, Hannah Arendt recuperou, de maneira decisiva, as mesmas trilhas de Heidegger, ou seja, o lugar essencial da linguagem como repertório das experiências do passado. Nessa mesma trilha argumentativa, observa muito bem Celso Lafer no Pós-facio de *Homens em tempos sombrios* que o método de Arendt é

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

Para entendermos os questionamentos de Arendt acerca da política na Modernidade, os quais perpassam a ruptura quanto ao discurso filosófico e um descuido para com o mundo, faz-se necessário compreender o pano de fundo sobre o qual suas reflexões foram erigidas. Nesse sentido, o pano de fundo intelectual no qual Hannah Arendt formou seus fundamentos teóricos é marcado pela experiência política da República de Weimar¹³, seu fracasso e a as-

cama,/E a rachadura na xícara de chá abre/Uma trilha para a Terra dos mortos...'W.H. Auden. (ARENDDT, 2002b, p. 160)

¹³ Em 1918, uma sucessão de revoltas operárias precipitou a abdicação de Guilherme II e o estabelecimento do regime republicano. No final da Primeira Guerra, a Alemanha estava arrasada e o seu povo humilhado. Pelo Tratado de Versalhes, assinado em junho de 1919, as potências aliadas impuseram-lhe condições draconianas. O fim da República de Weimar começou com o *crash* da bolsa de Nova York e a crise econômica mundial de 1929. A história dos anos seguintes foi marcada pela ascensão, nas eleições de 1930, dos nacional-socialistas que se aproveitaram do desemprego (4,4 milhões em 1930) e da miséria geral.

censão do nazismo, experiência a qual foi conseqüentemente apreendida por grande parte da intelectualidade da época, composta, por sua vez, por autores de origem judaica e não judaica.

A República de Weimar foi uma experiência republicana intermediária entre o período imperial e o governo nazista, que se caracterizou como uma tentativa de fundação racional de um ideal plasmado em uma Constituição, que possuía como objetivo primordial a instauração de um regime democrático. Portanto, a República de Weimar pode ser considerada um momento de fundação, tema acerca do qual Hannah Arendt se debruçaria com tanto afinco ao longo de sua carreira, mas que não será objeto de investigação da presente pesquisa, em razão dos objetivos que a circunscrevem.

O que é intrigante, no que denominamos aqui como panorama intelectual, é o modo como lentamente essa experiência democrática se desenvolveu, tendo como testemunha toda a sólida tradição filosófica alemã, ou seja, uma série de figuras intelectuais cujo pensamento e obra ainda hoje se mostram de uma profundidade e extensão difíceis de acompanhar, e que assistira, de maneira passiva ou engajada, distante ou próxima, o momento da ascensão de Hitler.

É pelo fato de muitos pensadores não terem sido capazes de entender o seu tempo, pelo fato de estarem deveras afastados da “vida real” dos afazeres humanos, que Hannah Arendt se incomodava com a rotulação de ser uma filósofa, ou seja, alguém que contempla a vida de um ponto distante, sem permitir que seu pensamento seja fecundado com a tessitura da realidade que é a vida humana em seu conjunto. Assim, nossa autora escolheu o tema da política para lançar sua visada crítica.

Ao longo da sua trajetória intelectual, Arendt orientou seu pensamento, tentando responder ao questionamento: “o que é a política?”. A resposta a tal indagação apontava para um horizonte, no qual seria possível a ação e o diálogo entre os homens, pela instauração de um espaço público fundado na liberdade.

Ao mesmo tempo em que Arendt pensa a política como um domínio dos homens, com suas respectivas nuances, ela também detecta, desde o nascedouro da filosofia, uma tensão quase que “originária” entre filosofia e política, levando a crer que “tudo se passou [...] como se tivesse havido, desde o início, um imenso mal-entendido”. (WOFF, 1999, p. 15)¹⁴ Como afirma Arendt, esse “mal entendido” entre reflexão e ação marca uma mudança do tipo de discurso que será predominante nas análises da filosofia acerca da política, e essa mudança tem o seu fundamento na condenação de Sócrates. Nesse sentido, o que houve foi o surgimento de um desprezo e descrédito dos filósofos acerca daquela atividade que era realizada na praça pública grega: a política. Esta atitude abriu uma fenda, um hiato entre o pensar e o agir, fazendo com que ora os filósofos fossem vistos com maus olhos, quando procuravam modificar as estruturas sociais vigentes a partir de seus questionamentos, ora a tentativa destes de adentrar o cenário político era vista como uma forma de tiranizar a política a partir de seus padrões de verdade. Esta fuga dos assuntos humanos, desde a condenação de Sócrates, constituiu-se como a pedra angular que apartou filosofia e política, trazendo consequências graves à ação que é realizada entre homens, bem como a preservação de um espaço comum o qual denominamos de mundo, como veremos mais adiante.

O que intentamos fazer nesse passo é apontar para o fato de que, se é uma necessidade de nosso estudo compreender a relação entre pensamento e política, é preciso ter em mente que essa relação, segundo Arendt, foi perdida desde que Atenas condenou à morte seu filho mais ilustre. Nessa perspectiva, encontra-se a desilusão de Platão com a *polis*, desilusão que possui seu sustento no julgamento e condenação de Sócrates e, fundamentalmente, na tentativa de Platão em vislumbrar regras e modelos que pudessem governar a cidade, isto é, padrões

¹⁴ Ainda, segundo o mesmo autor, “[...] a distância entre o homem, filósofo, e a cidade é ainda grande demais. O que ela quer é o oposto daquilo que ele lhe oferece: ela exige não uma dedução universalmente válida, mas uma adaptação às circunstâncias, não uma interrogação sobre a essência, mas o senso das oportunidades, não o enunciado de uma verdade sem concessões, mas a soma de pontos de vista múltiplos e discordantes” (WOFF, 1999, p. 16). Nessa mesma perspectiva, Peter Graft afirma que: “The overall relation between philosophy and the city, then, is highly ambiguous at best, because what is best for philosophy is not necessarily best for the city”. (KIELMANSEGG; MEWES & GLASER-SCHMIDT, 2004, p. 112)

imutáveis, medidas de confiabilidade, capazes de julgar os atos humanos, que eram contempladas pelo filósofo.¹⁵

Esse imenso “mal entendido” em relação à contenda entre filosofia e política é um ingrediente que contribui para que a crise da filosofia política na Modernidade fosse agravada, ou seja, o divórcio do pensamento em relação aos afazeres humanos fez com que os “tempos sombrios” da Modernidade ganhassem contornos mais densos, e que a relação entre filosofia e política se configurasse difícil de equacionar ou aproximar em uma análise teórica, pois ora a política é vista como fenômeno que deve ser regido de fora, a partir de modelos de ação, ora a política é vista como assunto de especialistas, os cientistas políticos.

Na análise de Arendt em relação à vida política contemporânea, nossa autora utiliza de alguns elementos da filosofia clássica, fundamentalmente, a concepção que dava à vida contemplativa uma importância, um status que tal atividade não deve possuir dentro daquilo que Arendt vai chamar de *vita activa*.¹⁶ A reflexão de Hannah Arendt em torno da vida do espírito possui como ponto de partida o fato de que, para essa autora, este tipo de atividade traz para o terreno da política, um “corpo estranho” à política, ou seja, padrões imutáveis que procuram determinar e gerenciar a vida no espaço público. Esses padrões imutáveis que, segundo Arendt, Platão procurou fomentar, com o intuito de criar um Estado ideal, pervertem a política em seu seio, pois a política é a atividade cujas principais características são a imprevisibilidade e irreversibilidade das ações.¹⁷

¹⁵ A esse respeito, Cf. TAMINIAUX. 1992, p. 227. A compreensão de que existe um distanciamento entre a filosofia política de Aristóteles e a de Platão e como esse distanciamento é refletido por Hannah Arendt é salientado por Canovan nas seguintes palavras: “Some of Arendt’s observations on Aristotle seem at first sight to point in the same direction, for she frequently states that his political philosophy was explicitly anti-Platonist and that he articulated some of the fundamental experiences of the Greek polis. Unlike Plato, for example, Aristotle did appreciate the dignity of the active life, the link between freedom and political speech, and the difference between the wisdom of the philosopher and the specifically political understanding of the statesman”. (CANOVAN. 1992, p. 259)

¹⁶ “What does Arendt reject in classical political philosophy? Primarily, she rejects the view that the contemplative life is categorically superior to the life of political involvement, and that the latter has to be judged ultimately by the standards of the forms”. (BEINER, 1990, p. 239)

¹⁷ Para Arendt, o milagre deve ser compreendido como um evento inesperado, que rompe com a cadeia de acontecimentos causais, tais como aqueles com os quais nos deparamos cotidianamente. Segundo nossa autora, toda ação traz em seu seio o germe do inesperado, do imprevisível, transpondo todos os limites e superando todas as

Compreender a política como um *constructo* humano, que possui como características principais a indeterminação e imprevisibilidade é de grande importância para se pensar a verdadeira “dignidade da política”, e para que, conseqüentemente, possamos responder à pergunta “o que é política?”.

Hannah Arendt compreende que a contemporaneidade se caracteriza como sendo uma época cuja principal característica é a homogeneização das ações humanas, fruto das sociedades de massa. Assim, percebemos que Arendt realiza uma análise crítica dos fundamentos da política moderna, os quais não possuem em seus alicerces a ação espontânea de indivíduos engajados em uma tarefa que tenha em seu núcleo o interesse comum. Isso fez com que nossa autora fosse à *polis* grega, para fazer dela um referencial para se pensar os “tempos sombrios”¹⁸ e para apontar os verdadeiros fundamentos da política e sua relação com a filosofia. Esta relação, em nosso ponto de vista, é antevista no conceito de mundo arendtiano.

Para comprovarmos a existência de tal relação será de suma importância iniciarmos nossa pesquisa lançando luz no porquê de a filosofia ter-se afastado da política, procurando determinar suas ações a partir de fora, com padrões e regras de conduta. Esse afastamento da filosofia em relação à política, na perspectiva arendtiana, trouxe para o terreno dos afazeres humanos graves conseqüências e, a principal, para o propósito de nossa pesquisa, é a perda da compreensão de qual é o ponto central da política que, segundo Arendt, não é cuidar dos homens, mas cuidar do mundo.¹⁹

fronteiras que circunscrevem os eventos predeterminados. Assim, no âmago do agir, proporcionado pela vivência em um espaço plural, está uma das marcas indistintas da ação: sua imprevisibilidade. A imprevisibilidade, contida na ação, não se constitui como um “perigo” que pode vitimar somente um pequeno grupo de indivíduos, os quais, por assim dizer, estão na “alça de mira” do agente da ação. Cf. ARENDT, 2010, p. 294ss.

¹⁸ Para Iltomar Siviero “Pensar em uma nova forma de organização e estruturação da política é o desafio que se põe a todos, considerando que a história mostrou uma das faces dos homens como seres capazes de crueldade com seus semelhantes e com o destino de uma nação e do mundo”. (SIVIERO, 2008, p. 25)

¹⁹ “Carecemos deste mundo comum como único lugar da civilização. Toda a briga política teria que ser conduzida pela consciência que esse mundo nos une e que o fosso essencial não se encontra entre nós, mas entre nós e a barbárie, desde que os cidadãos sejam amigos no sentido de terem interesse na preservação do mundo comum.

1.1. A Condenação de Sócrates e a ruptura entre filosofia e política

A dicotômica relação entre pensamento e política, na perspectiva de Arendt, tem como ponto de origem a condenação de Sócrates e a repercussão que esse evento teve para a história da filosofia política no ocidente.²⁰ Nesse sentido, é de fundamental importância compreender como esse evento fomentou uma ruptura entre pensamento e ação. A condenação de Sócrates e a consequente ruptura entre filosofia e política são questões de suma importância para que possamos compreender as espessas trevas dos “tempos sombrios” que encobriram a existência humana na contemporaneidade, principalmente no que diz respeito a nos questionarmos o que é a política e qual é o seu ponto central, o qual, segundo nossa autora, é cuidar do mundo. (ARENDR, 2006, p. 35)

O que intentamos fazer nesse passo é apontar para o fato de que, se é uma necessidade de nosso estudo compreender a relação entre filosofia e política para, conseqüentemente, apreender como essa relação pode ser repensada a partir do prisma do conceito de mundo em Hannah Arendt, é preciso ter em mente que essa relação, segundo nossa autora, foi perdida desde que Atenas condenou à morte seu filho mais ilustre²¹. Segundo André Duarte:

Não são amigos íntimos, mas públicos, como já afirmou Aristóteles: ‘É o espírito público que é necessário para dar vida às instituições’”. (HEUER, 2007, p.109)

²⁰ “O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim, como o julgamento e a condenação de Jesus constituem um marco na história da religião”. (ARENDR, 2002, p. 91)

²¹ Devemos ressaltar que o fim da época de ouro corresponde ao fim de um tipo de governo colocado em prática por Péricles. Por vezes, fala-se em Péricles como sendo o fundador da democracia, algo que não é totalmente exato. Na verdade, ele apenas modificou o sistema democrático existente, de uma "democracia limitada" para uma democracia de que todos os cidadãos podiam participar. Tanto que se Clístenes é considerado o pai da democracia grega, Péricles é considerado o fundador da Idade de Ouro da mesma. Isso se deve ao fato de que com Clístenes era uma democracia limitada, em que os aristocratas ainda ditavam leis, e com Péricles esse fato alterou-se, passando os cidadãos a governar não apenas em teoria, mas também na prática. A partir de 450 a.C., passou na Assembleia uma série de leis que progressivamente foram estabelecendo um sistema democrático que

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

Com o intuito de compreender como a tentativa de Platão de julgar e circunscrever as ações humanas a partir de modelos ideais, e como essa postura dista das análises filosóficas que compreendem a política como algo fomentado pelas ações e palavras humanas, devemos nos voltar para as palavras de Francis Wolf, em sua obra *Aristóteles e a Política*, que diz que os homens, “enquanto não *pensaram* aquilo que viviam como algo que pertencia a um domínio que chamamos de político, isto é, como *algo que dependiam deles*, eles não poderiam, especificamente falando, fazer política”. (WOLF. 1999, p. 08.) Essa sentença demonstra haver uma aproximação daquilo que Hannah Arendt compreende pelo termo “política” com o conteúdo da obra filosófico-política de Aristóteles, ou seja, sua compreensão acerca dos afazeres humanos. O contrário dessa apreensão, segundo Arendt, revela-se na constatação de que existe um abismo entre filosofia e política e, em nossos termos, entre pensamento e política²², o qual foi fomentado pelo platonismo e solidificou a filosofia política no Ocidente e que continua intransponível. Contudo, faz-se necessário construir uma linha argumentativa que nos permita compreender como a filosofia pode apreender a experiência política, sem que haja uma subsunção ou um amálgama entre pensamento e ação²³.

Antes, porém, de refletirmos sobre a possibilidade dessa apreensão filosófica acerca dos afazeres humanos no espaço público, devemos nos debruçar nas críticas arendtianas ao

o mundo nunca tinha visto antes. Foi dado aos cidadãos o poder direto da Assembléia e dos tribunais populares, onde as decisões eram tomadas por maioria.

²² Cf. VILLA, 1999, p. 242. Ainda, sobre essa questão, salienta André Duarte ao dizer o seguinte: “Para Arendt, não é mais possível fechar a lacuna aberta entre filosofia e política. O que se pode fazer é encontrar os pontos de menor distanciamento entre o pensamento e a ação”. (DUARTE, 2000, p. 172)

²³ Sobre essa questão, salienta André Duarte: “A intenção arendtiana não é a de ultrapassar o fosso aberto entre pensamento e ação, mas a de reconhecer a sua origem traumática e evitar incorrer na decorrente subordinação metafísica da ação ao pensamento, visando, assim recuperar a dignidade própria ao âmbito da política e de suas categorias”. (DUARTE. 2000, p. 163)

pensamento platônico, responsável pela abertura da lacuna que separa os homens de pensamento dos homens de ação. Assim, as críticas, reiteradas por Arendt em vários de seus escritos (*Que é autoridade?*, *Pensamento e Considerações morais*, *Compreensão e Política*, *A vida do espírito*) acerca do pensamento de Platão e de sua influência na tradição filosófico-política, estão embasadas em sua leitura acerca da “alegoria da caverna”. Essa leitura arendtiana toma por referência a reflexão de Heidegger em *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*. Porém, é importante notar que essas críticas, segundo alguns intérpretes da obra arendtiana, estariam não somente endereçadas a Platão, mas também ao próprio Heidegger, cuja obra serve de apoio às análises de Arendt. Nesse sentido, nos adverte Vallée:

Este carácter algo forçado da crítica de Platão compreende-se melhor se se entender, com alguns comentadores, que não é nem sobretudo nem somente Platão que é visado. De facto, é legítima a hipótese de que “Filosofia e política”, como aliás toda a obra ulterior, contém um debate escondido com Heidegger; o que é dito de Platão tanto diria respeito a Heidegger como a Platão, de tal modo que “a crítica de Platão acaba por revelar-se um questionamento de Heidegger”. (VALLÉE, 2003, p. 63)²⁴

Nessa perspectiva, estamos diante de uma cisão entre duas atividades humanas que, em seu cerne, traz o questionamento se a oposição que ora estamos colocando em relevo, oposição entre pensamento e ação, é de cunho “natural”, devido à própria constituição dessas duas atividades²⁵, ou se, de fato, essa cisão é de caráter histórico, ou seja, possui data e local de nascimento: a condenação de Sócrates pela democracia ateniense. A possibilidade de o conflito entre filosofia e política pertencer a uma oposição “natural” da filosofia frente à política, por sua própria constituição de atividade solitária, que se retira do mundo para signi-

²⁴ A esse respeito, ver também TAMINIAUX, 1992, p. 227. A compreensão de que existe um distanciamento entre a filosofia política de Aristóteles e a de Platão e como esse distanciamento é refletido por Hannah Arendt é salientado por Canovan nas seguintes palavras: “Some of Arendt’s observations on Aristotle seem at first sight to point in the same direction, for she frequently states that his political philosophy was explicitly anti-Platonist and that he articulated some of the fundamental experiences of the Greek polis. Unlike Plato, for example, Aristotle did appreciate the dignity of the active life, the link between freedom and political speech, and the difference between the wisdom of the philosopher and the specifically political understanding of the statesman”. (CANOVAN, 1992, p. 25)

ficá-lo, trará desdobramentos de suma importância para nossa pesquisa, como veremos oportunamente. Nesse sentido, Dana Villa diz que:

Como nota Margaret Canovan “[...], existe mais do que uma pequena ambiguidade na caracterização arendtiana do conflito entre filosofia e política. A antiga tensão é resultado de eventos específicos como julgamento e morte de Sócrates, ou ela decorre de características inerentes do pensamento e da ação?”. (VILLA, 1998, p. 149)

Diante do fato de os escritos arendtianos trazerem em seu cerne o germe da ambiguidade acerca do fundamento que proporciona a cisão entre filosofia e política, devemos ressaltar que, na mesma franja argumentativa, a figura de Sócrates, de certa maneira central em muitos escritos de Arendt, carrega em si uma dupla função: de um lado, essa figura é utilizada para clarear um momento decisivo da história política no Ocidente e, conseqüentemente, para trazer a tona o porquê da cisão entre filosofia e política; de outro lado, Sócrates vem em socorro de Arendt para configurar-se como o modelo de pensador, que unifica em sua pessoa duas paixões aparentemente díspares, ou seja, a ação e o pensamento e, conseqüentemente, serve de fio condutor para se pensar uma nova relação entre a *vita activa* e a *vida do espírito*²⁶.

Quando a filosofia deixa de buscar apreender os afazeres humanos na esfera pública e, assim, deixa-se de significar o que é a política, abre-se a possibilidade da substituição platônica da opinião (*doxa*) pelo conhecimento da verdade, e a ação espontânea (*práxis*) pelos modelos de fabricação (*poiésis*), trazendo, assim, a teoria das ideias para o terreno da política.

²⁵ “Arendt’s choice of sides in this conflict follows from her suspicions that philosophy - solitary thought concerned with invisibles - is by its very nature, hostile to politics and human plurality”. (VILLA, 1998, p. 148)

²⁶ Para Vallée, “[...] o Sócrates de Arendt tem necessariamente dois rostos: por um lado, ele une o mundo do pensamento e o mundo da política; por outro, ele faz compreender porquê estes dois mundos tantas vezes se opõem; revela o conflito entre o mundo do pensamento e o mundo da ação”. (VALLÉE, 2003, p. 51) Embora na obra *Apologia* haja um explícito conflito entre filosofia e cidade, para André Duarte é no interior dessa obra que “Arendt recria a sua figura histórica centrando-se na *Apologia*, em que Sócrates afirma sua importância e interesse para os assuntos da *polis* democrática, distinguindo-o do Sócrates platônico, considerado como ventríloquo das ideias antidemocráticas e das doutrinas filosóficas do próprio Platão”. (DUARTE, 2000, p. 162)

Essa postura de Platão procurou regular o que os homens fazem a partir dos padrões imutáveis. Segundo André Duarte, interpretando o pensamento arendtiano,

[...] a filosofia ocidental se origina de duas concepções fundamentais do pensamento de Platão, as quais teriam implicações duradouras no contexto da tradição: a substituição da opinião (*doxa*) pelo conhecimento da verdade como atributo para melhor forma de governo político; e a concepção da ação (*práxis*) política a partir do modelo da fabricação (*poiésis*) por meio da aplicação da doutrina das ideias ao âmbito da política, transformando-as em parâmetro de medida tendo em vista garantir maior previsibilidade aos assuntos humanos [...] O objetivo de Platão fora o de aniquilar a pluralidade dos atores políticos assim como a imprevisibilidade e a fragilidade políticas que derivam daí, a fim de que os filósofos não corressem o risco de ser governados ou mortos pela multidão ignorante. É nesse sentido que o reifilósofo pode ser comparado ao ‘artesão’, que primeiro planeja a execução de uma obra e depois determina a seus subordinados que executem seu plano até que o produto final esteja concluído, utilizando nesse processo as ‘ideias como normas e padrões que lhe permitam julgar e classificar a multiplicidade vária de ações e palavras humanas como a mesma certeza absoluta e ‘objetiva’ com que um artesão se orienta na fabricação. (DUARTE, 2000, p. 168 e 195)

Para Hannah Arendt, no âmago do pensamento filosófico-político de Platão há uma preocupação em relação ao imprevisível de se manifestar na esfera pública, uma vez que o imprevisível está na contramão de ações que são determinadas a partir de modelos arquetípos. Esta preocupação platônica torna-se visível quando o filósofo grego adota uma posição contrária à emissão de opiniões (*doxai*), as quais se caracterizam por sua mutabilidade, pois as opiniões são frutos advindos de pontos de vista diversos, os quais se modificam a partir do momento em que o espectador muda sua posição. Nesse sentido, salienta Vallée que:

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

Platão procura descaracterizar, em seus elementos constitutivos, a ação humana, que traz em si o germe do inesperado²⁷, já que a necessidade, nessa esfera humana, a princípio, constitui-se em uma palavra vazia de significação²⁸. Essa imprevisibilidade se torna compreensiva, na medida em que atentamos para o fato de que os atos humanos, quando ganham realidade, trazem consigo a certeza da incerteza, ou seja, o fato de que, se as coisas aconteceram dessa forma, é bem possível que pudessem ter acontecido de outra, pois a contingência é a marca indistinta do agir humano.

O que temos diante de nossos olhos não é somente a condenação e morte de um pensador, mas, e sobretudo, a “morte” de um tipo de discurso²⁹, o qual, em sua constituição, esteve voltado para compreender a verdade contida no pronunciamento da opinião de quem a profere, em detrimento da homogeneização do discurso, que tem como principal objetivo governar os afazeres humanos de fora, a partir da emissão de um discurso que pretende ser absolutamente verdadeiro. Nessa perspectiva, o que ocorreu foi um desencanto de Platão com a vida na *polis* e, sobretudo, uma descrença acerca da eficácia dos ensinamentos socráticos, pois Sócrates não alcançou êxito ao tentar convencer os seus juízes de sua inocência, por intermédio da *doxa*, o que fica evidenciado na *Apologia de Sócrates*. O que devemos ter em mente é a distinção entre retórica e dialética, levando em consideração que a primeira se dirige para uma multidão de pessoas, ao passo que a segunda somente é possível de se levar a cabo no diálogo entre dois. Segundo Platão, este foi o grande erro de Sócrates, ou seja, dirigir-

²⁷ É interessante notar que a preocupação em se controlar o advento do novo na esfera política constitui-se em uma prerrogativa que não pertence somente ao platonismo, mas perpassa a obra política e filosófica de inúmeros teóricos. Isso se deve ao fato de que o imprevisível, inerente à ação humana, traz em seu âmago a possibilidade de mudança, de novidade, algo que sempre apareceu aos olhos dos políticos e teóricos como uma ameaça à sobrevivência do corpo político. É nesse sentido que Newton Bignotto, refletindo acerca do pensamento republicano de Francesco Guicciardini, diz que “ele [Francesco Guicciardini] alerta os Medici que o grande perigo virá sempre dos que ‘estão aptos para criar novidades’. Em outras palavras, ele aconselha aos novos senhores da cidade a prestar atenção aos jovens, pois os velhos não mudam de opinião, ‘mas os velhos são sábios e não se deve temer os sábios, pois não inovam jamais’”. (BIGNOTTO, 2006, p. 09 e 121)

²⁸ “No momento em que o eterno (medidas, conceitos não aparentes) adentra a cidade, passa a ser uma mera opinião, tornado-se temporal”. (ARENDRT, 2002, p. 95)

²⁹ Para Duarte, “A filosofia política nasceu em meio ao conflito entre verdade e opinião, resultando daí a hierarquização das formas discursivas que lhes seriam próprias, isto é, entre a *dialética*, o discurso entre dois que

se a seus juízes de forma dialética, e não por intermédio da retórica. Para Platão, a partir desse ocorrido, o que deve gerir a cidade não é o temporariamente bom, o qual é manifestado por intermédio da *doxa*, mas sim a verdade eterna, que coage os seus ouvintes e que não pode ser substituída por outra opinião, mas somente por uma verdade mais “verdadeira”.

Mas, não devemos perder de vista que, segundo Arendt, a recusa platônica acerca do discurso “persuasivo” a favor do “coercitivo” da verdade e, conseqüentemente, o desprezo de Platão para com a vida na *polis* é, sem dúvida, a conclusão mais antissocrática que Platão poderia ter tirado da condenação de Sócrates.³⁰ Para Arendt, o que é desprezado por Platão em relação aos ensinamentos de Sócrates é que, para este último, o papel do filósofo não era erigir uma tábua de padrões imutáveis, que devesse mensurar a vida humana e, assim, dizer o que estaria certo e o que estaria errado. Mas, ao contrário, deveria ser o seu moscardo, aquele inseto irritante que aferroa o traseiro vagaroso da democracia ateniense e, assim, fizesse com que os cidadãos estivessem aptos a experimentar o efeito do *thaumadzein*, o qual pode ser vivenciado a partir da preparação implementada pela atividade da maiêutica³¹. Nesse sentido, a frase socrática “só sei que nada sei” significa, acima de tudo, que Sócrates estava consciente de que ele não poderia saber a verdade do outro a não ser interrogando-o, questionando-o para que pudesse conhecer a verdade presente na *doxa* de cada um e, conseqüentemente, apreender como o mundo aparece para cada um. Na perspectiva de Hannah Arendt, não existia, em Sócrates, ao contrário de Platão, uma oposição entre verdade e opinião, pois, para Sócrates, a

accede à verdade, e a *persuasão*, o discurso endereçado às opiniões da multidão, considerada inferior na medida em que lida apenas com o que é contingente”. (DUARTE, 2000, p. 169)

³⁰ A perspectiva, seguindo as trilhas argumentativas de Arendt, que aponta para o fato de que essa foi a consequência antissocrática que Platão tirou da condenação de Sócrates, não deve ser compreendida como uma análise de consenso. É nesse sentido que devemos lembrar ao nosso leitor que na obra *Fedro*, Platão expõe que o belo discurso pode participar de um novo valor e funcionar, tal quais os belos corpos, como veículo de verdade, ou seja, veículo para ascender ao “eu si” das formas inteligíveis. Assim, há um resgate e recuperação de um valor positivo ao discurso belo, que Hannah Arendt não apontou quando realizou suas análises acerca da filosofia platônica.

³¹ “A maiêutica socrática é vista como uma atividade discursiva eminentemente política, pois, por um lado, depende da estritamente igualdade entre os que discutem e, por outro, não visa estabelecer uma ‘verdade geral’ capaz de encerrar o debate subsequente dando seu caráter aporético, interminável.” Nessa perspectiva, “A opinião é o correlato necessário da pluralidade de ‘perspectivas’ a partir das quais um mesmo assunto pode ser considerado”. (DUARTE, 2000, p. 170-171)

verdade significa uma pluralidade de perspectivas, pois o mundo aparece a cada um sobre uma perspectiva diversa.³²

O que Arendt salienta é que a incapacidade de Sócrates de persuadir seus juízes, bem como seus amigos, de que sua missão e, conseqüentemente, aquilo que dava significação à sua vida, era tão somente interrogar os indivíduos em praça pública, fez com que Platão percebesse que, na esfera da ação humana, não se pode confiar nas opiniões (*doxai*), que podem, de fato, ter algum tipo de validade até que outras venham a sobrepor-se às anteriores pela força do convencimento. Nessa perspectiva, faz-se necessário trazer para a esfera dos assuntos humanos um instrumento não de persuasão, mas de coação. Esse instrumento é a verdade³³, a qual possui um poder de coagir todos aqueles que entram em contato com suas premissas inquestionáveis. A esse respeito, salienta Abreu:

Arendt faz distinções explícitas entre a opinião e a verdade. E, quanto a esta, é preciso separar a verdade filosófica da verdade fatural. A verdade, seja ela filosófica ou fatural, é portadora de uma dimensão coercitiva, na medida em que, uma vez obtida ou afirmada, não mais possibilita o diálogo entre os agentes. A verdade filosófica, quando obtida através de um diálogo socrático, cessa o debate. A opinião, ao contrário, permite sempre que o agente se manifeste, até que haja a persuasão, que, por sua vez, resulta do debate entre agentes iguais, sem qualquer relação hierárquica entre eles. (ABREU, 2004, p. 88)

³² “[...] todo homem tem sua própria *doxa*, sua própria abertura para o mundo; logo, Sócrates precisava começar sempre com perguntas: não se pode saber de antemão que espécie de *dokei moi*, de ‘parece-me’, o outro possui. Precisava assegurar-se da posição do outro no mundo comum. Mas assim como ninguém pode saber de antemão a *doxa* do outro, não há quem possa saber por si só, e sem um esforço adicional, a verdade inerente à sua própria opinião. Sócrates queria gerar essa verdade que cada um possui em potencial. Fiéis à sua própria metáfora da maiêutica filosófica, podemos dizer: Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira fazendo com que cada cidadão desse à luz suas verdades. O método para fazê-lo é a *dialegesthai*, discutir até o fim; essa dialética, entretanto, não extrai a verdade pela destruição da *doxa*, ou opinião, mas, ao contrário, revela a *doxa* em sua própria verdade. O papel do filósofo não é, então, governar a cidade, mas ser o seu ‘moscardo’; não é dizer verdades filosóficas, mas tornar seus cidadãos mais verdadeiros”. (ARENDR, 2002, p. 97)

³³ “Platonic truth, even when *doxa* is not mentioned, is always understood as the very opposite of opinion. The spectacle of Socrates submitting his own *doxa* to the irresponsible opinions of the Athenians, and being outvoted by a majority, made Plato despise opinions and yearn for absolute standards. Such standards, by which human deeds could be judged and human thought could achieve some measure of reliability, from then on became the primary impulse of his political philosophy, and influenced decisively even the purely philosophical doctrine of ideas”. (ARENDR, 2005, p. 08)

O que se torna manifesto a partir dessas reflexões é que estamos diante da inauguração da “tirania da verdade”³⁴ por parte do rei-filósofo. Essa tirania³⁵ nasce da tentativa de substituir a possibilidade do confronto das opiniões divergentes, que é a marca indistinta da política, pela força coercitiva da verdade, que emudece a pluralidade humana³⁶ ao impossibilitar a existência de qualquer divergência nascida, autenticamente, no campo político. Nesse sentido, segundo Eduardo Jardim de Moraes,

Hannah Arendt acredita que a teoria das ideias, o núcleo da Metafísica de Platão, constitui-se neste momento em que o filósofo não é mais apenas filósofo, mas pretende também ser rei, isto é, governar. Isto explica a razão da aplicabilidade das ideias que se introduz na teoria platônica das ideias. O fato de as ideias serem metros a partir dos quais as coisas são julgadas não teria relação com qualquer exigência do pensamento, mas com a urgência política de fundar a autoridade para organizar a vida no interior da caverna [...] A redefinição do conceito de verdade no mito da caverna determina a composição de um cenário com os seguintes elementos: uma definição do pensamento está presente, obtida a partir do ponto de vista da Metafísica. O pensamento é encarregado de fornecer os parâmetros para o juízo e para a ação. Nesta perspectiva, ele é considerado através de uma perspectiva instrumental – ele deve servir a fins prático-políticos. (In: BIGNOTTO & MORAES (Orgs), 2001, p. 38-39)

A respeito do fato de que a tradição do pensamento filosófico-político, inaugurada por Platão, constitui-se em um esforço consciente de substituir as opiniões por fundamentos imutáveis, os quais deveriam moldar a vida política, destacamos que há uma divergência de pontos de vista entre Leo Strauss e Hannah Arendt, na medida em que Strauss se posiciona

³⁴ Na compreensão arendtiana, nada é mais contrário àquilo que Sócrates acreditava, ou seja, que a política constitui-se em um diálogo incessante realizado entre iguais, o que a tirania que Platão procurou fomentar: a tirania da verdade, que seria levada a cabo pelo rei filósofo. É nessa perspectiva que Abensour nos diz que “Si en effet Platon atteint son but en concebant une nouvelle forme d’autorité inconnue du monde grec, il impose avec l’institution de la philosophie politique un nouveau *nexus*, un ensemble d’autorités philosophico-politiques de nature à ruiner la logique isonomique et égalitaire de la *polis*, à faire violence à la rationalité immanente à la cité” (ABENSOUR. 2005, p. 105). Ainda, nesse sentido, salienta Arendt que “All our current saying that only those who know how to obey are entitled to command, or that only those who know to rule themselves can legitimately rule over others, have their roots in this relationship between politics and philosophy”. (ARENDRT, 2005, p. 28)

³⁵ Para Hannah Arendt, “Os modos de pensamento e de comunicação que tratam com a verdade, quando vistos da perspectiva política, são necessariamente tiranizantes; eles não levam em conta as opiniões das demais pessoas, e tomá-las em consideração é característico de todo pensamento estritamente político”. (ARENDRT, 1997, p. 299)

³⁶ Segundo Canovan, “The notion of a single ruler rather than a plurality of actors was naturally congenial to philosophers who were looking for a single truth to override plural opinions. Politically, the great disadvantage

como um autêntico representante dessa tradição. Para Strauss, diferentemente de Arendt, a vida política deriva sua dignidade de algo que a transcende. É nessa perspectiva interpretativa que Beiner procura conduzir suas reflexões acerca desse tema, ao dizer que Arendt rejeita a filosofia política clássica, na medida em que ela se afasta da compreensão da totalidade, a qual o homem não é capaz de alcançar, numa tentativa de escapar do convencionalismo a partir de uma ideia regulativa.³⁷ Contudo, Arendt afirma que existiram pensadores políticos como Maquiavel e Hobbes que procuraram analisar a política a partir do campo próprio a essa atividade, ou seja, da contingência, distanciando-se da perspectiva clássica.

Divergência é um dos lados de um losango que constitui a ação humana. Este losango possui quatro faces: divergência, imprevisibilidade, irreversibilidade e contingencialidade. Essas faces se tornam compreensivas, na medida em que atentamos para o fato de que os atos humanos, quando ganham realidade, trazem consigo a certeza da incerteza, ou seja, o fato de que, se as coisas aconteceram dessa forma, é bem possível que pudessem ter acontecido de outra, pois a contingência é a marca indistinta do agir humano. Nesse sentido, as faces desse losango apontam para uma estrutura inquestionável das ações humanas: o que ocorreu, poderia, sem sombra de dúvida, ter ocorrido de outra forma. Assim, da mesma forma, permitir que a contingência seja o fio condutor das ações humanas é creditar um grau de incerteza e imprevisibilidade ao que os homens fazem e dizem, os quais, por essas características, não podem, a princípio, ser controladas.

Para diluir o risco que a imprevisibilidade traz, necessariamente, para o terreno da política, Platão percebeu que era preciso regular e governar os afazeres humanos de um ponto situado fora dos mesmos, ou seja, de cima. É nessa perspectiva que Platão adapta, segundo

of this point of view was that it implied a loss of understanding of human plurality and of man's capacity to initiate action". (CANOVAN, 1992, p. 256)

³⁷ Nesse sentido, diz Beiner: "Arendt rejects classical political philosophy that the life of political has to be judged ultimately by the standards of the contemplative life". (BEINER, 1990, p. 239)

Arendt,³⁸ sua teoria do plano da estética para o plano da política. Assim, o “belo” cede lugar ao “bem” no intuito de que as ideias passem a desempenhar, no plano da política, o papel de normatizadoras.

De acordo com a nova função que Platão outorga às ideias, mesmo que as ações humanas distem da perfeição existente em cada ideia, pois cada uma deve funcionar como exemplo normativo – tal como acontece com a ideia de “Bem”³⁹, a qual está acima de todas as ideias, pois é ela que determina “o que é bom para”⁴⁰ – é preciso que as ações humanas procurem imitar, o mais que puderem a perfeição inerente a cada ideia. Isso se deve ao fato de que, imitando a perfeição contida em cada ideia, o imperfeito deve ser rechaçado dentro dos

³⁸ Essa análise que Arendt faz se refere às reflexões platônicas contidas, fundamentalmente, no Livro VII da *República*. É a partir dessa análise que nossa autora salienta que “A alegoria da caverna destina-se [...] a mostrar não tanto o modo como a filosofia vê do ponto de vista da política, mas como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia. E o propósito é descobrir, no domínio da filosofia, os padrões adequados não só, certamente, a uma cidade povoada por habitantes de cavernas, mas também aos habitantes que, embora de maneira obscura e ignorante, formaram suas opiniões com respeito às mesmas questões dos filósofos”. (ARENDR, 2002, p. 109-110) Ainda, nesse sentido, segundo André Duarte, “Para Arendt, a importância da famosa parábola da caverna está em que ela constitui a peça central da filosofia política platônica, inspirada diretamente na experiência do julgamento e morte de Sócrates. Não é, pois, casual que a parábola da caverna seja ‘narrada no contexto de um diálogo estritamente político que procura a melhor forma de governo’ (EPF: 154/114), e Arendt está certa de que é justamente aí que se descreve a ‘relação entre filosofia e política em termos da atitude do filósofo para com a *polis*’ (DP: 108/Ph.P: 94). Essa atitude se encontra marcada por uma ambivalência fundamental, que leva Platão tanto a desprezar o âmbito da política quanto a querer dominá-la, para o que ele terá de empregar a doutrina das ideias para fins estritamente políticos. (DUARTE, 2000, p. 188)

³⁹ “Plato’s elevation of the idea of the good to the highest place in the realm of ideas, the idea of ideas, occurs in the cave allegory and must be understood in this political context. It is much less a matter of course than we, who have grown up in the consequences of the Platonic tradition, are likely to think. Plato, obviously, was guided by the Greek proverbial ideal, the *kalon k’agathon* (the beautiful and the good), and it is therefore significant that he made up his mind for the good instead of the beautiful. Seen from the point of view of the ideas themselves, which are defined as that whose appearance illuminates, the beautiful, which cannot be used of ideas. The difference between the good and the beautiful, not only to us but even more so to the Greeks, is that the good can be applied and has an element of use in itself. Only if the realm of ideas is illuminated by the idea of the good could Plato use the ideas for political purposes and, in the *Laws*, erect his ideology, in which eternal ideas were translated into human laws”. (ARENDR, 2005, p. 10-11)

⁴⁰ Como referência às análises arendtianas em torno da “alegoria da caverna” de Platão e do porquê de haver em seu cerne a substituição da Ideia do “Belo” pela Ideia de “Bem”, salienta Abensour: “C’est très exactement ce déplacement, cette assignation du bien au rang d’Idée suprême, qu’observe Arendt aussi bien dans *The Human Condition* que dans l’essai *Qu’est-ce que l’autorité?* ‘Quand Platon, écrit-elle, ne se préoccupe pas de philosophie politique (dans *Le Banquet* par exemple), il décrit les Idées comme ‘ce qui est très brillant’ (*ekphanestaton*) et en fait ainsi des variantes du beau. C’est seulement dans *La République* que les Idées se changent en normes, en étalons de mesure, en règles de conduite, autant de variantes ou de dérivées de l’Idée du ‘Bien’, au sens grec, c’est-à-dire de ce qui este ‘bon pour’, de la convenance’». (ABENSOUR, 2005, p. 96)

muros da *polis* e, conseqüentemente, ter-se-á o melhor dos governos que os homens serão capazes de desenvolver.⁴¹

O pano de fundo, que cerceia a questão que ora estamos levantando, explicita que, com o advento do platonismo, abriu-se um abismo entre a filosofia e a política, ou seja, entre o *bios theôrétikos* e o *bios politikos*, e que o homem, visto da perspectiva da filosofia, é sempre compreendido em sua singularidade, enquanto a política visa os afazeres humanos pelo prisma da pluralidade.⁴²

Na base que sustenta essa verificação, vislumbramos que a atividade do filósofo sempre se faz na reclusão, na sua consciente retirada do mundo da pluralidade, com o intuito de abarcar o que é eterno e, portanto, imperecível e imutável, demonstrando que a verdade filosófica concerne ao homem em particular. É por esse prisma interpretativo que Arendt salienta que, pelo fato de a atividade do filósofo ser executada na solidão, no afastamento do convívio com seus pares, este não sabe o que é bom para a cidade, pois ele está, fundamentalmente, preocupado com o bem-estar de sua alma imortal, cuja saúde deverá ser cultivada, na medida em que o mesmo consegue desprender-se das preocupações com o mundo, com o propósito de se voltar para a contemplação das “naturezas nobres” e eternas: “a justiça”, “o amor”, “a verdade”, “a coragem”, “o belo”, “o bem”...

Hannah Arendt menciona que todo início do ato de filosofar está no *thaumadzein*, o espanto admirativo diante de tudo o que é como é. Porém, como salienta nossa autora, o que Platão e Aristóteles propuseram foi o prolongamento desse início, fazendo com que ele seja também o objetivo final do filósofo. É no prolongamento desse espanto inicial que estaria situada a vida dos melhores, que contemplam as verdades eternas, situação a qual os levaria à

⁴¹ “[...] the best form of government would be a state of affairs in which philosophers have a maximum opportunity to philosophize, and that means one in which everybody conforms to standards which are likely to provide the best conditions for it”. (ARENDR, 2005, p. 27)

⁴² Refletindo sobre o hiato que separa a filosofia da política, Arendt nos diz que é como se existisse um abismo entre os que estão em solidão e os que estão vivendo junto a outros. (ARENDR, 2005, p. 85. Tradução nossa) É nessa perspectiva que Arendt afirma que “Visto que a verdade filosófica concerne ao homem em sua

perda do sentido de realidade. Isso se deve ao fato de que, com essa atitude, os filósofos estariam se refugiando dos problemas e afazeres humanos, e, assim, o distanciamento, que a princípio tinha como objetivo significar a existência, não seria momentâneo, mas permanente, levando os filósofos a uma alienação da vida humana na Terra. Nesse sentido, diz Vallée:

Existe portanto um risco “profissional” ligado ao exercício da filosofia: se ao retiro do mundo das ideias não suceder um retorno, se aquilo que não pode ser mais do que um momento [o prolongamento do *thaumadzein*] devora a existência inteira, então o filósofo corre o risco de perder o sentido da realidade e não se pode continuar a submeter ‘os assuntos do mundo’ ao seu juízo: “A desolação, perigo consubstancial à solidão, revelou-se como a doença profissional do filósofos; é essa, aliás, uma das razões que fazem com que não nos possamos fiar neles em matéria de filosofia política”. (VALLÉE, 2003, p. 60)

Sendo assim, os assuntos humanos, aqueles que dizem respeito à condição do homem na Terra, tais como as preocupações de cunho político, foram vistos por alguns filósofos, e, segundo Hannah Arendt, um deles é Platão, como objetos desprezíveis, não merecedores da atenção filosófica. Contudo, segundo Arendt,

Se os filósofos, apesar de seu afastamento necessário do cotidiano dos assuntos humanos, viessem um dia a alcançar uma filosofia política, teriam que ter como objeto de seu *thaumadzein* a pluralidade do homem, da qual surge – em sua grandeza e miséria – todo o domínio dos assuntos humanos. (ARENDR, 2002, p. 115).

Na perspectiva acima mencionada, os afazeres realizados no âmbito da política são vistos como questões inferiores em relação às “naturezas nobres”. As ações humanas, implementadas na esfera pública, são compreendidas como inevitáveis e, até certo ponto, “dignas” de serem pensadas, na medida em que elas se constituem como um mal necessário à sobrevivência humana; um meio em relação a um fim mais nobre e importante. Assim, a política é vista como o meio que permite ao homem fomentar as condições necessárias à sua

singularidade, é, por natureza, não-política [...]” pois, “Considerar a política da perspectiva da verdade significa

existência, para que ele, livre das preocupações com o que é necessário à manutenção de seu corpo, possa voltar-se para aquilo que é mais importante: a atividade intelectual⁴³, aquela na qual a alma se desprende de seu cárcere terreno – seu corpo – no afã de poder contemplar o que há de mais nobre no universo, isto é, as medidas não aparentes⁴⁴.

Essa postura de Platão em relação à política, segundo Arendt, desencadeou efeitos diretos naquilo que chamamos de tradição do pensamento filosófico-político no Ocidente. Quando o filósofo evade da esfera dos assuntos políticos, com o intuito de normatizá-los, a partir de um ponto distante da mesma, ele, necessariamente, esteriliza a atividade de pensar⁴⁵. Quando o filósofo edifica entre si e a *polis* um abismo “quase” intransponível, com essa postura, está condenando o pensamento a tornar-se uma faculdade reclusa em si mesma, fazendo com que o pensar tenha tão somente como matéria-prima a ser manipulada seus próprios processos mentais, ou seja, uma lógica estéril de significação concreta, pois a vida vivida na esfera pública não tem importância para sua atividade e, conseqüentemente, o mundo e o que o constitui deixa de estar na pauta do dia.

Devemos lembrar ao nosso leitor que Arendt, ao examinar a relação entre filosofia e política, realiza um percurso investigativo que vai do começo dos anos cinquenta até o final dos anos sessenta. Na primeira ponta estão os textos *Socrates* e *The Tradition of Political Thought*. Na outra extremidade encontramos o curso de 1969, *Philosophy and Politics*. Entre

situar-se em uma posição exterior ao âmbito político”. (ARENDR, 1997, p. 304 e 320)

⁴³ “Depois do processo de Sócrates, o conflito entre a filosofia e a política acabará na derrota do filósofo que se retirará no apolitismo, renunciará ao exercício de sua responsabilidade de cidadão, e nada mais reclamará do Estado que a liberdade acadêmica de pensar”. (VALLÉE, 2003, p.53)

⁴⁴ “At the beginning, therefore, not of our political or philosophical history but of our tradition of political philosophy stands Plato’s contempt for politics, his conviction that ‘the affairs and actions of men (*ta tôn anthrōpōn pragmata*) are not worthy of great seriousness’ and that the only reason why the philosopher needs to concern himself with them is the unfortunate fact that philosophy – or, as Aristotle somewhat later would say, a life devoted to it, the *bios theōrētikos* – is materially impossible without a halfway reasonable arrangement of all affairs that concern men insofar as they live together”. (ARENDR, 2005b, p. 81)

⁴⁵ Segundo Cantista, “O filósofo, ao desenraizar o pensamento do político, isto é, da experiência do cotidiano, do mundo da vida, numa palavra, ao evadir-se da *polis*, faz traição ao próprio pensamento”. (CANTISTA, 1998, p. 44-45) Ao contrário desse aviltamento em relação ao mundo por parte da filosofia clássica, Arendt procura desenvolver um outro tipo de postura. Nesse sentido, diz Cantista: “Numa clara contraposição de pensamento e filosofia, de significado e de verdade, Arendt propõe-se ‘pensar o acontecimento’, porque o pensamento não é senão a compreensão da experiência do que temos em mãos”. (CANTISTA, 1998, p. 53)

um momento e outro a ênfase muda, recaindo inicialmente sobre a afinidade da filosofia com a tirania, como estamos procurando explicitar neste passo de nossa pesquisa, para, mais tarde, pensar suas relações a partir do tema das diferentes formas de vida, o que será abordado quando nos detivermos no conceito fenomenológico de mundo.

Hannah Arendt, no artigo que escreveu em 1969, no intuito de homenagear Martin Heidegger em virtude das comemorações dos seus oitenta anos de vida, chamava a atenção de seus leitores, em uma extensa nota de rodapé, para a incursão dos filósofos ao “mundo dos problemas humanos”, ou seja, ela estava chamando a atenção para o fato de Heidegger ter colaborado com os nazistas em parte do tempo em que estes estiveram no poder. Assim, parecia a Hannah Arendt surpreendente e, de certo exasperante, que Heidegger, assim como o fizera Platão, ao se voltar para os problemas humanos, tenha aderido a *Fuhrers*, assim como Platão aderiu a tiranos. Arendt explicita sua perplexidade acerca dessa incapacidade de alguns intelectuais em compreender os fatos ocorridos em seu tempo da seguinte maneira:

Nós que queremos homenagear os pensadores, ainda que nossa morada se encontre no meio do mundo, não podemos sequer nos impedir de achar chocante, e talvez escandaloso, que tanto Platão como Heidegger, quando se engajaram nos afazeres humanos, tenham recorrido aos tiranos e ditadores. Talvez a causa não se encontre apenas a cada vez nas circunstâncias da época, e menos ainda numa pré- formação do caráter, mas antes no que os franceses chamam de *deformação profissional*. Pois a tendência ao tirânico pode se constatar nas teorias de quase todos os grandes pensadores (Kant é a grande exceção). (ARENDDT, 2008b, p. 290)

Porém, o advento dos regimes totalitários retirou o véu que separava os “pensadores profissionais”⁴⁶ dos meros mortais. Em outras palavras, o totalitarismo, que se constitui em um regime político sem precedentes na história da humanidade, trouxe à tona uma assertiva de que há muito o homem se esquecera: não há nenhum padrão imutável que nos permita avaliar e medir todos os acontecimentos humanos em todas as épocas. O advento do novo

⁴⁶ Sobre a utilização, por parte de Hannah Arendt, desse termo cunhado da filosofia de Kant, e como o mesmo possui toda uma conotação pejorativa, ver, entre outras obras, ARENDT, 2002b, p. 42.

exige que estabeleçamos novos padrões que possam alicerçar e conduzir a compreensão humana e, assim, reconciliar o homem com uma realidade em constante mudança. Segundo Arendt:

Se a essência de toda ação, em particular a da ação política, é fazer um novo começo então a compreensão torna-se o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, diferente das muitas outras, que permite aos homens de ação (e não aos que se engajam na contemplação de um curso progressivo ou amaldiçoado da história), no final das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe. (ARENDR, 2002, p. 52)

É nesse sentido que a “quebra com a tradição”, que vislumbra ser um período singular na história da humanidade, que nasce com o advento dos regimes totalitários, demonstra que, não tendo mais o passado o poder de lançar luz sobre o futuro e, conseqüentemente, quando não há valores absolutos em ética e moral que possam orientar nossas condutas, faz-se necessário buscar a significação das ações políticas a partir do “novo”. Segundo Arendt, torna-se evidente o fato de que, ao contrário do que a evolução do pensamento político procurou demonstrar, o *bios theôrétikos* não é capaz de prescrever leis e ser, dessa forma, o fundamento final do *bios politikos*.

Nessa perspectiva, os padrões que conduzirão o pensamento no percurso da significação do novo serão fomentados pela prática da atividade de pensar através do diálogo constante que, embora primeiramente seja implementado pela cisão do próprio ego pensante, preparar-nos-á para, posteriormente, podermos desenvolver um diálogo com os demais na praça pública⁴⁷. Isso se faz pela razão de que, ao dialogarmos com nosso próprio eu, na atividade do dois-em-um, essa cisão demonstra que os homens, e não o homem, é que habitam a Terra.

⁴⁷ “The original harmony of thought and action in reasoned speech is deepened through the cultivation of a conscientious citizenry, individual who not only *talk* with each other in the agora but who ‘stop and think’, who are capable of slowing each other down in the relentless Athenian pursuit of glory”. (VILLA, 1998, p. 152)

Para repensar a relação entre o visível e o invisível sem o peso conceitual do abismo que por séculos divorciou a filosofia da política, é preciso lançar mão de um exemplo de pensador que não possuía nenhuma dificuldade que o impedisse de tramitar livremente entre as duas esferas humanas: a *vita activa* e a *vida do espírito* – que não desejava “presentear” a cidade com normas ou regras de conduta, mas que, tão somente, queria dialogar com seus pares sobre assuntos que o deixavam perplexo e, assim, poder compartilhar de sua perplexidade com seus iguais, fazendo com que eles também se sentissem perplexos; que levasse em consideração a opinião de cada um dos parceiros do diálogo⁴⁸. Esse exemplo é Sócrates, que nutria em sua vida o prazer de se fazer companhia, seja pelo diálogo sem som do eu consigo mesmo, seja pela companhia de seus pares na praça pública, o que deixava entrever que não há qualquer tipo de paradoxo nessas duas formas de se estar junto a alguém:⁴⁹ seja do próprio eu cindido ou da multidão que compõem o mundo plural⁵⁰. Segundo Vallée, “A grandeza de Sócrates, aos olhos de Arendt, é o fato de não ter abandonado a cidade nem o pensamento: ele viveu até o fim aquilo a que J. Taminiaux chamou ‘o paradoxo da presença e da ausência’”. (VALLÉE, 2003, p. 53)

O modelo de pensador, do qual Sócrates se reveste na obra arendtiana, procura minimizar os efeitos de que, segundo Hannah Arendt, a filosofia política, nascida da doutrina platônica, revestiu-se. Contudo, antes de se pensar em como reaproximar pensamento e ação, filosofia e política, a partir do prisma socrático, devemos compreender os efeitos que a cisão entre essas duas atividades humanas trouxe à tradição do pensamento político ocidental. Em

⁴⁸ Segundo Bickford, “Differing opinions or judgments about the world are always characteristic of ‘men in the plural’, as unanimity of opinions is characteristic of mass society and tyranny [...] opinions are formed and tested in a process of exchange of opinions against opinions”. (BICKFORD, 1995, p. 321)

⁴⁹ Segundo Canovan, “Far from aiming to discover an authoritative truth that would bring discussion to a conclusion, Socrates evidently regarded talking among friends about the world they had in common as an activity that was worthwhile in itself: ‘Socrates seems to have believed that kind of common world, built on the understanding of friendship, where no rulership is needed’. It seems, then, that there was a time when thought and action, philosophy and politics were not separated or opposed”. (CANOVAN, 1992, p. 258-259)

⁵⁰ “We mimic, through the activity of thinking as a dialogue, the conditions of communications among plural beings, which is to say that we think as individuals is something like a public space”. (BICKFORD, 1995, p. 322)

outras palavras, devemos nos debruçar sobre como, a partir dessa cisão, a filosofia passou a ver a existência humana pelo prisma da singularidade e a política passou a lidar com o homem na perspectiva da pluralidade.

Se a filosofia política começou, segundo Arendt, com uma degradação e, conseqüentemente, com um desprezo para com a política, há, nessa postura, um profundo descaso para com pluralidade dos homens, e o que essa pluralidade venha gerar: a vida em comum, as ações, palavras e, conseqüentemente, o fomento de um mundo comum habitado pelo “nós”, temas que serão discutidos nos próximos passos de nossa pesquisa.

1.2. A singularidade humana na filosofia

A consequência mais notória da condenação de Sócrates é o fomento de duas visões concorrentes acerca da compreensão dos homens. Ou seja, desde a condenação de um tipo específico de discurso filosófico, o qual atribuía igual grau de importância tanto à atividade do pensamento quanto o embate de opiniões diversas no espaço público, houve o fim do intercruzamento de perspectivas que ora visava os homens como seres singulares e filosóficos, ora como seres plurais e políticos. Assim, houve a inauguração de uma compreensão bifurcada que passará a enxergar os homens em perspectivas estanques: ou como ser singular ou como ser plural.

Juntamente com a condenação de Sócrates, como acima foi exposto, condena-se o homem a ter, sobre si, uma visada bipolar, a qual impede ao homem ser um ente pertencente às duas esferas de atividades: a filosófica e a política. Essa visada, que impossibilita o homem de transitar livremente entre o “mundo dos poucos” e o “mundo dos muitos”, automaticamente leva-o a ser ou um indivíduo singular, mergulhado em uma relação restrita

com seus pensamentos, ou a ser um indivíduo de características plurais, que necessita da presença de outros que o ouçam e que ajam juntos a ele.

Para começarmos a percorrer a trilha argumentativa que ora estamos propondo em nossa pesquisa, ou seja, refletir acerca de cada uma das visadas que, após a condenação de Sócrates, foi direcionada para que houvesse uma compreensão do que é o homem, primeiramente necessitamos analisar a visada da singularidade, que parte do olhar daqueles que Kant irá designar de os “pensadores profissionais”, ou seja, os filósofos. Essa visada tem como fio condutor o fato de o homem, na atividade filosófica, manter, teoricamente, uma relação exclusiva com seu próprio eu, envolto em pensamentos, sem nenhum tipo de contato ou relação com outros homens.

É certo e notório que o filósofo, falando estritamente a partir da esfera na qual ele aparece somente para si mesmo, isto é, como um ente inserido na experiência do ego pensante, é pensamento encarnado, que vivencia a faculdade de pensamento, a qual, por suas características, nunca é manifestada e elucidada totalmente. Uma das razões que fazem da faculdade de pensamento um mistério e uma atividade difícil de ser expressa publicamente são as perguntas que, ao longo da história da filosofia, nunca obtiveram uma resposta definitiva: o que nos faz pensar? Onde estamos quando pensamos?⁵¹

O que queremos dizer, seguindo a esteira argumentativa de Hannah Arendt, a qual elucidada suas contribuições teóricas acerca desse tema, fundamentalmente em *A vida do espírito*, é que, quando o homem está imerso na atividade do puro pensamento, independente do objeto e do assunto que irá reclamar sua atenção reflexiva, inevitavelmente vive no singular, isto é, ele, ao se entregar ao puro pensamento, encontra-se só, levando-o a crer que o homem, no singular, e não os homens, no plural, habitam o mundo e o constituem. Nesse sentido, salienta Arendt:

Para o filósofo, falando a partir da experiência do ego pensante, o homem é muito naturalmente não apenas verbo, mas *pensamento feito carne*, a encarnação sempre misteriosa, nunca totalmente elucidada da capacidade de pensamento [...] Pois quando um homem se entrega ao puro pensamento, por qualquer razão que seja e independentemente do assunto, ele vive completamente no singular, ou seja, está completamente só, como se o Homem, e não os homens, habitasse o planeta. (ARENDR, 2002b, p. 37)

Em nosso entendimento, a valorização da singularidade do filósofo é detectada em várias obras que, em seu conjunto, constituem o que se comumente denomina de “História da Filosofia”. Entre essas obras, estão as de Husserl e Heidegger. Nesse sentido, Miroslav Milovic salienta que:

Para Heidegger, a pergunta sobre os Outros vai ser apenas uma promessa – como dirá Habermas – que ele nunca vai cumprir. A filosofia heideggeriana não é a filosofia dos Outros. Um específico egoísmo, talvez o egoísmo europeu, domina sua filosofia. Assim, a filosofia de Heidegger se transforma numa específica geopolítica (LÉVINAS, 1997, p. 160). Husserl, também, falando sobre a crise atual da humanidade, aponta a Europa como a única alternativa (HUSSERL, 1996, p. 63). Mas o que dizer sobre a tradição europeia a essa impossibilidade filosófica de incluir a questão sobre o Outro? O que dizer sobre esse específico autismo europeu? (In: BREA *et al.*, 2010, p. 155)

Segundo essa perspectiva, o filósofo leva uma existência separada dos outros homens. Os outros, embora estruturalmente necessários, destroem a existência do homem no sentido pleno do termo. Para o nosso propósito, é necessário salientar que essa não é uma formulação acerca na existência humana⁵² corroborada por Arendt que, ao contrário, ratifica a ideia de que a existência humana somente se concretiza plenamente na comunicação e no reconhecimento da existência dos outros. Nas palavras de nossa autora:

⁵¹ Cf. ARENDR, 2002b, p. 99ss.

⁵² Ao explicitar o que compreende como a vida do homem em seu sentido pleno, Arendt diz que “O termo ‘*Existenz*’ indica, em primeiro lugar, nada mais do que o ser do homem, independente de todas as qualidades e capacidades que possam ser psicologicamente investigadas”. (ARENDR, 2002, p. 15)

A própria *Existenz* nunca está essencialmente isolada; ela só existe na comunicação e no reconhecimento da *Existenz* de outros. Nossos pares nunca são (como em Heidegger) um elemento que, embora estruturalmente necessário, destrói a *Existenz*; pelo contrário, a *Existenz* só pode desenvolver-se no estar-junto (*togetherness*) dos homens no mundo comum dado. (ARENDDT, 2002, p. 37)

Dizer que nossos pares destroem nossa *Existenz*⁵³ leva nosso argumento a debruçar-se sobre a filosofia do *cogito* cartesiano⁵⁴ e na sua tentativa de alojar o “ponto arquimediano” dentro do homem. Essa tentativa, segundo nossa autora, influenciou as filosofias de Husserl e Heidegger, fazendo com que suas concepções não conseguissem se desvencilhar do solipsismo de Descartes, mesmo que de maneira velada.

Em consonância com Arturo Klenner, podemos dizer que em relação à descoberta do “ponto arquimediano”, não se tratou em primeiro lugar de um distanciamento físico do homem em relação à Terra, mas de uma transformação na maneira de o homem ver o universo e particularmente de conceber o movimento, a ordem, as leis e princípios que governam o mesmo. Essas transformações impactaram a história da humanidade e passaram a ditar a maneira de o homem visar o mundo. (KLENER, 2007, p. 130)

Segundo Dana Villa, para Arendt, diferentemente do pensamento de Adorno e Horkheimer, o problema da Modernidade não deve ser visto somente na perspectiva da subjugação e dominação da natureza, mas, fundamentalmente, deve ser analisado sob a ótica referente à integridade e durabilidade do mundo, as quais ficam comprometidas quando o homem se volta exclusivamente para si mesmo. (VILLA, 1996, p. 172)

⁵³ Hannah Arendt esclarece que “O termo ‘*Existenz*’ indica, em primeiro lugar, nada mais do que o ser do homem, independentemente de todas as qualidades e capacidades que possam ser psicologicamente investigadas”. (ARENDDT, 2002, p. 15)

⁵⁴ “The *cogito* draws the apparently inescapable conclusion: only the firm ground of the self, of introspection, can substitute for the lost certainty of a world fitted to our sense” (VILLA, 1996, p. 194)

Nessa perspectiva, o que a filosofia moderna garante ao homem é que ele terá como único norte de suas preocupações ele mesmo e seus processos mentais.⁵⁵ Essa compreensão foi fomentada a partir da descoberta do “ponto arquimediano”, o qual ganhou uma roupagem epistemológico-ontológica na filosofia de René Descartes, com seu *cogito ergo sum*.

A descoberta de Galileu, o telescópio, que permitiu ao homem desvelar alguns dos mistérios do cosmo, pode ser considerada um evento que colaborou para que houvesse a concretização do sonho de Arquimedes: sair radicalmente da condição humana, liberando-se da Terra, rumo ao infinito do universo.

Seguindo os passos de Hannah Arendt no capítulo VI de *A condição humana*⁵⁶, podemos dizer que o ponto de vista arquimediano, descoberto por Galileu⁵⁷, lançou o homem para dentro de si mesmo ao demonstrar que tudo aquilo em que até então ele confiara, tudo aquilo que ele havia experienciado e tinha na estima de “verdade”, era agora depreciado por um instrumento criado pelo *homo faber*. Essa nova descoberta deslocou a perspectiva humana para fora dos limites terrenos. Desse momento em diante a realidade, tal como ela foi compreendida durante séculos, passa a ser encarada sob novos parâmetros.

A partir desse momento, a realidade, segundo Arendt, é entendida pelo prisma da universalidade: as mesmas leis que regem o funcionamento de uma galáxia ditam o funcionamento da vida humana. O que foi desencadeado, de fato, com o processo que encara tudo o

⁵⁵ “O preço a pagar pelo impressionante desenvolvimento do conhecimento tecnocientífico foi, portanto, a perda da certeza compartilhada da relação espontânea com o mundo (e com a natureza), tal como dado ou revelado aos homens pelo sentido comum”. (DUARTE, 2010, p. 65)

⁵⁶ Hannah Arendt, em sua obra *A condição humana*, procura compreender as três atividades humanas: *trabalho* (*labor*), *fabricação* (*work*) e *ação* (*action*) e como essas correspondem à condição humana. Em nossos termos, o que nos interessa é explicitar as características da atividade do trabalho e sua ascensão na hierarquia das atividades humanas, que trouxe consigo a alienação humana acerca da sua humanidade. Nesse sentido, segundo Odílio Aguiar, “O grande tema d’*A Condição Humana* é a alienação. Arendt mesma, no final do Prólogo, escreve que o objetivo do livro é ‘pesquisar as origens da alienação do mundo moderno’ (CH, p. 14). Esse tema perpassa suas análises da supremacia do labor (trabalho) no mundo atual, do progresso e da história-processo”. (AGUIAR, 2009, p. 115)

⁵⁷ “O que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram fornecidos à cognição humana ‘com a certeza da percepção sensorial’; isto é, colocou ao alcance de uma criatura presa à Terra e de seus sentidos presos ao corpo aquilo que parecia estar para sempre além de suas capacidades – na melhor das hipóteses, estava aberto às incertezas da especulação e da imaginação”. (ARENDR, 2010, p. 324)

que há – no céu e na Terra – sob o prisma da universalidade⁵⁸, foi a tentativa de subsumir todas as coisas, contingentes e incontingentes (fenômenos naturais e ações humanas) às leis universais, que assinalam o fim da distinção entre as esferas do céu e da Terra, pois, nessa perspectiva, as leis que regem o funcionamento dessas duas esferas são as mesmas⁵⁹. Nessa franja argumentativa, sintetiza Arendt nos seguintes termos:

A perplexidade inerente à descoberta do ponto arquimediano era e ainda é o fato de que o ponto fora da Terra foi descoberto por uma criatura presa à Terra que descobriu, no instante em que procurava aplicar sua visão universal do mundo a seu real ambiente, que ela própria vivia em um mundo não apenas diferente, mas às avessas. A solução cartesiana dessa perplexidade foi deslocar o ponto arquimediano para dentro do próprio homem, escolher como último ponto de referência a configuração da própria mente humana, que se assegura da realidade e da certeza dentro de um arcabouço de fórmulas matemáticas produzidas por ela mesma. (ARENDR, 2010, p. 354-355)

Nesse mergulho ao interior do ego humano, percebeu-se que somente seriam válidos os processos que independem do mundo circundante, como o trabalho, ou a ideologia na qual a mente se relaciona com o seu próprio conteúdo, havendo um desencadeamento lógico, a partir de premissas inquestionáveis, que culminam em conclusões irrefutáveis. Com isso, isolou-se o “homem-no-homem”. Nada que se passa no mundo circundante pode afetar a certeza em tais operações, pois o que é o mundo circundante para abalar tal certeza?⁶⁰ Um mar de incertezas, as quais colocam em dúvida até mesmo a própria existência do mundo físico.

⁵⁸ “The basic contradiction of our life is that we look upon the earth with the eyes of the Universe as though we live on some other star, transforming and acting into and making nature with universal means – without being able to live anywhere but on the earth. And while we are doing this, it is only natural that we become more and more concerned with life (or labor) per se”. (ARENDR, 2005b, p. 728)

⁵⁹ Segundo Roviello, “L’homme moderne a transgressé la scission traditionnelle entre ciel, transcendance énigmatique, et terre, Terrain de reconnaissance, puisqu’il devient capable non seulement de découvrir mais de manipuler les lois de l’univers, et par la même occasion de les introduire dans la nature terrestre, mais en réalité il ne fait que déplacer cette scission en la reproduisant entre lui-même, ou le point de vue de la terre, et l’univers, le point d’Archimède, puisqu’à proprement parler il ne *comprend* pas les lois qu’il met en équations et qu’il manipule”. (ROVIELLO, 1992, p. 149)

⁶⁰ Nesse sentido, diz Roviello: “Le grand danger que représente cette pensée des processus, ou plus généralement des lois universelles dont l’intelligibilité est en rupture avec le pouvoir humain de comprendre le sens de ce que nous faisons, c’est qu’elle finit précisément par ruiner radicalement ce pouvoir de juger comme *pouvoir de distinguer entre sens et non-sens*; «la distinction même entre questions significatives et questions dépourvues de sens disparaître en même temps que la vérité absolue, et la cohérence à laquelle nous serions abandonnés pourrait aussi bien être la cohérence d’un asile de paranoïques»”. (ROVIELLO, 1992, p. 154)

É nesse sentido que, na perspectiva arendtiana, “o ponto de vista de Arquimedes” significou tanto o triunfo quanto o desespero humano. Triunfo no sentido de finalmente concretizar o sonho do homem de visar o mundo a partir de uma perspectiva distante do mesmo; desespero, pelo fato de que tal descoberta somente coloca a nu uma hipótese que há muito tempo atormenta o imaginário humano: o fato de que o homem não possui estrutura cognitiva adequada para apreender a verdade, tampouco compreender a vida a partir de uma ótica universal. Como resultado, o homem, desse momento em diante, passa a dar crédito de verdade somente àquilo que ele próprio produzisse, como acima apontamos, demonstrado que a verdade não pode ser apreendida, mas deve ser desvelada por instrumentos criados pelas mãos do homem, ou seja, pela atividade do *homo faber*.

Para Hannah Arendt, a marca indelével do desespero no qual o homem se viu submerso foi respondida com a filosofia solipsista, emblematicamente elaborada pelo pensamento de René Descartes. O *penso, logo existo (cogito, ergo sum)* aponta para o fato de que a realidade mundana não pode ser atestada pelos sentidos,⁶¹ muito menos pela razão especulativa, que procura adequar os dados sensíveis às estruturas mentais, pois um *deus maligno*⁶² pode querer

⁶¹ Para André Duarte, “[...] Arendt reconheceu a importância decisiva de Descartes para a compreensão de fenômenos filosóficos modernos como o solipsismo, o subjetivismo, o pensamento representacional-calculador e o humanismo, os quais contribuíram para o agravamento da moderna alienação do homem moderno em relação ao mundo e à Terra. Assim, para Arendt, a ‘introspecção’, a capacidade de a mente pensar-se a si mesma enquanto pensa, seria capaz apenas de garantir a certeza da existência pensante, ou, ao menos, a certeza da existência do pensamento, mas, por si só, não poderia se certificar da realidade mundana compartilhada. Se a mente é capaz de certificar-se por si mesma de que conhece algo ‘fora’ dela mesma – o mundo, que agora se torna um ‘mundo exterior’ – ou de que aquilo que a mente conhece não seja ela própria, donde as claras implicações da introspecção na promoção da moderna alienação de mundo”. (DUARTE, 2010, p. 56)

⁶² “Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a Terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo. Eis por que cuidarei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei tão bem meu espírito a todos os ardis desse grande enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, nunca poderá impor-me algo”. (DESCARTES, 1996, p. 262)

enganar o homem ao dotá-lo com instrumentos cognoscíveis que não lhe dão a certeza de nada, mas somente dúvidas e perplexidades.⁶³

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos são enganosos, e é de prudência nunca se fiar em quem já nos enganou uma vez. (DESCARTES, 1996, p. 94)

Para os nossos propósitos e, desta feita, seguindo a trilha argumentativa aberta por Hannah Arendt, procuraremos, neste momento, compreender como o solipsismo cartesiano ecoa na noção de subjetividade transcendental husserliana e no *Dasein* heideggeriano, que o levou a pensar a vida fática pública em termos solipsistas.

Em Husserl, a questão do solipsismo ganhará contornos específicos. Esse filósofo repensou a subjetividade, ao mostrar que esta deve, de fato, constituir o sentido de tudo, a partir de seu ato intencional⁶⁴. O que Husserl pretende esclarecer é que o homem, enquanto sujeito dotado de uma consciência intencional, não pode ser negado em hipótese alguma, pois é justamente ele que opera toda a crítica do conhecimento como um todo⁶⁵. “É inerente ao eu-sujeito ser o que é em sua ipseidade, mesmo que o eu-objeto e o mundo deixem de subsistir.

⁶³ Segundo Arendt, a dúvida cartesiana pode ser compreendida da seguinte forma: “Essa dúvida duvida de que exista algo como a verdade, e com isto descobre que o tradicional conceito de verdade, fosse ele baseado na percepção dos sentidos, na razão ou na crença na revelação divina, apoiava-se do duplo pressuposto de que o que verdadeiramente é aparecerá por si mesmo consoante a isso e que as capacidades humanas são adequadas para recebê-lo”. (ARENDRT, 2010, p. 344)

⁶⁴ Sobre isso diz Milovic: “Logo, a consciência não é mais uma estrutura essencial, substancial; a consciência são os fluxos, as vivências, para as quais não interessam os objetos, mas os fenômenos, ou os objetos se revelando para a consciência. Nesse sentido, Husserl vai falar sobre a estrutura intencional da consciência, sobre as vivências e os seus objetos. A consciência não é uma coisa, mas um ato e os objetos intencionais são os objetos tais como são vividos nestes atos”. (MILOVIC, 2004, p. 72)

⁶⁵ Segundo Onate, “Para Husserl, o eu transcendental é o produto de uma descoberta e de uma conquista. O eu puro se descobre ao suspender a tese posicional do mundo, no qual se inclui a existência permanente do eu empírico”, ou seja, “Trata-se antes de investigar o grau de evidência da existência do mundo, ou melhor, de aferir o alcance da proposição “o mundo é”. Examinada radicalmente, a experiência do mundo mostra-se contingente, pois se o eu, enquanto sujeito da experiência, pode se convencer com clareza da não-existência do mundo que aparece, ainda que a título de exercício ficcional, então o conhecimento do mundo tomado como existente não constitui necessidade apodíctica. Isto mostra o caráter apenas presuntivo de toda experiência externa, pois todo conhecimento apodíctico exclui absolutamente toda possibilidade do não-ser ou do ser-de-outro-modo do objeto conhecido”. (ONATE, 2006, p. 112)

Isto significa que o eu transcendental instaura a si desde uma dimensão pura, com mera visada constituinte”. (ONATE, 2006, p. 114)

O que estamos querendo demonstrar é que a redução fenomenológica implementada nos moldes que Husserl levou a cabo, a partir de suas reflexões expostas em vários textos, tem como propósito final alcançar o eu puro. Nesse sentido, uma fenomenologia transcendental só parece ser possível se tiver como base teórica uma *egologia* transcendental. Em outras palavras, a fenomenologia, à maneira husserliana, está condenada à condição solipsista, sendo-lhe negada, conseqüentemente, o acesso à experiência, bem como o contato com qualquer tipo de *alter ego*⁶⁶.

A questão acima exposta se coaduna com as reflexões arendtianas acerca desse tema. Para Arendt, todas as escolas da filosofia moderna buscaram restabelecer a unidade entre ser e pensamento, e essa tentativa de restabelecimento não ficou ausente da obra husserliana. Husserl, no entendimento de Hannah Arendt, buscou restabelecer a antiga relação entre Ser e Pensamento, tendo como fio condutor a elaboração de uma estrutura intencional da consciência. Nesse prisma argumentativo, a questão da realidade pode ser colocada entre parênteses, uma vez que não necessita, para ser real, de se voltar para a essência das coisas, pois o homem tem consciência de todo o Ser, na medida em que este se configura como aquilo de que estou consciente. Todo objeto, para ser real, deve preencher o requisito básico de ser um objeto da minha consciência, que, por esta feita, reconstrói o mundo a sua maneira,

⁶⁶ Cf. ONATE, 2006, p. 114. Devemos lembrar ao nosso leitor que essa interpretação do pensamento de Husserl se reveste de um tom de polêmica, ao mesmo tempo em que reflete uma leitura da obra husserliana que não é consensual. Contudo, essa é uma via interpretativa que procuraremos trilhar. Para corroborar com tal leitura, mais uma vez nos servimos das palavras de Milovic, as quais salientam o solipsismo de Husserl nos seguintes termos: “Os outros surgem na filosofia basicamente como a possibilidade de resolver a questão do solipsismo e não como uma referência social [...] a experiência do Outro ficou ligada à nossa consciência, ou seja, posso pensar o outro tão-somente como análogo à minha consciência; não existe uma experiência do Outro além da minha consciência. O sujeito é a base para se pensar também os Outros. Os outros poderiam ser a garantia contra o solipsismo, mas também são os signos de que não podemos realizar o projeto de uma subjetividade pura na filosofia. Entretanto, Husserl não extraiu essas conseqüências do argumento”. (MILOVIC, 2004, p. 74)

independente de a existência factual do mundo ao redor ser garantida ou não pelos meus sentidos.⁶⁷

Nessa mesma perspectiva estão as concepções de Heidegger acerca da fenomenologia da consciência e sua conexão com o solipsismo que, em suas análises, revestem-se de uma conotação existencial, que culminará em reduzir o mundo à tensa solidão fática de cada ser-aí (*Dasein*).

Segundo Herbeche, em Heidegger encontramos um conflito de vida e morte na filosofia, o qual tem como alvo as concepções de Husserl e a concomitante primazia do trato da experiência vivida e a concepção do eu transcendental puro. Em Heidegger, o eu transcendental puro é substituído pelo ser-aí (*Dasein*)⁶⁸. Porém, o eu histórico, caracterizado pelo ser-aí, mantém-se na mesma esteira e aparece como um autêntico herdeiro da filosofia transcendental fenomenológica, ou seja, afunila a vida fática em uma posição estritamente monocêntrica que, em Heidegger, ganhará sua apostasia na autenticidade do ser-aí.

Para Hannah Arendt, a característica essencial do ser-aí heideggeriano é seu absoluto egoísmo, fundamentado em sua radical separação de todos os outros seres vivos, seus “pseudos” pares.⁶⁹ Esse egoísmo essencial é efetivado, de maneira antecipada, com a ideia da finitude do homem, presente na certeza de sua morte. A morte ganha, na filosofia heideggeriana, contornos existenciais, pois nela (a morte) o homem (ser-aí) realiza o seu princípio máximo de individualização, pois apenas a morte arranca o homem, de maneira completa, do contexto mundano no qual se encontram os seus pares, evitando, assim, que o

⁶⁷ Cf. ARENDT, 2002, p. 16. Ainda, nesse sentido, diz Hannah Arendt: “Husserl afirmou que por meio do desvio pela consciência e iniciando por uma apreensão completa de todos os conteúdos factuais da consciência ele seria capaz de reconstruir o mundo que havia se despedaçado. Tal reconstrução do mundo a partir da consciência igualar-se-ia a uma segunda criação, já que nessa reconstrução seu caráter contingente, que é ao mesmo tempo seu caráter de realidade, seria removido, e o mundo não mais apareceria com algo dado ao homem, mas como algo criado por ele”. (ARENDT, 2002, p. 17)

⁶⁸ Cf. HERBECHE, 2010, p. 09. Sobre isso, diz o mesmo autor: “Todo construto *Dasein* do ‘si mesmo’ é elaborado ao modo de ‘particulares egocêntricas’. A ‘nossidade’ (inautêntica) é concebida em termos da ‘simesmidade’ (autêntica). O solipsismo metodológico de Husserl é então convertido em solipsismo ontológico existencial”. (HERBECHE, 2010, p. 09)

homem necessite ser uma pessoa pública, que o impede de ser um Eu autêntico.⁷⁰ Para Heidegger, como o homem se configura como um ser de possibilidades, ele pode escolher conquistar-se ou perder-se, e a primeira possibilidade, ou seja, a autoconquista, dá-se, fundamentalmente, na morte. Para esse autor:

O Ser-aí é autenticamente ele mesmo só no isolamento originário da decisão tácita e votada à angústia [...] Por outro lado, a existência inautêntica é caracterizada pela tagarelice, pela curiosidade e pelo equívoco, que constituem o modo de ser cotidiano, impessoal do homem e representam, portanto, uma decadência do ser em relação a si mesmo. (HEIDEGGER, 2009, § 38)

Devemos salientar, contudo, que em Heidegger autenticidade e inautenticidade do ser não denotam nenhuma valoração preferencial, mas constituem duas possibilidades do ser, que fazem parte de sua estrutura, como veremos na sequência de nossas reflexões, quando analisarmos os elementos constitutivos do mundo na perspectiva fenomenológica e suas aproximações e distanciamentos com o pensamento arendtiano. Porém, a ênfase heideggeriana no isolamento do ser, enquanto momento possibilitador do encontro do ser consigo mesmo, que é antecipado na angústia da certeza de sua finitude, dá ao pensamento de Heidegger um tom de aversão à vida em seu sentido público e plural, o que faz com que Heidegger não consiga, segundo Arendt, levar às consequências políticas importantes formulações filosóficas, como o conceito de mundo, que veremos no momento oportuno de nossa pesquisa.⁷¹

⁶⁹ “Para Arendt, entretanto, a obsessão heideggeriana com o tornar-se ‘si mesmo’ ainda pressuporia o ‘solipsismo existencial’ como a marca característica de um *principium individuationis* que ela considerava problemático”. (DUARTE, 2000, p.324)

⁷⁰ Segundo Arendt, “A morte pode ser, de fato, o fim da realidade humana; ao mesmo tempo ela é a garantia de que nada importa a não ser eu mesmo. Com a experiência da morte como nada eu tenho a oportunidade de dedicar-me exclusivamente a ser um Eu e, de uma vez por todas, libertar-me do mundo circundante”. (ARENDDT, 2002, p. 32) A esse respeito, é interessante contrapor a ideia da morte com a concepção arendtiana da natalidade, a qual ganha existência na ação humana. Assim, para Hannah Arendt: “Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e único entre iguais”. (ARENDDT, 2010, p. 223)

⁷¹ Para Duarte, “Contra a tese heideggeriana da singularização individual por meio do acolhimento ao ‘chamado’ silencioso da ‘consciência’, Arendt enfatizou, em concordância com Jaspers, que ‘a *Existenz* por sua própria natureza nunca é isolada. Ela só existe na comunicação e no reconhecimento da existência dos outros. Nossos pares não são, como em Heidegger, um elemento da existência ao mesmo tempo estruturalmente necessário e um

Em Heidegger, o Eu, quando não está isolado, deixa de ser um Eu autêntico, pois está submerso na vida cotidiana do indivíduo público. Essa ideia faz com que Heidegger chegue à concepção do ideal de Eu, ao fazer do homem o que Deus era na antiga ontologia.⁷² É nesse sentido que Arendt diz que o Eu heideggeriano constitui-se em um ser elevado, por ser um Eu individual. Assim,

De fato, um ser mais elevado entre todos os seres só é possível com um ser individual único que não conhece iguais. O que aparece conseqüentemente como “Queda” em Heidegger são todos aqueles modos da existência humana que se apoiam no fato de que o Homem vive no mundo junto com outros homens. (ARENDR, 2002, p. 31)

O que Arendt quer afirmar com essa reflexão é que o Eu heideggeriano, como consciência, põe-se a si mesmo no lugar da humanidade como um todo, colocando o ser do Eu no lugar do ser do homem. Segundo Arendt, nas análises de Heidegger, o conceito de homem, no plural fático da vida pública, não tem espaço e, conseqüentemente, o fato de que o homem habita o mundo com seus pares é simplesmente uma certeza que deve ser suspensa, caso o homem queira reencontrar-se com seu Eu autêntico.⁷³ É nessa esteira argumentativa que André Duarte salienta que:

Para Arendt, as análises em que Heidegger contrapõe o “si mesmo” autêntico à perda de si no mundo indeterminado e impessoal do cotidiano acabam implicando, por um lado, uma recusa absoluta do âmbito da “publicidade” (*Offentlichkeit*), bem como, por outro, a concepção de que o processo de individuação do *Dasein* só pode se dar mediante a suspensão instantânea do

impedimento a que se seja si-mesmo; pelo contrário: a *Existenz* só pode desenvolver-se no estar junto dos homens (*Zusammen der Menschen*) em um mundo comum dado (*gemeinssam gegebenen Welt*)”. (DUARTE, 2000, p. 325)

⁷² “Ee poiché questo Nulla, la morte, é ciò che determina l'esistenza e al contempo l'essenza del *Dasein*, Heidegger, senza esserne pienamente consapevole, fa ritorno alla formula con la quale la metafisica clássica definiva Dio”. (FORTI, 2006, p. 48)

⁷³ Nas palavras de Simona Forti, “L'esistenza – scrive Arendt, portanto all'estremo Il contrasto com Heidegger – può realizzarsi soltanto nello stare insieme degli uomini in um mondo comune dato. Nel concetto di comunicazione si trova radicato, sebbene non completamente sviluppato, um nuovo concetto di umanità como condizione dell'esistenza dell'uomo’. Quella condizione che la filosofia di Heidegger, incentrata sull' ‘essere-per-la-morte’ del ‘solipsistico’ *Selbst*, aveva reso impossibile riconoscere” (FORTI, 2006, p. 51).

“ser-com” e a dissolução do sentido embutido em seus vínculos intramundanos cotidianos. (DUARTE, 2000, p. 322)⁷⁴

Essa concepção de homem, aos moldes de Husserl e Heidegger, leva Milovic a dizer que, para haver um verdadeiro humanismo, necessitamos nos desligar do sujeito aos moldes de Husserl e Heidegger, ou seja, um eu que se afaste do essencialismo das filosofias desses dois pensadores. Somente com essa ruptura, poderíamos pensar uma forma moderna da identidade, na qual a diferença fomentasse um novo humanismo, diferença que somente se torna real e necessária na ação política.

De posse dos elementos conceituais que foram expostos, lançaremos luz sobre o outro polo de visada sobre o homem que a condenação de Sócrates tornou possível, ou seja, a visada política, que lida com o homem em sua relação plural.

1.3. A pluralidade humana da política

Embora todas as atividades da vida ativa estejam relacionadas, a seu modo, com a ação política, para Arendt, a pluralidade humana “é especificamente *a* condição – não apenas a *conditio sine qual non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política”. (ARENDR, 2010, p. 8-9) Assim, usar o substantivo “homem” no plural⁷⁵ passou a ser uma prerrogativa da política,

⁷⁴ “Arendt combats the modern ‘flight from the world to the self’ by asserting the individuation occurs in the context of plurality, through the performance of action in a ‘theatrical’ public space. Nothing could be further from the Heideggerian identification of individuation with being-toward-death. Thus, in politicizing Heidegger’s *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit* distinction, Arendt can be said to turn it inside out: the ‘proper’ and the ‘improper’, which Heidegger aligns with interiority and publicness, respectively, are transposed”. (VILLA, 1996, p. 140)

⁷⁵ Eric Voegelin, falando acerca do fato de o homem se constituir como um ser plural, cita Bollock da seguinte maneira: “Nenhum homem é uma ilha, inteira em si mesma; todo homem é um pedaço de continente, uma parte do feudo; se um torrão de Terra é velado para o mar, a Europa diminui, assim como se fosse um promontório, ou uma casa de teus amigos. A morte de qualquer homem diminui-me, porque estou envolvido com a humanidade. E, portanto, nunca mandes perguntar por quem os sinos doam. Eles doam por ti”. E, continuando, assevera que “Esta humanidade elementar – o que diz respeito a meu vizinho diz respeito também a mim – estava faltando. Num sentido mais largo, estava faltando em todo o mundo ocidental e, no que se tornou um sentido muito criminoso e específico, na Alemanha, especialmente nas Igrejas, que usaram sua posição teológica para renunciar à humanidade”. (VOEGELIN, 2007, p. 204)

em detrimento da compreensão filosófica que visa o homem na perspectiva de uma existência unívoca da relação deste com sua consciência, como vimos anteriormente. Contudo, em nosso entendimento, podemos lançar mão de uma compreensão filosófica da pluralidade humana na política. Para tanto, devemos dar um passo atrás, ou seja, devemos ver, a partir das reflexões arendtianas, como se dá a estruturação da condição humana da pluralidade, antes mesmo que esta adentre a cena pública e se realize plenamente, o que dista das concepções solipsistas de Husserl e Heidegger sobre essa temática.

Hannah Arendt, repetidamente, assevera que a pluralidade é a lei da Terra e, nesse sentido, não *o* homem, mas *os* homens é que vivem na Terra e habitam o mundo, afirmativa que é atestada pelas “[...] palavras do Gênesis, que nos diz que Deus não criou o homem, mas que ‘macho e fêmea Ele *os* criou [...]’”. (ARENDDT, 2008, p. 108) Essa assertiva vem de encontro à necessidade que nossa autora tem de enfatizar que a multiplicidade de perspectivas sobre um determinado acontecimento é que tece e fundamenta o tecido das relações humanas. Esse tecido pode ser metaforicamente refletido, usando-se da imagem de uma teia de aranha, na qual se qualquer um de seus fios for rompido, a estrutura da construção desse aracnídeo se desfaz. Esta metáfora nos faz volver nossos olhos para a afirmação de Arendt de que esta teia é resultado da ação humana que se renova constantemente. Nesse sentido, a teia das relações humanas é tecida pela ação conjunta de homens em torno de objetivos comuns, demonstrando que o fato de cada homem se aproximar de outrem e falar e agir com este fomenta a existência humana em seu sentido coletivo, criando e refazendo histórias.⁷⁶

Grande parte dos saberes humanos se ocupa com o homem em sua singularidade, com o propósito de controlar as ações e instintos e, assim, poder fazer ciência.⁷⁷ Diferentemente

⁷⁶ Nesse sentido, salienta Kampowski: “For Arendt web of human relationships is the result of action”. (KAMPOWSKI, 2008, p. 67)

⁷⁷ Para Arendt, “A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou *o* homem, os homens são um produto mundano, e produto da natureza humana. A filosofia e a teologia sempre se ocupam *do* homem, e todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos. Por isso, não encontraram nenhuma resposta filosoficamente válida para a pergunta: o que é política? Mais, ainda: para todo o pensamento científico existe apenas *o* homem – na biologia ou na psicologia, na

dessas visadas, para Arendt, a pluralidade não significa somente uma mera repetição da espécie humana, como se esta fosse um produto de uma fabricação em série das esteiras de uma fábrica, ou seja, de um produto que possui sua matriz e depois vai se repetindo. Mas, ao contrário, a pluralidade é o elemento ontológico a partir do qual se potencializam as ações humanas. Segundo Dal Lago, a compreensão arendtiana aponta para o fato de que “ação em isolamento é uma contradição em termos”. (DAL LAGO *apud* KAMPOWSKI, 2008, p. 64)

Essa pluralidade – que fomenta a possibilidade de haver ação humana, cujo resultado é a tessitura da teia de relações humanas –, não é originada pela multiplicidade de seres, mas pelo fato de que cada homem é diferente um do outro e que, por esse fato, aparece para o outro de maneira diferente e foca o mundo em perspectivas diversas. Essas diversas perspectivas, as quais são possíveis devido ao fato de que não *o* homem, mas *os* homens é que habitam o mundo, é que garante a certeza da realidade.

Para compreendermos a categoria de pluralidade, a qual é manifestada na ação conjunta de homens em um espaço no qual eles aparecem e agem,⁷⁸ é necessário nos atermos à noção de Hannah Arendt de subjetividade.⁷⁹ Na perspectiva arendtiana, só há significação da palavra subjetividade, se esta for pensada na relação com o outro, ou seja, a subjetividade é construída dentro do arcabouço da intersubjetividade. A intersubjetividade é mediada por um mundo comum e, conseqüentemente, pela pluralidade humana. Arendt aponta a falácia existente nos pensamentos de Husserl e Heidegger, quando esses pensadores alienam⁸⁰ a consciência do eu, ao enclausurarem-na nas operações mentais que atestam somente a existência de

filosofia e na teologia, da mesma forma como para a zoologia só existe *o* leão. Os leões seriam, no caso, uma questão que só interessariam aos leões”. (ARENDR, 1994, p. 21)

⁷⁸ “[...] a pluralidade é a condição do homem como ator; ele tem necessidade de um espaço no qual os outros lhe apareçam, e é disto que depende o seu sentido de realidade”. (SCHIO, 2006, p. 178)

⁷⁹ Segundo Kampowski, “There is, however, a different idea of intersubjectivity present in Arendt’s thought. It is an intersubjectivity that is *mediated* by the common word, i.e, the ‘intersubjectivity of the world’”, ou seja, “Arendt does not start with individual consciousness but with the world that people hold in common”. (KAMPOWSKI, 2008, p. 66-67)

⁸⁰ Nas palavras de Kampowski “For her (Arendt), this turn to consciousness, one of the defining marks of modernity, is among the main reason for what she calls the modern-day world alienation”. (KAMPOWSKI, 2008, p. 66)

um objeto para aqueles que o pensam ou o visam⁸¹, esquecendo-se de que a realidade é atestada pela pluralidade de pontos de vista⁸², os quais formam o senso comum, ou seja, o componente de mediação entre o eu e o outro. Não pretendemos aqui detalhar a concepção arendtiana desse conceito – senso comum –, que será retomado no momento oportuno, mas tão somente apontar para o fato de que a tentativa recorrente na Era Moderna de arruinar a condição humana de pertencimento a uma esfera mundana fez com que o homem perdesse o senso de viver em comum, junto a outros homens. Em outros termos, a esfera mundana, quando deixa de ser vista como ela é, ou seja, um espaço que agrega em seu âmago uma multiplicidade de seres, dotados da capacidade de verem o mesmo objeto sob prismas diversos, perde seu caráter de palco da manifestação de ações e palavras⁸³ e, concomitantemente, faz com que o homem perca os sentimentos públicos que o faz se sentir como membro de uma comunidade plural.

Para Arendt, o que chamamos de consciência, ou seja, o fato de estarmos cômnicos acerca de algo, jamais seria suficiente para assegurar o sentido de realidade, a menos que essa consciência seja manifestada aos demais, em forma de um discurso falado ou escrito, fazendo com que os demais, que me ouvem ou me leem, atestem a minha perspectiva⁸⁴ em relação ao

⁸¹ “If what is going on in my consciousness is the only thing I am certain about, I cannot be sure that I really relate to the one I think. I relate to, since, I am not conscious of his consciousness but only of my own. This is the main problem of Husserl’s idealist phenomenology and seems to remain even with Arendt’s mentor Heidegger”. (KAMPOWSKI, 2008, p. 66)

⁸² Segundo Arendt, “[...] nossa ‘fê perceptiva’ – como designou Merleau-Ponty –, nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido. Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo pelo qual aparecemos para nós mesmos”. (ARENDDT, 2002b, p. 37)

⁸³ Para Arendt, “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 [...], não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. (ARENDDT, 2010, p. 219-220)

⁸⁴ “Differing opinions or judgments about the world are always characteristic of ‘men in the plural’, as unanimity of opinions is characteristic of mass society and tyranny”. (FLYNN, 1992, p. 112)

mundo. Essa assertiva aponta para uma crítica arendtiana ao solipsismo que pretende atestar a realidade do mundo a partir da pura consciência do eu.⁸⁵ Nesse sentido, adverte Arendt:

Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é “realmente”, só poderá fazê-lo se **entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os**, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falam *sobre* ele e trocam suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados. (ARENDR, 2006, p. 60 (Grifos nossos)).

A partir da citação acima, devemos nos ater a algumas assertivas nela contidas e que, pelo seu conteúdo político-filosófico, merecem destaque. Nossa autora diz que o espaço entre os homens, o qual ela caracteriza como sendo o mundo, não poderia existir sem os homens no plural e ela conclui que um mundo sem homens ou uma natureza sem homens é uma contradição em termos. Contudo, Arendt também afirma que a ação é “a única atividade que se realiza entre os homens sem a intermediação de coisas” e, assim, o único meio para a ação é a pluralidade humana. (KAMPOWSKI, 2008, p. 64) Nesse sentido, devemos nos perguntar: de fato, o mundo é algo que se coloca entre os homens? A ação, que somente pode acontecer quando os homens estão reunidos a partir de sua pluralidade constitutiva, é a única atividade que acontece sem a intermediação de coisas, mas somente pela pluralidade?⁸⁶ Seria o mundo um objeto antipolítico?

No intuito de responder as questões acima levantadas, devemos pensar que o mundo, ao contrário dos artefatos que em seu conjunto o constituem, tal como prédios, monumentos, leis, constituições... deve ser compreendido como algo que se presentifica concomitantemente

⁸⁵ Nesse sentido, salienta Arendt: “O que usualmente chamamos ‘consciência’, o fato de que estou cômico de mim mesmo, e que, portanto, em algum sentido, posso aparecer para mim mesmo, jamais seria o bastante para assegurar a realidade (o *Cogito me cogitare ergo sum*, de Descartes, é um *non sequitur*, pela simples razão de que esta *res cogitans* nunca aparece, a menos que suas *cogitationes* sejam manifestadas em um discurso falado ou escrito que já é destinado e que pressupõe ouvintes e leitores como receptores”. (ARENDR, 2002b, p. 17)

à presentificação da pluralidade humana, isto é, a pluralidade humana fomenta o mundo e este é o elemento mantenedor da possibilidade de haver tal pluralidade: o mundo sem homens é uma contradição em termos. O que queremos afirmar é que o mundo surge pelo fato indelével de que há opiniões e perspectivas diversas acerca do que acontece no mundo e, se há opiniões e perspectivas no plural, é porque o agente de tais perspectivas também se fomenta no plural.⁸⁷ Assim, só pode haver homem em seu sentido plural onde existe mundo e, da mesma forma, só pode haver mundo quando a pluralidade humana não for simplesmente uma multiplicação de uma espécie.⁸⁸

Ao nos atermos à concepção arendtiana de pluralidade, seria uma atitude prudente nos perguntarmos se a categoria de natalidade em Hannah Arendt não se oporia ao ser-para-morte heideggeriano de uma maneira proposital e direcionada no que tange aos propósitos de nossa autora acerca de sua filosofia política.⁸⁹ Nesse sentido, se é, de fato, no arcabouço do pensamento político arendtiano que a condição fundamental da ação é a pluralidade humana, não seria essa “condição” uma resposta a Heidegger no que se refere ao isolamento do *Dasein* no seu ser-para-a-morte, ao se sobrepor a condição da pluralidade? O que queremos salientar,

⁸⁶ “[...] plurality is specifically *the* condition – not only the *condition sine qua non*, but the *condition per quam* – of all political life”. (FLYNN, 1992, p. 112)

⁸⁷ Segundo Arendt, “Só surge mundo porque há perspectivas, e só existe por causa de uma correspondente ordem de coisas. Por conseguinte, o aniquilamento (de um povo) iguala-se aqui não apenas a uma espécie de fim do mundo, senão que atinge também os aniquiladores. A rigor, a política não tem tanto a ver com os homens como tem a ver com o mundo surgido ente eles e que sobreviverá a eles; na medida em que se torna destruidora e causa fins de mundo, ela destrói e se aniquila a si mesma. De outra maneira: quanto mais povos houver no mundo que tenham entre si essa relação e outras, mais mundo se formará entre eles e maior e mais rico será o mundo... Em outras palavras, só pode haver homem na verdadeira acepção onde existe mundo, e só pode haver mundo no verdadeiro sentido onde a pluralidade do gênero humano seja mais do que a simples multiplicação de uma espécie”. (ARENDDT, 2006, p. 108-109)

⁸⁸ “Plurality is not an essential equality for Arendt, but an existential one: it comes from the fact the we exist in the world in the presence of others. It is a central condition of human existence, but it is also fragile; it can disappear under condition of tyranny, mass society, or any time the public realm is supported or destroyed”. (BICKFORD, 1995, p. 316)

⁸⁹ “Generally speaking, Arendt avoids Heidegger’s identification of authenticity with an affirmation of mortality. Yet, as noted above, she retains his emphasis upon the ‘groundless’ or ‘guilty’ character of authentic disclosedness. Where Heidegger presents our ‘guilt’ as an essentially *individual* phenomenon – as the lack of foundation confronted by thrown, mortal *Dasein* – Arendt once again ‘externalizes’ this *existential*, emphasizing the intersubjective dimensions of *Dasein*’s thrownness. Our finitude or nonsovereignty is phenomenologically most apparent in the ‘futility, boundlessness, and unpredictability’ of action in the public world. Our thrownness or contingency is highlighted when we initiate actions that change constellations in unforeseeable ways. Groundlessness, then, is concretely encountered in the realm of plurality, not the self. This is why Arendt

nesse ponto, é que para o *Dasein* heideggeriano a ação, nos termos arendtianos, torna-se impossível devido ao fato de o *Dasein* ser inteiramente isolado da pluralidade humana. O *Dasein*, na interpretação de Arendt, só ganha sua autenticidade no seu ser-para-a-morte,⁹⁰ ou seja, confrontado com sua morte, ele compreende sua própria finitude, mas, conseqüentemente, desfaz qualquer possibilidade de relação com todos os outros *Daseins*.⁹¹ É fato que, para Arendt, a mortalidade é uma das categorias fundamentais da condição humana. Contudo, a categoria básica da condição humana é a natalidade.⁹² É nesse sentido que Kampowski diz que para nossa autora “Natalidade e não a mortalidade é a mais decisiva condição humana”. (KAMPOWSKI, 2008, p. 63(Tradução nossa))

O que estamos afirmando é que a realidade de um mundo não é somente o estrito correlato de minhas experiências sensíveis, ou do meu confronto íntimo com a finitude da existência humana, mas, acima de tudo, a comunicação intersubjetiva das minhas experiências com uma pluralidade de sujeitos que percebem o mesmo objeto ao qual eu volto minha atenção. Assim, é necessário um mundo comum, lugar da práxis humana,⁹³ o qual seja

identifies natality (the ontological condition of the actor *qua* beginner) and not mortality as ‘the central category of political, as opposed to metaphysical, thought’”. (VILLA, 1996, p. 141)

⁹⁰ “Il en résulte encore qu’il n’est d’autre individuation que l’être-euvers-la-mort et que done, puisqu’on ne peut se décharger de sa morte sur quelqu’un d’autre, ce n’est pas face à autrui que l’individu décharge qui Il est mais seulement face à soi dans la solitude de son for interne, dans son absence foncière de relation”. (TAMINIAUX, 2006, p. 47)

⁹¹ Segundo Kampowski, “For *Dasein*, action in Arendtian terms would be impossible because it is entirely isolated from other people. Heidegger’s *Dasein* becomes authentic when it meditates and understands its own mortality, its *being-towards-death*. Confronted with its own death, however, *Dasein* cuts its relations to all other *Daseins*, retreating entirely back into own self”. (KAMPOWSKI, 2008, p. 62)

⁹² Para Kathlen Luana Oliveira, se é uma assertiva que “[...] a natalidade é central na compreensão política de Arendt (ARENDR, 1994, p. 50), a morte é talvez a experiência mais antipolítica que há (seja a morte encarada como o próprio falecer, quer na consciência interna da própria mortalidade). ‘A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, como uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica’ (ARENDR, 2010, p. 22) Morte significa que desaparecemos do mundo das aparências e deixamos a companhia de nossos companheiros humanos, que são as condições de toda a política. De qualquer forma, para Arendt, politicamente, os seres humanos não são seres para a morte”. (In: OLIVEIRA & SCHAPER (Orgs.). 2011, p. 149)

⁹³ “Il n’y a pas, à première vue, de pensée de la *praxis*, puisque la pluralité, loin d’être constitutive de l’individuation, lui est opposé et este raplatie par Heidegger sur ce qu’il appelle le ‘On’, le neutre, le nivele – et puisque, d’une manière générale, ‘la mise em commun des actes et des paroles’ relève, en définitive, de la déchéance ou retombée quotidienne, c’est-à-dire d’un mode d’être régi par la mentalité fabricatrice et utilitaire”. (TAMINIAUX, 2006, p. 52)

habitado pelo homem no plural, indissociável de uma pluralidade de perspectivas, para que haja uma verdadeira noção de realidade.⁹⁴

Podemos compreender o porquê das críticas arendtianas quanto ao afastamento do filósofo dos afazeres humanos ter suscitado preconceitos acerca das análises filosóficas da política, fazendo com que o olhar do filósofo para com a esfera pública passasse a ser de fora, com o desdém daqueles que, na sua perspectiva, vivem uma vida mais digna do homem, ou seja, a vida contemplativa, o *bios teoretikós*. Assim, a distinção entre autenticidade e inautenticidade em Heidegger percorre o fio condutor platônico. Essa distinção coincide com a distinção entre público e privado, apontando para o desprezo platônico pelos afazeres humanos.⁹⁵ Nessa perspectiva, para Jacques Taminiaux: “A insistência sobre a preponderância do ‘On’ acerca do caráter público da cotidianidade faz eco ao desdém que Platão fixa contra os *polloi* da *República*”. (TAMINIAUX, 2006, p. 65)

O desdém para com a coisa pública, que começa em Platão e faz adeptos ao longo da história do pensamento filosófico, possui forte influência nos desprezo pelos afazeres humanos, levando a uma situação na qual há um distanciamento do mundo. Esse distanciamento para com o mundo encontrará um contra-argumento no conceito fenomenológico de mundo, o qual exerceu profundas influências no pensamento de Hannah Arendt.

⁹⁴ “En montrant que la densité charnelle (*Leibhaftigkeit*) du monde perçu est le strict corrélat non seulement de mes expériences sensibles, de mes *Erlebnisse*, mais aussi de la communication intersubjective de leurs expériences par une pluralité de sujets percevants, en insistant en outre sur l’apport d’un héritage *dartefacts* à la constitution d’un *Lebenswelt*, il semble reconnaître, avant Arendt, la spécificité de ce que celle-ci appelle ‘monde commun’ comme indispensable milieu de la *praxis*”. (TAMINIAUX, 2006, p. 47)

⁹⁵ “Le rapport à la mort, le dialogue solitaire de soi avec soi, ce sont là des thèmes platoniciens bien avant d’être Heidegger. et ils sont introduits chez Platon comme chez Heidegger pour majorer l’excellence d’un mode de vie bien particulier, le mode de vie du philosophe, le *bios theôrêtikos* adonné tout entier à la tâche de dévoiler l’être

CAPÍTULO II

Mundo e Pluralidade Humana

“O que põe o mundo em movimento é a interação das diferenças, suas atrações e repulsões; a vida é pluralidade, morte é uniformidade”.

(Octavio Paz).

A transformação do sujeito político em um ser isolado do diálogo com os seus pares na esfera pública e, concomitantemente, consigo mesmo, ocasionou o surgimento do desinteresse em parar-para-pensar acerca do significado da vida vivida. Dessa forma, dado o objetivo o qual este estudo se propõe alcançar, ou seja, compreender o conceito de mundo em Hannah Arendt, faz-se necessário refletir sobre o espaço do político na Modernidade, pois, para nossa autora, o ponto central da política é cuidar do mundo e não dos homens. Assim, compreender o “que” e “como” os homens estão fazendo o que fazem – condenando à ruína tudo o que tocam, destruindo tudo o que possui algum tipo de durabilidade em um mundo comum, fazendo com que tudo se transforme em objeto de consumo – é de suma importância para o nosso propósito.

Ao percorrermos as trilhas de pensamento pavimentadas por Hannah Arendt acerca do distanciamento do homem face ao mundo comum e da consequente perda do interesse em cuidar do mundo e preservá-lo, faz com que nos deparemos com uma crucial característica do seu método de análise: para compreendermos os elementos constitutivos de um determinado

de l'étant en totalité, cette tache qu'après Platon et Aristote on designa du nom de métaphysique”. (TAMINIAUX, 2006, p. 59)

conceito em Arendt, necessitamos compreender, antes de mais nada, os riscos do esfacelamento dos elementos constitutivos desse mesmo conceito. Nessa perspectiva, para entendermos o significado da política, devemos mergulhar na tentativa totalitária de eliminar a possibilidade de se fazer política; para analisarmos o que é o espaço público, precisamos lançar luz no esfacelamento dos espaços públicos na Modernidade; para nuançarmos uma compreensão do que é liberdade, precisamos visar o que é a ausência de liberdade, e, para compreendermos o que é o mundo no interior da obra arendtiana, precisamos lançar luz sobre o esfacelamento e o descaso em se cuidar do mundo ocorrido na Era Moderna. É assim que, para compreendermos o quanto a fenomenologia, fundamentalmente, com Husserl e Heidegger, influenciou a construção arendtiana em torno do conceito de mundo, precisamos analisar o afastamento do homem em relação ao mundo circundante e como as perspectivas fenomenológicas nos dão uma alternativa para analisarmos um possível retorno do homem para o seu habitar artificial que é o mundo.

Se o pensamento se aparta da realidade, como um desdobramento do evento que marcou a cisão entre filosofia e política, o que há, de fato, é um distanciamento do mundo, pois, não tendo mais o pensamento pontos “reais” de apoio a partir dos quais possa se debruçar na busca por significados, o mundo passa a ser um objeto estranho ao pensamento ou um entrave a operações mentais que nos deem verdades absolutas.

Esse distanciamento é a marca constitutiva de uma época que não mais vê o mundo como uma obra oriunda das mãos humanas, tampouco como o lar do homem sobre a Terra. Como recuperar a compreensão de que homens sem mundo é uma contradição em termos? Como voltar-se para o mundo e compreendê-lo como solo sem o qual as vivências e descobertas humanas não seriam possíveis? Como redefinir a compreensão do homem sobre o mundo e, conseqüentemente, redefinir o ponto central da política que, segundo Hannah Arendt, não é cuidar do homem, mas cuidar do mundo?

Procuraremos construir esse segundo capítulo tendo como fio condutor os questionamentos acima formulados. Esses questionamentos constituirão em um ponto de sustentação que ajudará a corroborar nossa hipótese central, ou seja, de que o conceito de mundo em Hannah Arendt se configura como um passo em direção à superação do hiato que apartou o filósofo da cidade. Isso só será possível se compreendermos o quanto os elementos contidos no capítulo anterior se desdobram neste segundo capítulo, o qual procurará refletir sobre o afastamento do pensamento da realidade, tendo como consequência o distanciamento do homem do mundo. Sinalizaremos também para o fato de que esse afastamento pode ser subsumido tendo como ponto de ancoragem as concepções fenomenológicas de mundo e como essas influenciaram a construção do conceito de mundo por parte de Hannah Arendt.

2.1 Pensamento e realidade: um distanciamento do mundo

Hannah Arendt percebeu que o século XX fomentou o “colapso do mundo”, ou seja, produziu uma série de eventos que, em seu conjunto, fizeram com que o mundo perdesse sua capacidade de ser a “morada imortal de seres mortais”: um espaço que existe antes que qualquer homem venha a adentrar o palco da vida e que continuará a existir após sua morte. Consequentemente, a partir desse colapso, houve uma quebra da capacidade dos homens de se sentirem pertencentes a este mundo, criado por mãos humanas, bem como deste mesmo mundo ser compreendido como espaço que congrega, separa e distingue os homens. Tais transformações tiveram seu nascedouro nas mudanças que a Modernidade sofreu a partir da revolução científica e suas consequências: transformações tecnológicas e industriais. Nesse sentido, segundo Rodrigo Ribeiro Alves Neto:

A partir do fim do século XIX e durante todo o século XX, o mundo moderno sofreu profundas transformações nas condições gerais para a instauração e a preservação do mundo. A mundialização da economia, a crescente massificação do consumo, a exportação maciça de capitais, a internacionalização do trabalho pela circulação sem fronteiras de imigrantes provenientes de toda parte do mundo, o desgarramento e desterritorialização das massas supérfluas não integradas ao sistema capitalista de produção e consumo globalizados, assim como, a coletivização dos homens em sindicatos e movimentos populares. (ALVES NETO, 2007, p. 55)

As transformações sofridas pelo mundo moderno fazem com que questões acerca do “que” e “como” os homens estavam fazendo o que faziam na Modernidade fossem elaboradas por Arendt, com o intuito de conduzirem suas reflexões em torno da política. Estes “que” e “como” ocorridos na Modernidade, em nosso entendimento, não se estagnaram neste momento histórico, mas se propagaram na contemporaneidade. A ameaça de ruína que o homem causou ao mundo, sobretudo na Era Moderna, foi fomentada a partir de um ambiente de valorização da vida em sentido estritamente biológico, caracterizado pela exacerbação da condição humana do *trabalho* como um processo metabólico do homem com o seu corpo e com a natureza.

Com a vitória do *animal laborans* e sua incapacidade de cuidar do mundo,⁹⁶ uma vez que o sua primordial preocupação é com a manutenção da sua vida biológica, o homem viu-se diante da nulidade de agir em conformidade com qualquer tipo de atividade que tivesse como meta preservar o mundo ou pensar acerca de tal preservação. Essa ausência de preocupação em cuidar do mundo está na razão de que “preservação” se constitui em algo sem significado para o *animal laborans*, pelo fato de que sua atividade necessita da não preservação, ou seja, do consumo de tudo que entra em contato com sua atividade.

⁹⁶ Sobre isso, diz Adriano Correia na introdução à sua tradução do texto de Hannah Arendt *labor, work, action*, de 1964: “O *animal laborans*, pela sua atividade, não sabe como construir um mundo nem cuidar bem do mundo criado pelo *homo faber*. Os produtos do trabalho, do metabolismo do homem com a natureza, não demoram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte dele; do mesmo modo, a atividade do trabalho, atenta somente ao ritmo das necessidades biológicas, é indiferente ao mundo ou sem mundo, compreendido como artifício humano [...] A vitória do *animal laborans*, do trabalho, é o triunfo do consumo sobre o uso, do metabolismo sobre o mundo, da vida sobre a imortalidade [...] A vitória do *animal laborans* traduz o apequenamento da estatura e dos horizontes do homem moderno, para quem a felicidade se mostra como saciedade e não como grandeza”. (CORREIA, 2007, p. 337 e 338)

Diante dessa perspectiva, percebemos que na Modernidade o homem, mais do que nunca, voltou uma de suas faces para a saciedade de seus desejos, cuja única forma de amenizá-los é criar uma cultura do consumo desenfreado. Essa cultura, entre outros elementos, fomenta uma sociedade consumista, a qual pode ser definida, segundo Arendt, como um tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre os homens, a qual, apesar de manter algum tipo de contato mútuo, perdeu o interesse em assuntos de cunho comum. Sua única preocupação é trabalhar (*laborar*) e consumir, ficando longe das preocupações de ordem pública. A outra face revelada pela cultura moderna, e associada à primeira, é a crença inquestionável na razão instrumental, fomentadora de sistemas técnico-burocráticos que têm como finalidade permitir que as forças necessárias de um processo natural ou histórico sigam seu rumo sem nenhum tipo de impedimento.

A partir dessa conjectura, procuramos compreender, seguindo os passos de Hannah Arendt, como as três atividades da *vita activa* que determina a condição humana: *trabalho* (*labor*) – metabolismo do homem com a natureza, no intuito de garantir sua existência –, *fabricação* (*work*) – construção de uma mundanidade artificial e durável – e *ação* (*action*) – ação conjunta, realizada por palavras e ações, que ratifica a certeza de que a pluralidade é a lei da Terra –, puderam, na Era Moderna, inverter-se e, assim, elevar a atividade humana do *trabalho*, a qual é destinada a garantir a manutenção da vida biológica da espécie humana. Essa hierarquização do *trabalho* sobre as outras atividades da *vita activa* levou à vitória do *animal laborans* – o agente dessa forma de atividade humana – e concomitantemente ao triunfo do consumo sobre a durabilidade do mundo, das necessidades da vida sobre a ação em conjunto e da não intencional atividade cíclica sobre o intencional parar-para-pensar.

O giro de cento e oitenta graus que alterou a hierarquia da *vita activa* fez com que Arendt procurasse empreender uma análise que tivesse como pauta realizar um delineamento entre as esferas privadas e públicas, tendo como referencial analítico a Grécia Antiga. Para

nossa autora, à luz do antigo mundo helênico, a primeira esfera constitui-se como o *locus* no qual os homens têm suas relações íntimas, sentem dor, amor e todo o tipo e variedade de sentimentos restritos ao âmbito do indivíduo com seus pares familiares. É também nesse espaço que os homens procuram satisfazer suas necessidades e garantir sua sobrevivência. No que diz respeito à esfera da *vida activa* – a pública –, esta se configura como o *locus* no qual os homens lançam-se ao mundo com o escopo de fomentar histórias ao agirem em concerto com os demais.

A partir das indicações contidas na obra *A condição humana*, procuraremos acompanhar os passos dados por Arendt, na análise do caráter ativo da condição humana, ou seja, pensar a vida dos homens tendo como fio condutor o condicionamento relacionado a cada atividade. Deste ponto, desdobraremos nossas análises e procuraremos, nesse passo de nossa pesquisa, refletir acerca da vitória do *animal laborans*, bem como analisar o porquê de sua preocupação com a manutenção de sua vida tê-lo expelido da esfera pública para dentro de seu próprio eu.

Segundo Hannah Arendt, são três os eventos primordiais que fundamentam o mundo moderno: a descoberta da América e a concomitante expansão marítima, a expropriação de terras eclesiásticas e a invenção do telescópio. A partir de tais eventos, desdobraram-se consequências na vida dos homens, tais como a alienação do homem em relação ao mundo e a concomitante mudança de perspectiva em relação à realidade.

No prólogo de sua obra intitulada *A condição humana*, Arendt chama a atenção para um evento que se caracterizou como o primeiro de uma série que assinalou o nascimento da Era Moderna.⁹⁷ Segundo nossa autora, quando o homem, no ano de 1957, lançou ao espaço o

⁹⁷ ARENDT, 2010, p. 309ss. Em Arendt há uma distinção entre o começo da Era Moderna e o começo do mundo moderno. Sobre isso, diz Weyembergh: “Si l’âge moderne commence avec trois événements – *event* au sens arendtien de fait historique imprévu et commençant une nouvelle période ou une nouvelle série de phénomènes – la découverte de l’Amérique et l’exploration du monde, l’expropriation des possessions monastiques et l’accumulation de la richesse sociale, et enfin l’invention du télescope, le monde moderne commencerait, pour les sciences naturelles, au début de ce siècle et, pour la politique, à l’extrême fin de la seconde guerre mondiale”. (WEYEMBERGH, 1992, p. 157-158)

primeiro satélite artificial, uma obra feita por mãos humanas, este pode ser considerado como o primeiro passo que a humanidade deu rumo à efetivação da marca indistinta da Era Moderna: expulsar o homem do mundo e, assim, arruinar, em suas bases, a condição humana, ou seja, transformar o homem em um ser do universo, fazendo com que ele se alienasse da vida na Terra.⁹⁸ Outro importante evento que contribui para o esfacelamento da condição humana e a conseqüente alienação do mundo é a expropriação de terras, que levou à perda de um referencial no mundo.

O que Arendt procura enfatizar em suas análises é que a condição humana se fundamenta em três pressupostos básicos – vida biológica, pertencer ao mundo e pluralidade – sem os quais a vida do homem perderia toda a significação e não poderia mais ser chamada de “vida humana”. Ou seja, segundo nossa autora, para que se possa compreender a condição humana, é preciso distinguir as três atividades que compõem a vida ativa: o *trabalho*, a *fabricação* e a *ação*. A circunscrição da condição humana pelas atividades anteriormente mencionadas, que limitam e restringem a existência do homem na Terra em linhas bem definidas, é constantemente atacada na Era Moderna, pois, nesse período da história da humanidade, há uma tentativa de dar ao homem um outro condicionamento, o qual permitisse ao mesmo fugir das amarras que o prendem à sua condição, dando a ele a possibilidade de viver em outros mundos, os quais o libertariam do seu condicionamento, pois essa condição humana só se efetiva ao se ter como referencial a vida na Terra. Em outra parte do universo, esse condicionamento não teria a mesma relação com a vida humana. É nessa perspectiva que André Duarte salienta que:

⁹⁸ “Para a autora, a descoberta do ponto arquimediano, com o qual o homem pôde projetar-se para fora da Terra e conquistar o impressionante avanço no conhecimento científico e tecnológico da Terra e do próprio sistema solar, trouxe consigo, como sua condição necessária, os fenômenos da moderna alienação do homem em relação à Terra e em relação ao mundo. Para Arendt, portanto, o ganho teórico conquistado pelo avanço técnico e científico foi pago com o alto preço da perda da uma relação de confiança e interesse do homem moderno pelo planeta e pelo próprio mundo circundante em que vive, dando ensejo às crises ecológica e política que caracterizam nosso presente”. (DUARTE, 2010, p. 54)

O desejo de abandonar a terra é, simultaneamente, o desejo de alterar radicalmente a condição humana, dado que apenas sob condições terrenas podemos viver sem que a própria vida não se encontre completamente intermediada por artefatos tecnológicos. O desejo de abandonar a Terra é a etapa final de um longo processo de crescente alienação do homem em relação ao mundo e à natureza, manifesto, também, na crescente artificialização tecnocientífica da natureza e de todas as formas de vida, iniciando com a revolução científica do século XVII. (DUARTE, 2010, p. 48-49)

Não é a tarefa desta pesquisa, neste momento, analisar o percurso que Hannah Arendt realizou no interior de sua obra *A condição humana* e, nesse sentido, lançar luz, passo a passo, sobre os eventos que marcaram o nascimento da Era Moderna. O que nos interessa, de fato, é compreender como a perda de referência, que orienta o homem a viver entre seus pares, passa pelo fato de este ter perdido seu laço primordial com o mundo.

Nessa perspectiva, o deslocamento do homem de seus laços, ou seja, da privação de sua referência, teve um efeito direto para o fomento do homem da Era Moderna. É nessa perspectiva que Arendt, no capítulo VI de *A condição humana*, refere-se à perda de propriedade, marcada fundamentalmente pela expropriação de terras eclesiais, como um evento que ajudou no aceleramento do fenômeno de desenraizamento do homem face à sua vida terrena, pois a propriedade constitui-se no ponto de ancoragem do homem no mundo, uma vez que ela é o referencial de que o homem é um ser *do* e *no* mundo, diferentemente de tribos nômades que não possuem um ponto de referência no mundo, a partir do qual eles possam apontar e dizer: “eis o fundamento da minha história, o seio de onde eu nasci”.

Devemos ressaltar que, quando nos referimos ao termo “propriedade”⁹⁹, nossa intenção é tão somente, seguindo os passos analíticos realizados por Hannah Arendt, compreender um espaço que, ao pertencer a alguém, faz com que este possuidor passe a ter o mundo como

⁹⁹ O sentido que em nossa pesquisa estamos dando ao termo “propriedade” está em estreita relação com as ideias de Hannah Arendt sobre o mesmo, quando ela realiza uma explicação dos conceitos de propriedade e riqueza inerentes à esfera da família e da casa. Arendt afirma que só com a garantia da propriedade e da riqueza necessária à subsistência biológica, o homem poderia escapar à escravidão e à pobreza, tornando-se, assim, capaz de ultrapassar as necessidades da vida natural e aspirar à cidadania na *polis*. Arendt destaca que a mentalidade cristã e o socialismo contribuíram para a desagregação da propriedade e da riqueza, elementos

um referencial de sua existência, pois dessa forma, o mundo, ou melhor, parte desse mundo, pertence-lhe e, assim, essa “parte” (propriedade) do “todo” (mundo) precisa se tornar uma “coisa pensamento”, no intuito de ser significada, ganhando contorno de algo que pertence à vida humana para, conseqüentemente, ser preservada.

Com a aceleração da industrialização e o advento do fenômeno de acúmulo de riquezas, houve a necessidade de tirar toda a importância que outrora a propriedade possuía, ou seja, de ser compreendida como um marco referencial da existência humana em sociedade, com o propósito de fazer com que o “ter e consumir” passassem a ser os novos laços que unem os homens na vida em comum. A partir desse evento, o homem viu-se aliado, juntamente de sua propriedade, de uma parte do mundo que lhe pertencia e possibilitava ter parte nos assuntos públicos.

O que essa análise arendtiana procura demonstrar, à luz da concepção antiga da distinção da esfera privada e pública, é que sem um pedaço de mundo não há como haver ações políticas. É nesse espaço que o homem pode refugiar-se para, distante da luz da publicidade, realizar a atividade do *trabalho* que lhe proporciona manter seu ciclo biológico intacto e, assim, garantir a sua sobrevivência e a de sua espécie, no intuito de, estando liberado dessas necessidades vitais, poder ingressar na esfera pública. Sem a esfera privada que constitui o espaço onde o esforço destinado à preservação da vida humana possa ser desempenhado, tal como o era no mundo grego, a liberação da mesma e de sua conseqüente relação com a esfera pública perde todo caráter de plausibilidade e urgência. Na Antiguidade grega, somente tinham acesso à esfera pública aqueles que eram detentores de bens – terras e escravos¹⁰⁰ – que

clássicos da esfera privada. O cristianismo encara a propriedade e a riqueza de forma não-individualista, mas como bens partilháveis em comunidade. (ANTUNES, 2013, p. 07)

¹⁰⁰ É nesse sentido que, na Antiguidade, a escravidão era vista como algo “natural” das exigências do mundo público, e o escravo visto como uma espécie de propriedade privada. Sobre isso, diz Arendt: “Trabalhar significa ser escravizado pela necessidade, e essa escravidão era inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade [...] A instituição da escravidão na Antiguidade, embora não em épocas posteriores, não foi um artifício para obter mão-de-obra barata nem um instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem”. (ARENDR, 2010, p. 103-104)

possibilitassem ao homem vencer a luta contra a necessidade da manutenção do ciclo biológico e, assim, lhes proporcionassem abstrair-se (*skhole*) de qualquer atividade que não fosse política. É nesse sentido que o escravo não tinha condições de se aventurar na esfera pública, pois ele não possuía uma parte do mundo.¹⁰¹

Segundo Arendt, a perda de propriedade significou o primeiro passo rumo à socialização da vida humana, que possui como uma de suas características o incessante acúmulo de riquezas. Ora, nada é tão contrário ao acúmulo de riqueza do que possuir uma parte do mundo que não seja, necessariamente, intercambiável e possível de ser consumido, pois esta possui como traço predominante a permanência e estabilidade que fixa o homem em seu domínio.¹⁰² O papel que a propriedade desempenha ao fixar o homem em seu habitat artificial é o de proporcionar ao indivíduo a possibilidade de ter um contato direto com o mundo, no intuito de preservá-lo, uma vez que, sem essa atitude de resguardar o mundo como lar do homem, não há a mínima condição de se ter propriedade e, portanto, um lar para o repouso das fadigas e a manutenção da vida.

O que procuramos enfatizar, a partir das reflexões de Arendt, é que o processo de acúmulo de riqueza, que distingue a Era Moderna de todas as eras anteriores, que estimula e é estimulado pela manutenção da vida biológica, não seria possível sem que, previamente, houvesse a tentativa de eliminação do que estamos chamando de propriedade, com o propósito de

¹⁰¹ Sobre isso diz Adriano Correia: “Ela [Arendt] indica, com efeito, que o surgimento da *polis* representou algum sacrifício da esfera privada da família e do lar; não obstante, assinala ainda que, se a *polis* não violou as vidas privadas de seus cidadãos, não foi por respeito à propriedade privada, como agora a concebemos, mas pela compreensão de que ter um lugar no mundo, ao qual representar e do qual retirar o necessário à liberação das necessidades, era indispensável à participação do cidadão nos assuntos públicos”. (CORREIA, 2007, p. 44)

¹⁰² Para André Duarte, “Nas modernas sociedades de trabalho e consumo, as barreiras que protegem o mundo em relação aos grandes ciclos da natureza vão sendo constantemente derrubadas em nome do ideal da abundância, o qual traz consigo, como consequência, uma forte instabilidade institucional e uma perda do sentido de realidade: ‘a realidade e confiabilidade do mundo humano repousam basicamente no fato de que estamos rodeados de coisas mais permanentes do que a atividade pela qual foram produzidas, e potencialmente ainda mais permanentes que a vida de seus autores. A vida humana, na medida em que é criadora do mundo, está empenhada em um constante processo de reificação; e o grau de mundanidade das coisas produzidas, cuja soma total constitui o artifício humano, depende de sua maior ou menor permanência neste mundo’. Por tudo isto, Arendt pensa que um dos principais aspectos da política diz respeito à preservação da estabilidade do mundo, e não ao cuidado dos interesses privados e ao suprimento das necessidades vitais daqueles que o constroem e habitam”. (DUARTE, 2000, p. 50)

fazer com que tudo o que existe passasse a ser parte do processo de acúmulo de riqueza. Assim, o processo de acúmulo de riqueza somente pode continuar se o mesmo não se estagnar, que é o risco inerente que a estabilidade do mundo traz em seu cerne.

[...] o processo [acúmulo de riqueza] só pode continuar se não se permite que a durabilidade e a estabilidade mundanas não interfiram, e na medida em que todas as coisas mundanas, todos os produtos finais do processo de produção o realimentem a uma velocidade cada vez maior. Em outras palavras, o processo de acúmulo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria humanidade do homem forem sacrificados. (ARENDDT, 2010, p. 318-319)

Para que o processo de acúmulo de riqueza possa desenvolver-se livremente é preciso fazer com que o homem não seja somente dono de uma parte do mundo, mas de todo o mundo, ideal que somente poderá ser concretizado se o homem compreender o mundo como um vasto campo de objetos de consumo, no qual os homens passam a ser donos coletivos de um mundo em que todas as suas partes pertencem à coletividade.¹⁰³

A propriedade, assim entendida, é condição fundamental à vida pública, e o seu contrário, a expropriação de Terras, é o primeiro passo rumo à alienação humana em relação ao seu habitat e o concomitante afastamento do homem de pensar sobre o mundo e cuidar do mesmo. Sem esse pedaço de Terra, o que há é uma forte alienação do mundo, pois sem um espaço comum o qual o homem possa chamar de seu, o homem é expelido para fora daquilo que outrora ele chamou de sua morada, fazendo com que haja o cultivo de sentimentos anti-públicos, levando o homem a perder o interesse em cuidar e preservar o mundo.

¹⁰³ Nesse sentido, diz Arendt: “Mas, o que quer que o futuro nos reserve, o processo de alienação do mundo, desencadeado pela expropriação e caracterizado por um crescimento cada vez maior da riqueza, pode assumir proporções ainda mais radicais somente se lhe for permitido seguir a lei que lhe é inerente. Pois os homens não podem se tornar cidadãos do mundo do modo como são cidadãos de seus países, e homens sociais não podem ser donos coletivos do modo como os homens que têm um lar e uma família são donos de sua propriedade privada. A ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio simultâneo dos domínios público e privado. Mas o eclipse de um mundo público comum, tão crucial para a formação do homem de massa desamparado e tão perigoso na formação da mentalidade sem-mundo dos modernos movimentos ideológicos de massas, começou com a perda, muito mais tangível, da posse privada de uma parte do mundo”. (ARENDDT, 2010, p. 320)

Apartados do mundo, o que há para se pensar? O mundo e a importância em se preservá-lo? Esse tipo de reflexão fica comprometido, da mesma forma com que a significação de um objeto, se o observador se afastar em demasia do que despertou o seu interesse. Esse mesmo risco recai sobre a significação do mundo e a concomitante preocupação em se preservar e cuidar do espaço construído por mãos humanas. Assim, o risco inerente dos eventos da Era Moderna, que afastaram o homem do mundo, é fazer com que o pensamento se divorcie da realidade,¹⁰⁴ e não mais seja capaz de significar o mundo circundante, pois a matéria-prima do pensar é a realidade vivida diariamente em ações e palavras de homens em torno de um espaço comum.

2.2 O conceito fenomenológico de mundo

O conceito fenomenológico de mundo é fomentado, tendo como pano de fundo os eventos que caracterizaram o distanciamento do pensamento em relação à realidade e o consequente afastamento do homem em relação ao mundo. Nesse sentido, os elementos que possibilitaram a cunhagem do conceito de mundo pela fenomenologia aparecem como uma “resposta filosófica” às querelas modernas que fizeram do homem um ser estranho e alheio à realidade e ao mundo circundante.

¹⁰⁴ Segundo Helton Adverse, “A ruptura não deve ser pensada de forma total absoluta, mas relativizada. Se fosse total não poderíamos falar em pensamento, resistência, em transmissão, etc. Esta ideia de ruptura pode ser interpretada dentro de um viés determinista e esse parece não ser o tom dado por Arendt. Poderíamos pensar melhor em **descentramento** que implica mais em uma mudança de eixo. Ora, **a ruptura moderna da tradição** é uma tentativa de explicação do deslocamento dos conceitos da metafísica tradicional pelos da história. Devemos pensar o fenômeno de ruptura com a realidade e com a tradição como algo **mais fluido**. Se existisse alguma situação extrema de ruptura completa com a realidade não haveria qualquer pensamento ou resistência possível, seria o fim do mundo, já que para Arendt mundo é o espaço da coexistência das pluralidades. Primo Levi e Bruno Bettelheim, dois autores que fizeram de suas narrativas de testemunha uma militância da resistência à opressão totalitária, mostram como mesmo nessas situações-limite pulsa dentro dos homens desumanizados um coração humano que busca nas formas mais inesperadas construir um elo com a realidade. Esta ‘pulsação de natalidade’ é constante, ela nunca desaparece por completo. Pensamento como o último refúgio da resistência (Defesa de Dissertação de mestrado de Fábio Abreu dos Passos, intitulada *A implicação política da faculdade de pensamen-*

Contudo, antes que nossas análises se detenham no conceito fenomenológico de mundo que, em nossos termos, ficará circunscrita às análises empreendidas por Heidegger e Husserl, necessitamos esclarecer a distinção entre *Terra* e *mundo* no interior da obra desses pensadores. Com essa abordagem, teremos elementos para compreendermos que o mundo, em Arendt, não se constitui como algo natural, mas como um artifício criado pelos homens.

Assim, para Rodrigo Ribeiro, em Heidegger a questão da *Terra* aparece em suas reflexões acerca da origem da obra de arte. Nesse sentido,

Na obra, a *Terra* não é explorada e retirada do seu velamento, ao contrário, o poder de arte de uma obra é permitir a Terra ser Terra. A estátua não desgasta e utiliza o mármore, mas o glorifica; a música glorifica o som, a pintura glorifica a cor, o poema glorifica a palavra. Pela obra, o mundo se planta no solo da Terra enquanto Terra. Essa tensão recíproca e inesgotável entre mundo e Terra é o que se põe em obra na obra de arte. A obra é, como diz René Char, essa “exaltante aliança dos contrários”. (NETO, 2012, p.08-09)

Segundo Rodrigo Ribeiro, “o termo ‘mundo’ não designa um estado de coisas no interior do qual nos descobrimos inseridos como um ser simplesmente dado, mas o horizonte transcendental a partir do qual o ser conquista o seu desvelamento ou o seu ‘aí’” (NETO, 2012, p. 05). Ainda, em uma importante e elucidativa nota de rodapé do mesmo texto, Rodrigo Ribeiro nos adverte da difícil tarefa que é compreender o conceito de mundo em Heidegger, tendo em vista que o mesmo sofreu profundas modificações ao longo das reflexões heideggerianas. Assim,

Na obra de Martin Heidegger encontramos uma reflexão que analisa com profundidade o quanto nossa tradição filosófica empreendeu, de diferentes modos, uma rebelião contra os laços que vinculam existencialmente o homem ao mundo como horizonte de constituição da sua finitude. A investigação do conceito de mundo na obra de Heidegger deve levar em consideração as diferentes abordagens desse problema nos distintos textos do pensador. Em um primeiro momento, Heidegger elabora o conceito de

to na filosofia de Hannah Arendt, ocorrida no dia 28 de março de 2008, na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais).

“mundanidade” em “Ser e Tempo” (1927) a partir da semântica fática do ser-aí (Dasein) na vida ocupada. Em seguida, nos textos “Da Essência do Fundamento” e “Introdução à Filosofia” (ambos de 1928), Heidegger não somente apresenta uma detalhada história do conceito tradicional de mundo, ressaltando a relevância de Kant para sua possível redefinição, mas também define o mundo como aquilo em direção ao qual o Dasein *transcende*. Além da análise da transcendência como “ser-no-mundo”, existe ainda a tentativa de elucidação do homem como “formador de mundo” em contraposição à animalidade como “pobre de mundo”, realizada em “Os Conceitos Fundamentais da Metafísica – Mundo, Finitude, Solidão” (1929-30). Nessa preleção, Heidegger enfatiza as tonalidades afetivas não somente como estruturas ontológicas de acesso ao mundo, mas como uma experiência enraizada na própria historicidade do projeto de mundo, visto que se trata de refletir sobre o tédio como a afinação fundamental do nosso ser-aí atual. Já nas análises presentes nos textos “A origem da obra de arte”, “A coisa” e “Do acontecimento-apropriativo (Ereignis): contribuições à filosofia”, a concepção heideggeriana do fenômeno do mundo recebe novas formulações a partir de uma significação mais histórico-ontológica, com a introdução dos conceitos de “Terra”, “céu”, “deuses”, “imortais” e “mortais”. (NETO, 2012, p. 05)

Diante do exposto acima, embora Heidegger elabore diferentes abordagens acerca do conceito de mundo, estas estão circunscritas pela ideia de que o mundo se caracteriza como horizonte de constituição da finitude humana, bem como da sua possibilidade de transcendência. O que desejamos evidenciar é que o mundo, na concepção heideggeriana, constitui-se como um “contexto”, ou seja, o *locus* onde o *Dasein* realmente vive, encontra-se, está lançado.

Para Heidegger, mundo é "contexto", ou seja, a situação em que Dasein "realmente" (facticamente) vive, se encontra. Os entes intramundanos são encontrados pelo ser-no-mundo no mundo entendido dessa forma, sempre a partir de certa conjuntura dada - é o mundo circundante do Dasein, mundo mais "próximo", como a oficina elétrica em que uma supervisora trabalha, o acampamento onde um estudante pesca, o quarto de hospital em que uma gestante dá à luz. Dasein existe, e apenas Dasein é mundano. Os entes intramundanos são "sem mundo" [**Weltlos**]. (PEREIRA, 2008, p. 33)

Essa concepção de mundo elaborada por Heidegger, principalmente em sua obra *Ser e Tempo*, procura estar em oposição à clássica compreensão de mundo elaborada pela metafísica que, segundo esse autor, pensa o mundo fundamentalmente a partir das *res extensas*, ou seja,

o mundo é compreendido pela metafísica a partir das coisas que estão e acontecem nele.¹⁰⁵

Segundo Gomes Newton Pereira,

Heidegger procura liberar a estrutura do fenômeno **mundo** a partir da analítica do *Dasein*. Esse método coloca-o em confronto com a tradição metafísica. Segundo Heidegger, a tradição metafísica quase sempre lida com o mundo a partir dos entes que ocorrem nele: as coisas. Estas são vistas como "naturais", sobre algumas delas, surgem as coisas dotadas de "valor", "humanizadas". A metafísica da substância, como a aristotélica, tem sido o fundamento da ontologia legada pela tradição - as coisas naturais teriam a "substancialidade" – o mundo seria um conceito derivado da natureza. Também a metafísica que parte do sujeito para recuperar o mundo teria seu fundamento na substancialidade – a **res cogitans** cartesiana teria vindo daí. (PEREIRA, 2008, p. 32)

A analítica heideggeriana do mundo tem como fio condutor a análise do *Dasein* e como este se relaciona com o mundo, o que aponta para termos que possuem imbricação mútua. Esta imbricação se efetiva na medida em que Heidegger enfatiza que não se pode pensar o mundo sem *Dasein* nem mesmo o *Dasein* sem mundo: estes são termos que, embora não sejam correlatos, interpenetram-se em uma relação mais do que necessária.

Ao se querer identificar o mundo em geral com o ente intramundano, dever-se-ia então dizer: “mundo” é também *Dasein*. Existir "com" outros *Dasein* é uma determinação, um modo de ser essencial do *Dasein*, que deve ser entendido como um existencial e não como uma categoria. O "com" não é mera preposição que apenas junta dois entes que, por acaso, surgem "juntos": "Na base desse ser-no-mundo **determinado pelo com**, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo do *Dasein* é **mundo compartilhado**. O ser-em é **ser-com** os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é **co-Dasein**" [grifos do autor]. (PEREIRA, 2008, p. 52)

¹⁰⁵ Segunda Laura de Borba Moosburger, “O “mundo” de *Ser e Tempo* era a condição de possibilidade total, não apenas da existência, como também da tarefa de uma ontologia fundamental da existência, porquanto existência era essencialmente ser-no-mundo. Já o conceito de Terra possuía um rasgo para a poesia, uma “entoação mítica e gnóstica” que parecia contrariar a autocompreensão do ser-aí enquanto ser-no-mundo. (MOOSBURGER, 2007, p. 91) Continuando em suas reflexões, a autora nos apresenta “num segundo momento, procuramos um encaminhamento a esse problema em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, em que Heidegger formula expressamente a noção do mundo como “acessibilidade do ente no todo” e põe o “desencobrimento”, em parte, em novos termos. Ao mencionar o *fato* de o ente ser aberto no mundo, o autor observa que isso só é verdadeiro se o ente enquanto tal *puder* tornar-se manifesto. Isso, por sua vez, significa implicitamente que o ente originariamente não está manifesto, mas fechado e encoberto. Heidegger fala então de uma possibilidade inscrita na própria abertura que comporta mais do que o ser-aberto próprio do mundo: comporta um originário ser-fechado que caracteriza a facticidade da própria abertura, a própria possibilidade do possível. Aí estaria um limite do mundo. (MOOSBURGER, 2007, p. 93)

O que se coloca como evidente é o fato de que a reflexão heideggeriana acerca do mundo parte, fundamentalmente, de sua reflexão sobre o sentido do ser, proposta nuclear de sua obra *Ser e Tempo*. Essa proposta que, em outros termos, configura-se como uma tentativa de elaborar uma ontologia que seja capaz de abarcar uma determinação plena e completa sobre o sentido do Ser, tem, como peça fundamental, o *Dasein*: o ente privilegiado, capaz de responder a pergunta sobre o sentido do Ser, pois ele não é um simples ente; ele é o ente que possui, de fato, existência. Os outros entes estão simplesmente aí. O *Dasein* é o único ente que pergunta sobre o seu ser-aí.

Para o nosso propósito é fundamental esclarecer o fato de que para nos aproximarmos de nosso objeto de investigação que nesse passo se configura como sendo uma análise do conceito fenomenológico de mundo no interior da obra de Heidegger, precisamos ter em mente que, para esse autor, a análise do mundo possui sua epifania na análise do *Dasein*. É nesse sentido que devemos enfatizar que a estrutura fundamental do *Dasein* é ser-no-mundo, o que equivale a dizer que o *Dasein* é lançado em um mundo previamente dado, a partir do qual ele se realiza enquanto *Dasein*. É nesse sentido que, enfatizando o que apontamos acima, não é possível separar homem do mundo, assim como não é possível separar mundo do homem.

Para Duarte e Naves, em *Ser e Tempo*, Heidegger define o mundo como “certo âmbito constituído pelo *Dasein*, no sentido que o *Dasein* confere ao mundo o caráter de mundo, a sua mundaneidade”. (DUARTE e NAVES, 2010, p. 67) Nessa perspectiva, fica claro que mundo, no sentido fenomenológico dado por Heidegger¹⁰⁶, é o espaço do artifício humano, o lugar que, sem o homem, não é mundo e, por sua vez, o homem sem mundo não é homem, pois a artificialidade do mundo é conferida pelo homem que, por sua vez, tem no mundo o seu lugar de vivências, de possibilidades, de transcendências. Nesse sentido, segundo Ferreira e Ribeiro, “[...] o mundo não seria nada além das possibilidades de ser dos entes que vêm ao

encontro junto à presença cotidiana e, portanto, as possibilidades de ser da própria presença cotidiana”. (FERREIRA E RIBEIRO, 2007, p. 05)

Devemos também salientar que o ser-com-o-mundo heideggeriano não seria completamente compreendido, se não acrescentássemos a esse ser seu caráter social, ou seja, o fato de que o *Dasein*, além de estar *no* e *com* o mundo, também está com os outros, o que demonstra que o *Dasein* se constitui, além de sua relação com o mundo, na relação com os outros e com as coisas.¹⁰⁷ A relação com os outros, na concepção heideggeriana, configura-se como uma necessidade do *Dasein* de sua constituição, mas que o leva a uma inevitável queda.

As análises em torno do fato de que o *Dasein*, além de estar *no* e *com* o mundo, também está com os outros, parecem entrar em um confronto com o que dissemos no primeiro capítulo, quando apontamos para a existência de um tipo de solipsismo na obra de Heidegger, fundamentado no ser-aí e no seu absoluto egoísmo, que o leva para a radical separação de todos os outros seres viventes, seus “pseudo” pares. Contudo, devemos lembrar ao nosso leitor que esse aparente paradoxo se constrói como uma das propostas de nossa pesquisa, que é realizar uma aproximação distanciada e um distanciamento aproximativo entre os pensamentos de Arendt, Heidegger e Husserl. Em outras palavras, desejamos explicitar como Arendt, ao se debruçar sobre uma mesma temática contida nos pensamentos heideggerianos e husserlianos, pode interpretá-la de diferentes modos, conforme seus interesses especulativos, apro-

¹⁰⁶ “Descrever fenomenologicamente o ‘mundo’ significa: mostrar e fixar numa categoria conceitual o ser dos entes que simplesmente se dão dentro do mundo”. (HEIDEGGER, 2009, p. 110) Esta assertiva heideggeriana permitirá a Arendt compreender que o mundo deve ser encarado pela ótica da pluralidade humana.

¹⁰⁷ A significação heideggeriana de mundo, na qual ele salienta que este se configura como a abertura e projeto do *Dasein*, encontra-se, fundamentalmente, em sua obra *Ser e Tempo*. Nesta obra Heidegger afirma que: “A presença [...] está e é ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo”. Assim, “O ser-no-mundo e com isso também o mundo devem tornar-se tema da analítica no horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser *mais próximo* da presença. Para se ver o mundo é, pois, necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal”. (HEIDEGGER, 2009, p. 158 e 113)

priando-se ou realizando uma crítica, o que aponta para uma característica própria do pensamento da autora.¹⁰⁸

É nesse sentido que o desdobramento da reflexão que explicita a relação necessária do *Dasein* com os outros aponta para o fato de que esta mesma necessidade pode, contudo, significar uma perda de si mesmo. Nessa perspectiva, devemos ressaltar de que maneira essa temática se desenvolve no interior na obra arendtiana.

Assim, o fundamento de nossa pesquisa construiu-se a partir de uma sentença de Hannah Arendt, contida em sua obra *A dignidade da política*, na qual a autora diz que:

É da própria natureza da filosofia lidar com o homem no singular, ao passo que a política não poderia sequer ser concebida se os homens não existissem no plural. Para dizer de outro modo: as experiências do filósofo como filósofo são experiências com a solidão que, para o homem como ser político, ainda que essenciais, não deixam de ser marginais. Pode ser que [...] o conceito heideggeriano de “mundo” seja um passo para sair desta dificuldade. (ARENDDT, 2002, p. 87)

Essa citação aponta para o fato de que as significações filosóficas das estruturas cotidianas, que demonstram que o homem, antes de tudo, deve ser compreendido como ser que existe junto com outros homens, necessitam articular-se às implicações políticas, o que, para nossa autora, não foi realizado por Heidegger, que vê no encontro dos entes em um mundo comum a possibilidade da “queda” do *Dasein* pela oposição entre a ipseidade autêntica e inautêntica do “On”, fato que já foi analisado por nós.

Se Arendt aponta o conceito heideggeriano de mundo como um passo para sair da dificuldade em compreender sempre o homem a partir da perspectiva plural, dificuldade que foi colocada pela cisão entre filosofia e política, é este conceito que nos interessa agora. Portanto, voltemos as nossas atenções para o alcance do conceito heideggeriano de mundo para que, de

¹⁰⁸ Nessa mesma esteira argumentativa, salienta André Duarte: “Se tomarmos a obra arendtiana como foco de referência, o caráter complexo dessa relação teórica poderia ser caracterizado segundo a chave hermenêutica da *proximidade na distância*. [...] observo que a incompreensão do significado da experiência reflexiva da proximidade na distância tem levado os intérpretes do pensamento arendtiano à simplificação dos problemas teóricos envolvidos na relação teórica dessa pensadora com as teses de Heidegger”. (DUARTE, 2010, p. 43)

posse de alguns dos elementos constitutivos desse conceito, possamos perceber as limitações políticas do mesmo.

Para alcançarmos nosso propósito, realizaremos um recorte analítico na obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger e nos deteremos no terceiro e no quarto capítulo da primeira seção, a partir dos quais será possível compreender o que significa “a mundanidade do mundo”, bem como a questão do “impessoal” e como esses tópicos se inserem no interior das reflexões arendtianas em torno do conceito de mundo.

Heidegger deixa explícito que os entes, tanto os naturais quanto os dotados de valor, são, na medida em que vêm ao encontro *no* mundo. Ou seja, a existência dos entes se dá no interior do mundo. Para Heidegger, visar o mundo como palco das vicissitudes é corrigir o erro da ontologia tradicional que, ao saltar por cima do fenômeno da mundanidade, também salta por cima da presença¹⁰⁹ dos entes no mundo.¹¹⁰ Mas, em nossos termos, o mais importante dessa analítica heideggeriana está no fato de este autor apontar para o fato de que para se compreender o mundo é necessário compreender a cotidianidade do ser-no-mundo, o que equivale a dizer que *ente* sem mundo e mundo sem *ente* é uma contradição em termos.

O que desejamos enfatizar nesse momento é que mundo, para Heidegger, significa um conjunto de relações entre o homem e os outros seres: a totalidade de um campo de relações sem as quais não é possível se compreender, em sua inteireza, o que é mundo. É nesse sentido que Heidegger assevera que: “Descrever fenomenologicamente o ‘mundo’ significa: mostrar e fixar numa categoria conceitual o ser dos entes que simplesmente se dão dentro do mundo. Os

¹⁰⁹ A significação heideggeriana de mundo, na qual ele salienta que este se configura como a abertura e projeto do *Dasein*, encontra-se, fundamentalmente, em sua obra *Ser e Tempo*. Nesta obra Heidegger diz que: “A presença [...] está e é ‘no’ mundo, no sentido de lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo”. Assim, “O ser-no-mundo e com isso também o mundo devem tornar-se tema da analítica no horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser *mais próximo* da presença. Para se ver o mundo é, pois, necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal”. (HEIDEGGER, 2009, p. 158 e 113)

¹¹⁰ Nas palavras de Heidegger, “Um passar de olhos pela ontologia tradicional mostrará que junto com a ausência da constituição da presença como ser-no-mundo, também se *salta por cima* do fenômeno da mundanidade”. (HEIDEGGER, 2009, p.113)

entes dentro do mundo são as coisas, as coisas naturais e as coisas ‘dotadas de valor’”. (HEIDEGGER, 2009, p. 110)

Contudo, não podemos perder de vista qual é o ente privilegiado que responde a pergunta sobre o “é” da existência, ou seja, o ser-aí (*Dasein*), cuja relação com outros torna manifesta a verdadeira existência dos entes, como acima apontamos.¹¹¹ O mundo é sempre mundo compartilhado pelos *outros*, e nunca pelo eu isolado. Para Heidegger, “À base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros”. (HEIDEGGER, 2009, p. 175) Assim, o encontro dos entes se faz a partir do mundo e o mundo se faz a partir do encontro dos entes.

A ênfase que estamos procurando dar à temática do ser *com outros* e *com mundo*, numa espécie de relação necessária, pode parecer um apêndice diante de tudo que já expusemos em nossa pesquisa, uma vez que procuramos, em vários momentos, apontar as limitações teórico-políticas que o conceito heideggeriano de mundo possui. Contudo, desejamos, neste passo, mostrar o quanto o conceito arendtiano de mundo é devedor às reflexões heideggerianas sobre essa temática, ao mesmo tempo em que procuraremos demonstrar como Hannah Arendt avançou nessa questão em relação ao seu mestre, levando para o terreno da política as implicações teóricas dos elementos constitutivos do conceito de mundo em Heidegger.

Nessa franja argumentativa, coadunamo-nos com as análises de André Duarte, quando este aponta para a importância da “visita íntima” que Arendt faz ao conceito heideggeriano de mundo e do *Dasein* como ser-no-mundo e como essas análises ajudam a compreender e fundamentar a ideia de pluralidade humana, como condição *sine qua nom* da vida política. Os parágrafos 26 e 27 de *Ser e Tempo* também são importantes alicerces teóricos dessa análise, pois eles apontam para o fenômeno do falatório e como este penetra nas entranhas da sociedade de massa, fazendo com que esta se perca nesse falatório e se distancie das questões de inte-

resse público, que geram a ação espontânea de indivíduos no âmago da esfera pública. Para André Duarte,

[...] Arendt passa a reconhecer a importância da concepção heideggeriana de “mundo” e do *Dasein* como “ser-no-mundo”, para a sua própria articulação conceitual da “pluralidade” como a condição básica da vida política. Daí a sua sugestão, na conferência de 1954, intitulada “Interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu”, de que “é exatamente porque define a existência humana como ser-no-mundo que Heidegger insiste em dotar de significado filosófico as estruturas da vida cotidiana. Estas são completamente incompreensíveis se o homem não for entendido, antes de tudo, como ser que existe junto com outros homens” (DP: 87/EU: 443). É também a partir dessa nova perspectiva interpretativa, que confere uma dimensão política inovadora aos conceitos filosóficos de *Ser e Tempo*, que Arendt passa a reconhecer o caráter “penetrante” das “descrições fenomenológicas” dos parágrafos 26 e 27, concordando com certos aspectos da crítica heideggeriana ao “falatório” (*Gerede*) que inunda o cotidiano das sociedades de massa e oculta as possibilidades mais originárias do ser-com [...]. (DUARTE, 2000, p. 327)

Nos parágrafos 26 e 27 de *Ser e Tempo*, Heidegger perpassa uma trilha argumentativa que aponta para o fato de o *estar-só* ser uma deficiência do *ser-com*, uma vez que o “é” da existência humana somente ganha plausibilidade quando se está junto aos demais homens. Assim, o *ser-com-os-outros* é uma prerrogativa que pertence ao *ser-com*, que caracteriza a existência humana cotidiana com os *outros* e *com* o mundo. Para Heidegger, a assertiva que aponta que o homem possui uma presença junto com outros entes é algo que é dado, ou seja, constitui-se em uma compreensão originária, que não nasce de uma tomada de conhecimento. É nesse sentido que para Heidegger:

A abertura da co-presença dos outros, pertencente ao ser-com, significa: na compreensão do ser da presença, já subsiste uma compreensão dos outros, porque seu ser é ser-com. Como todo compreender, esse compreender não é um conhecer nascido de uma tomada de conhecimento. É um modo de ser originariamente existencial que só então torna possível conhecer e tomada de conhecimento. Este conhecer-se está fundado no ser-com que compreende originariamente. Ele se move, de início, segundo o modo de ser mais imedia-

¹¹¹ “O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros”. (HEIDEGGER, 2009, p. 172)

to do ser-no-mundo que é com, no conhecer compreensivo do que a presença encontra e do que ela se ocupa na circunvisão do mundo circundante. (HEIDEGGER, 2009, p. 180)

Contudo, essa presença *com* os outros, que é dada à compreensão de maneira prévia e originária, também coloca em risco o próprio ser do ente. Esse risco se faz eminente, quando o ocupar-se com o outro, o preocupar-se com o outro, retira do próprio outro o cuidado e a preocupação que este deveria ter consigo mesmo. Esse “cuidado” e “preocupação” com o outro, apesar de ser apontado por Heidegger como uma possibilidade “normal” dentro das estruturas cotidianas da vida,¹¹² leva, segundo Arendt, o homem a cair em uma “inautenticidade”, que brota do falatório (*Gerede*) do “se”, que caracteriza o “impessoal”: veste-“se”; come-“se”; julga-“se”; age-“se”,¹¹³ esquecendo-se que o “quem” deveria ocupar o lugar do “se” e, assim, cai-se em uma inautenticidade, pois o ente esquece-se de si mesmo e se preocupa em viver uma vida que não lhe pertence, a qual é abundantemente vivenciada nas sociedades de massas, cuja principal característica é o “se”: uniforme, homogêneo e impossibilitador de identificar o “quem”,¹¹⁴ o agente da ação.¹¹⁵

Essa inautenticidade tem seu *locus* de fomento no âmbito público e na sua vida cotidiana. Assim, se em uma perspectiva Arendt é devedora da ideia de que o “se” obscurece a vida vivida em sociedade, velando o “quem” da ação e substituindo-o pelo impessoal do “se”, nu-

¹¹² Nas palavras de Heidegger, “O impessoal é um existencial e, enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva da presença”. (HEIDEGGER, 2009, p. 186)

¹¹³ “Na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é como o outro. Este conviver dissolve inteiramente a própria presença no modo de ser dos ‘outros’, e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão. O impessoal desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação”. (HEIDEGGER, 2009, p. 184)

¹¹⁴ “Although who someone is cannot be described, He is nonetheless manifested in speech and action. To come to understand who someone is, one has to witness his speech and action. This *who* that somebody is ‘in contradiction to ‘what’ somebody is – his qualities, gifts, talents, and shortcomings, which he may display or hide – is implicit in everything somebody says and does’. Hence, if we were trying to relate to others who someone else is, the best thing we can do is not to use universal descriptions but to tell a particular story. It is one thing to say, ‘Macbeth is a traitor’, which is true enough, but we will get an idea of *who* he is only by reading his story, or, even better, by watching the play. Incidentally, drama, for Arendt, is the political art form para excellence, because here the persons themselves are represented by means of a representation of their words and deeds”. (KAMPOWSKI, 2008, p.57)

¹¹⁵ Para Heidegger, “na cotidianidade da presença, a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém”. (HEIDEGGER, 2009, p. 185)

ma outra perspectiva percebemos que para Hannah Arendt essa inautenticidade não faz parte da existência humana, mas está circunscrita a momentos históricos, quando a luz do público obscurece e a certeza no mundo ganha uma conotação dúbia. Contudo, mesmo nesses períodos históricos, para Hannah Arendt o espaço público não se constitui, necessariamente, como palco de uma instância obscurecedora do político, que levaria à construção de uma sociedade marcada pela impessoalidade. Nesse sentido, para André Duarte:

A crítica arendtiana às análises de Heidegger sobre “a vida cotidiana” e o caráter público do mundo comum refere-se ao fato de que elas reproduzem “a antiga hostilidade do filósofo em relação à *polis*”, veiculada por meio da contraposição absoluta entre o “‘eles’ (*das Man*), ou o domínio da opinião pública”, e o “‘eu’; *nessa oposição* o espaço público tem a função de ocultar a realidade e mesmo de impedir a aparição da verdade”. (DUARTE, 2000, p. 328)

Essa oposição que assinala que o espaço público oculta a realidade aponta para uma compreensão totalizante da vida pública, como se esta fosse necessariamente a causadora do encobrimento da verdade. Para Arendt, essa visão corrobora a hostilidade do filósofo para com a esfera pública, que se reveste das análises heideggerianas acerca desse tema, ou seja, de sua crítica à trivialidade incompatível do mundo comum cotidiano que obscurece tudo.¹¹⁶

No que tange ao conceito fenomenológico de mundo elaborado por Husserl, não há indícios relevantes que apontam de que maneira esse conceito influenciou o pensamento de Hannah Arendt. Nesse sentido, não há provas circunstanciais de que Arendt tenha se encontrado com Husserl nem que ela tenha lido as obras deste autor, o que muito provavelmente

¹¹⁶ “Segundo Heidegger, não há escapatória a essa ‘trivialidade incompreensível’ desse mundo cotidiano comum, a não ser pela retirada para aquela solidão que os filósofos, desde Parmênides e Platão, sempre contrapuseram ao âmbito político. Aqui não estamos interessados na relevância filosófica das análises de Heidegger (que, na minha opinião, é inegável), nem na tradição do pensamento filosófico que as respalda, mas exclusivamente em certas experiências subjacentes do tempo e sua descrição conceitual. Em nosso contexto, o ponto importante é que a afirmação sarcástica, que soa perverso, *Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles* (‘A luz do público obscurece tudo’) atingiu o centro da questão e realmente não foi senão o resumo mais sucinto das condições existentes”. (ARENDR, 2008, p. 09)

tenha ocorrido.¹¹⁷ Contudo, nas leituras das obras de Hannah Arendt, fundamentalmente aquelas que apontam para sua compreensão acerca do conceito de mundo e seus respectivos desdobramentos, percebemos em suas reflexões traços das análises fenomenológicas de Husserl.

No intuito de iluminar a hipótese acima levantada, devemos nos reportar a algumas características que circunscrevem o conceito de “mundo da vida” (*Lebenswelt*), o qual possui importante papel no interior da obra husserliana. Nesse sentido, o “mundo da vida” é o lugar da opinião (*doxa*), ou seja, da formação das mais variadas ideias a partir do sentimento primitivo, o qual Husserl designa como sendo uma experiência originária do mundo. É nessa perspectiva que podemos dizer que o “mundo da vida” é constituído de infinitos horizontes de sentidos, os quais intuímos a partir das nossas percepções imediatas do nosso vivido, do que está a mão, da nossa experiência primitiva que se constitui como o reino da opinião, daquilo que me aparece no mundo circundante. Para alcançar tal percepção do mundo é necessário, antes de tudo, colocar o mundo objetivado e idealizado pelas ciências, entre parênteses, isto é, faz-se necessário realizar o movimento que leva à *epoché*¹¹⁸, suspendendo a compreensão do mundo que nos é legada pelas ciências, para visá-lo tal como ele é: o *locus* possibilitador das mais diversas experiências.¹¹⁹

Nessa perspectiva, Husserl procura explicitar que o “mundo-da-vida” não se modifica, e assim fará frente a qualquer operação idealizante, a qualquer elaboração conceitual, a qualquer *mathesis universalis*. Para ele,

¹¹⁷ Sobre isso, ver o artigo de Rosemary Rizo-Patrón, intitulado *Arendt, ¿lectora de Husserl?*

¹¹⁸ O “retorno às coisas mesmas”, preconizado por Edmund Husserl, influenciará diretamente as reflexões arendtianas, servindo de fio condutor para o dismantelamento da metafísica, pois essa reflexão husserliana pôde fazer com que nossa autora percebesse que o importante e o significativo não estavam escondidos nos recônditos do ser, mas na pura presença de um objeto em um mundo de aparências. Isso se deve ao fato de que o “retorno às coisas mesmas” significa um reaprendizado do olhar para o mundo, que vai além do olhar científico, procurando orientar a visão primordial do mundo, a qual é dada na experiência perceptiva.

¹¹⁹ Sobre esse tema, ver o texto de Aquiles Côrtes Guimarães, intitulado *O conceito de mundo da vida*.

Este mundo [...], no qual se passa toda a nossa vida, resta, na sua própria estrutura essencial, aquilo que é, imutado no próprio estilo causal. Ele não muda, portanto, nem mesmo se nós excogitarmos uma arte particular, por exemplo, aquela arte geométrica galileana que chamamos física. (HUSSERL, 2008, p. 51)

A partir do que expusemos acima, devemos enfatizar que a distinção husserliana entre “Terra” e “mundo” possui grande importância na nossa construção do quadro conceitual de mundo fomentado pela fenomenologia. A distinção de Husserl de “Terra” e “mundo” aponta para o fato de que a “Terra” aparece como o solo natural sobre o qual os “diversos mundos” (pluralidade de povos, de governos, de instituições políticas...) são reificados, levando nossa autora a preconizar que “a pluralidade é a lei da Terra”¹²⁰. É nesse sentido que podemos dizer que Husserl realiza um movimento de “voltar às próprias coisas”, no intuito de compreender que “o mundo da vida” (*Lebenswelt*)¹²¹ constitui-se como âmbito sobre o qual acontecem as vivências humanas, que aparecem como um constante pano de fundo, o qual toda análise tem às suas costas sem poder negá-lo ou desvencilhar-se dele quando se pretende realizar um exame técnico, um experimento científico, ou uma compreensão de cunho político.¹²² Atrás dessas visadas percebe-se que pulula um mundo artificial, criado pelas mãos humanas, que deve ser preservado para que possamos falar da existência de homens em seu sentido autêntico.¹²³

¹²⁰ Segundo Canovan, “Unlike other animals, however, which live a natural life on the earth as it is given to them, human beings have constructed a world of their own over and above nature earth”. Assim, “Arendt’s concept of ‘the world’ as distinct from ‘the earth’ is one of the most characteristic aspects of her thought, with manifold political implications”. (CANOVAN, 1992, p.106 e 105)

¹²¹ A constituição do mundo pressupõe a existência de outros homens. Mas devemos ressaltar que essa existência não deve ser vista como a existência de simples objetos; são também sujeitos. Estes apreendem um mundo a partir de perspectivas e de pontos de vista diferentes dos meus. No entanto, é o mesmo mundo que é assim constituído e apreendido. Suas visadas completam e enriquecem a minha percepção do mundo. Sem essa partilha e essa troca, isto é, sem a intersubjetividade, como apreensão de um mundo comum, nenhuma cultura artística, histórica ou política seria possível. É através da intersubjetividade que se elabora aquilo que Husserl irá designar por “o mundo da vida”, esse mundo previamente determinado, que toda a consciência encontra na sua presença originária e no qual ela se inscreve.

¹²² “Todo o pensamento científico e qualquer problemática filosófica, portanto, põem os seus problemas no terreno desse mundo que é sempre já antes, que é já a partir da vida pré-científica”. (HUSSERL, 2002, pp. 112-113)

¹²³ “O investigador da natureza não se dá conta de que o fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo, é o mundo circundante (*Lebensumwelt*) vital, que constantemente é pressuposto como base, como terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem um sentido”. (HUSSERL, 2002, p. 90)

O que Husserl propõe fundamentalmente em sua obra *Crise das ciências europeias* não é apenas ampliar a concepção de mundo, mas sim aprofundá-la,¹²⁴ uma vez que o “mundo-da-vida” seria o reino do que é previamente dado à consciência “antes de tudo o que é estabelecido cientificamente... em fisiologia, psicologia ou sociologia”. (HUSSERL, 2008, p.105)¹²⁵

Após termos compreendido algumas percepções fenomenológicas acerca do conceito de mundo, tendo como premissa as reflexões de Heidegger e Husserl, desdobraremos as temáticas acima expostas, bem como outras, procurando observar de que modo essas percepções influenciaram a maneira como Hannah Arendt visa o mundo e quais as implicações dessa visada no interior de suas reflexões políticas.

2.3 As influências do conceito fenomenológico de mundo no pensamento de Hannah Arendt

No intuito de compreendermos as influências que a fenomenologia teve sobre as reflexões arendtianas, devemos lançar luz sobre como o mundo aparece aos olhos de Hannah Arendt. Para nossa autora, o mundo deve ser compreendido como a obra de nossas mãos, ou seja, como um produto erigido a partir da atividade do *homo faber*, cuja infinidade de objetos produzidos, em seu conjunto, constituem-no. Esses objetos têm, como característica predominante, o fato de que são criados para serem usados e, nesse sentido, o uso adequado dos mesmos não necessariamente causa seu desaparecimento, ao contrário dos bens de consumo, que

¹²⁴ Percebemos que “[...] o ‘mundo-da-vida’ da ‘Crise’ é ao mesmo tempo mais profundo e mais amplo do que o mundo perceptivo dos escritos precedentes: mais fundo por causa do seu caráter ‘já-dado’, ou seja, por causa da força e onipresença do nosso compromisso com a sua realidade [...]; mais amplo, porque o mundo com o qual estamos agora comprometidos é mais rico do que o das discussões precedentes permitiria”. (CARR, 1987, p. 236)

são produzidos para desaparecerem ao serem consumidos. Esses objetos duráveis dão ao mundo sua característica essencial, ou seja, o fato de ser um abrigo imortal para o homem: uma criatura mortal e instável.¹²⁶

O que devemos enfatizar é o fato de que o mundo, na perspectiva arendtiana, deve ser compreendido como algo que permanecerá existindo, assegurando ao homem, bem com as suas ações, objetividade, livrando-o do eterno movimento circular que caracteriza a natureza, de onde se ergue o mundo construído por mãos humanas. É nessa perspectiva que a distinção entre Terra e mundo, cunhada por Husserl, também ganha relevo nesse momento de nossas análises.

Portanto, depois de nos haveremos debruçado sobre o conceito fenomenológico de mundo, o qual, para nosso propósito, ficou circunscrito às análises de Heidegger e Husserl acerca desse tema, iremos lançar luz na influência que tal conceito exerceu no pensamento filosófico político de Hannah Arendt.

Nessa perspectiva, iniciamos nosso percurso analítico com a aproximação e distanciamento de Arendt com relação às reflexões de Heidegger. Antes de mais nada, devemos salientar que, se em uma dada perspectiva podemos perceber o fato de o pensamento arendtiano estar inserido em um momento de crise, no qual o evento totalitário significou uma ruptura com as categorias que norteavam as reflexões de cunho político, uma vez que o totalitarismo é caracterizado por Hannah Arendt como um evento sem precedentes, por um outro viés, percebemos, por parte de nossa autora, a necessidade de renovar o pensamento político, indo à tradição grega e romana, no intuito de resgatar a herança de um passado que poderia ser revivido

¹²⁵ Nessa perspectiva, Husserl, em sua obra *Crises das ciências europeias*, nos dirá que “o ‘mundo-da-vida’ é o mundo constantemente já dado, válido constantemente [...], mas não é válido por causa de algum propósito de investigação, por causa de alguma finalidade universal. Todos os fins o pressupõem”. (HUSSERL, 2008, p. 379)

¹²⁶ Sobre essa perspectiva, salienta Arendt que, “desse ponto de vista, as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que – contrariando Heráclito, que disse que o mesmo homem jamais pode entrar no mesmo rio – os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua constância [*sameness*], isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa. (ARENDR, 2010, p. 170-171)

e renovado no presente. Essa característica do pensamento arendtiano o aproxima do método heideggeriano. É nesse sentido que André Duarte afirma:

Foi à luz das reflexões de Heidegger [...] que Arendt compreendeu que o passado só poderia ser renovado a partir do diálogo violento do pensador com a própria tradição, tendo em vista recuperar as experiências fenomênicas subjacentes aos conceitos tradicionais, visto que a memória do passado jaz escondida nas próprias palavras. Em outros termos, foi com Heidegger [...] que Arendt apreendeu a estabelecer uma nova relação entre passado, presente e futuro, exercendo uma “escuta da tradição que não se entrega ao passado, mas que pensa sobre o presente”. (In: BIGNOTTO & MORAES (Org), 2001, p. 70)

Uma via de interpretação da aproximação de Arendt a respeito do pensamento de Heidegger é quanto a sua busca da gênese de certos conceitos¹²⁷ que possuem traços de continuidade ao longo da história da filosofia política no Ocidente, bem como na busca dos fragmentos de eventos e concepções políticas, como são os casos dos conceitos de liberdade, ação, espaço público, fundação, revolução, mundo. Nessa linha de raciocínio, André Duarte salienta que:

[...] o aspecto que realmente interessava a Arendt era o gesto filosófico fundamental que orientava o retorno violento de Heidegger ao passado por meio da destruição das categorias tradicionais, pois também ela estava convencida de que “o esquecimento do que é familiar e a negligência do que é óbvio sempre foram o risco inerente à tradição enquanto tal”, aspecto em função do qual era preciso elaborar uma hermenêutica especial capaz de recuperar os fenômenos originários esquecidos e não legados pela tradição. (In: BIGNOTTO & MORAES (Org), 2001, p. 72)

Contudo, devemos deixar claro que a preocupação arendtiana em recuperar os fenômenos originários estava circunscrita às questões de ordem política e não a uma tentativa de reelaboração de uma ontologia que resgatasse o sentido do Ser, como há no interior da obra

¹²⁷ Nas palavras de André Duarte, “A análise arendtiana da parábola de Kafka oferece uma chave importante para o modo como ela se apropriou da concepção heideggeriana da temporalidade originária, ao passo em que o seu comentário ao trecho shakesperiano oferece uma via de acesso para a sua apropriação do modo como [...] concebeu a tarefa do historiador”. (In: BIGNOTTO & MORAES, 2001, p. 70)

de Heidegger. Assim, a tentativa de Arendt de buscar recuperar fenômenos originários esquecidos tinha por tarefa resgatar o verdadeiro sentido da política que fora perdido, fundamentalmente, na Modernidade, e que teve seu apogeu de destruição com os regimes totalitários. É nessa perspectiva que compreendemos que Hannah Arendt se apropria de aspectos importantes do pensamento do filósofo da floresta negra, transpondo-os para o terreno da política, o que leva a nossa autora a apontar falhas no pensamento de Heidegger, quando este não consegue levar alguns de seus importantes argumentos, como a ideia do homem como “ser-no-mundo” e da própria concepção de mundo como lugar habitado por plurais, para o terreno da política, o que em nosso entendimento foi realizado no interior da obra de Arendt.¹²⁸ É nesse sentido que André Duarte salienta que:

O traço característico da apropriação arendtiana de Heidegger é o de que, ao deslocar os conceitos filosóficos heideggerianos para o âmbito da reflexão política, Arendt revela tanto o seu potencial para renovação da compreensão da política quanto elucida as deficiências e fragilidades políticas do pensamento de seu antigo mestre, das quais ela se afasta na medida em que as pensa como inseridas no campo da hostilidade tradicional da filosofia em relação à política. (DUARTE, 2000, p. 320-321)

É no âmago da aproximação distanciada de Arendt com o pensamento de Heidegger que se encontra o texto que Hannah Arendt escreve, por ocasião do octogésimo aniversário de Heidegger, intitulado *Martin Heidegger faz 80 anos*, que faz parte do livro *Homens em tempos sombrios*. Esse texto nos dá uma boa pista sobre essa “aproximação recuada” de Arendt em relação ao pensamento de seu mestre Heidegger. Aliás, essa “aproximação recuada” pode ser compreendida no interior do movimento que o filósofo deve fazer em relação à sua reflexão

¹²⁸ Outro aspecto do pensamento de Heidegger que inspirou as reflexões de Hannah Arendt e que nos será de extrema importância para o propósito de nossa pesquisa, é a questão da temporalidade do pensamento, tema em que iremos nos deter com mais profundidade nas duas primeiras sessões de nosso quarto capítulo. Contudo, devemos antecipar que, como nos sugere André Duarte, Arendt se aproxima de Heidegger “[...] na análise da temporalidade da atividade do pensamento, da qual se originou a sua reconsideração do sentido da temporalidade histórica; em ambos os casos Arendt reteve o caráter circular subjacente à análise heideggeriana da temporalidade originária, em que a abertura do futuro remete a um passado passível de repetição no presente”. (In: BIGNOTTO & MORAES, 2001, p. 74)

acerca dos temas e afazeres do mundo dos homens: distanciar da experiência vivida com o intuito de significá-la,¹²⁹ sem, contudo, esquecer-se de voltar para o mundo dos homens, transformando-se, assim, em um “filósofo profissional”. Nas palavras de André Duarte:

De uma perspectiva política, o problema do pensamento originário de Heidegger é o de que nele ainda se revela o foco específico do conflito tradicional entre filosofia e política, sugerido por Arendt em sua discussão crítica da incapacidade heideggeriana para abandonar a “morada” de seu próprio pensamento filosófico. Na medida em que Heidegger se enclausurou na “morada” do pensamento filosófico, concebido como a *única* perspectiva legítima a partir da qual se poderia compreender os destinos do presente, ele também se tornou incapaz de reconhecer a característica essencial do mundo público, isto é, a pluralidade humana que se materializa em atos e palavras. (DUARTE, 2000, p. 331)

É nessa perspectiva que podemos vislumbrar que uma das aproximações do pensamento arendtiano para com o heideggeriano girava em torno da concepção do pensar, ou mais precisamente da atividade da faculdade do pensamento. Assim, Arendt pôde, com Heidegger, compreender que o que coloca em movimento essa atividade não é a sede de saber, nem a necessidade de conhecimento, mas o *pathos* (paixão)¹³⁰ de buscar significado de tudo que acontece ao redor, fazendo com que “Pensar e Estar-Vivo se tornem um [...]”. (ARENDR, 2008b, p. 282). Foi com Heidegger que Arendt compreendeu a diferença entre pensar alguma coisa e pensar sobre alguma coisa, algo que, nas próprias palavras de Arendt, “é mais do que duvidoso que tivéssemos jamais experimentado tal coisa no século XX sem a existência de Heidegger”. (ARENDR, 2008b, p. 282) Para Arendt:

¹²⁹ Nas palavras de Arendt, “Para se aproximar pelo pensar de uma coisa ou, antes, de um homem, eles devem se manter distantes da percepção imediata. O pensar, diz Heidegger, é ‘aproximação do distante’”. (ARENDR, 2008, p. 285)

¹³⁰ Segundo Arendt, “o primeiro e, ao que eu saiba, o único a falar do pensar como *pathos*, como prova que se funda sobre alguém que deve suportá-la, foi Platão, que no *Teeteto* (155d), cita o espanto como o início da filosofia, certamente sem ter em vista a simples surpresa que nasce em nós quando encontramos algo estranho. Pois o espanto que é o começo da filosofia – tal como a surpresa é o começo das ciências – vale para o cotidiano, o evidente, o perfeitamente conhecido e reconhecido; é também a razão de não ser redutível a nenhum conhecimento”. (ARENDR, 2008, p. 284)

Na perspectiva da morada do pensar, o que de fato reina em torno dela, na “ordem habitual do cotidiano” e dos afazeres humanos, é a “retirada” ou “o esquecimento” do ser: a retirada daquilo que é o assunto do pensar, aquilo que, por sua natureza, se sustém no contato com o ausente. A superação dessa retirada sempre é paga por uma retirada do mundo dos afazeres humanos, mesmo que o pensar medite justamente esses afazeres em sua calma retirada. (ARENDDT, 2008b, p. 286-287)

Contudo, para Arendt, essa experiência viva que Heidegger mantém com o pensamento o fez transformar o pensar de atividade em morada permanente. Dito em outras palavras, ao distanciar-se dos afazeres humanos para se debruçarem sobre eles na busca pelo significado, alguns filósofos, ao longo da história da filosofia, e Arendt coloca Heidegger entre esses filósofos, não conseguem mais ouvir a voz da vida vivida, e se refugiam em sua “torre de marfim”, em seu lar de calma e quietude, o que faz com que eles perdessem a noção de realidade e fique comprometida a compreensão de seu tempo.¹³¹

Para corroborar a assertiva acima exposta, podemos dizer que, segundo Heidegger, enquanto membro de uma comunidade, o homem vive fora de si mesmo, na exterioridade pura das relações sociais, sem qualquer notícia de sua verdade própria, pois está em constante preocupação com os outros e com o que *se* pensa, esquecendo-se de si mesmo¹³². Essa crítica heideggeriana não encontra terreno fecundo nas análises arendtianas, pois, para nossa autora, torna-se uma tarefa difícil pensar o homem, na acepção da palavra, sem pensá-lo junto a outros homens. O encontro do homem com seus pares nunca poderia levá-lo a uma queda ou

¹³¹ Nas palavras de André Duarte, o argumento de Hannah Arendt, “[...] é o de que, a partir dessa perspectiva tão distanciada e descomprometida em relação aos acontecimentos concretos do mundo público, Heidegger não poderia ter percebido os danos causados à pluralidade humana pela ascensão ao poder do Nacional-socialismo, em 1933, nem poderia ter apreciado, posteriormente, as diferenças fundamentais entre o ‘não-mundo’ totalitário e as nações que se aliaram no seu combate”. (DUARTE, 2000, p. 335-336)

¹³² Segundo Heidegger, com os outros homens o *Dasein* não se relaciona somente por meio do mero lidar, mas por meio da preocupação. Justamente nessa ideia de preocupação há um sentido negativo de que eu quero me antecipar à existência do outro, tirá-la dele. Preocupamo-nos pelo outro, assumimos o seu lugar, substituímo-lo em seu sofrimento ou nos entregamos à sua preocupação, mas nos esquecemos de nós mesmos. Essa preocupação da existência, porém, não é positiva, e sim assume a forma de uma impessoalidade (*das Man*), na qual os homens se preocupam demasiadamente com o outro e com o que *se* pensa e se acha socialmente e se esquece do verdadeiro sentido de sua própria existência. A vida social é o império da ditadura do impessoal, o âmbito em que se confunde o todos nós e o ninguém, na medida em que se age de acordo com o que *se* pensa em geral. A concepção básica de Heidegger acerca da vida em sociedade é que ela é regida por uma noção obscura de convivência, em que não há sujeitos e sim domina o império do impessoal, em que nem o eu nem o nós se distinguem. (Sobre isso, ver os §§ 22, 23 e 24 de *Ser e Tempo*)

inautenticidade, pois sua verdadeira humanidade está, justamente, em seu ser junto aos outros e em sua preocupação em cuidar¹³³ do mundo e preservá-lo, o que faz com que haja, inevitavelmente, um cuidado com os outros, pois pensar o mundo sem os homens é uma contradição em termos. Para Bethânia Assy:

Arendt vai utilizar o vocabulário heideggeriano para valorizar precisamente o que Heidegger desvaloriza. Como bem salienta Benhabibi “O espaço de aparência é ontologicamente reavaliado por (Arendt), precisamente porque seres humanos podem agir e falar com os outros apenas na medida que eles aparecem para os outros”. Ao contrário de Arendt, Heidegger estabelece uma relação suspeita no que diz respeito à aparência, considerando-a também a condição de ocultação da verdade (*aletheia*) do ser (*Sein*), o espaço de inautenticidade (*Uneigentlichkeit*), o estado de queda (*Verfallenheit*), e o estado de ser lançado (*Geworfenheit*). (In: DUARTE, BREPOHL & LO-PREATO, 2004, p. 165)

Percebemos, dessa maneira, como há, no interior da reflexão arendtiana, essa aproximação distanciada em relação ao pensamento de Heidegger. É o distanciamento de Arendt para com o pensamento de Heidegger que faz com que nossa autora ache chocante como pensadores da envergadura de Heidegger não tenham compreendido o seu tempo, nem o verdadeiro sentido da política e, conseqüentemente, o sentido do mundo.

Quanto ao diálogo de Hannah Arendt com Husserl, este perpassa várias obras arendtianas, de forma, principalmente, velada e imbricada ao diálogo com Heidegger. Assim, procuraremos refletir acerca da proximidade do pensamento de Arendt em relação ao de Husserl, fundamentalmente no que diz respeito ao conceito de mundo fomentado por nossa autora. Para tanto, enfatizaremos que a aproximação arendtiana em relação à fenomenologia de Husserl se deve em razão das implicações que a distinção entre “Terra” e “mundo” tem sobre as reflexões políticas de Arendt.

¹³³ Devemos salientar que a ideia de cuidado em Hannah Arendt, que em nossos termos é o cuidado com o mundo, ou seja, o ponto central da política, é devedora da ideia de cuidado heideggeriano. Assim, é importante lembrar ao nosso leitor que o *Sorge* é um modo básico de existência do *Dasein*, na medida em que no ser do *Dasein* está em jogo seu próprio ser, assim, como o *Bersorgen* concernente às suas atividades no mundo.

Em nosso entendimento, a distinção entre “Terra” e “mundo” está em estreita relação com a distinção que este autor apreende a partir do conceito de “mundo natural” e de “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*),¹³⁴ o qual, para Erico de Lima Azevedo, é o problema das relações entre “natureza” e “espírito”, das relações entre “ciências naturais” e “ciências do espírito”. Ainda, para esse autor, a distinção entre “mundo natural” e “mundo-da-vida” é:

[...] o problema das relações entre “natureza” e “espírito”, das relações entre “ciências naturais” e “ciências do espírito”, que guardavam para ele [Husserl] uma clara analogia com o dualismo cartesiano de corpo (*Natur*) e alma (*Geist*). Essa motivação inicial, portanto, já presente em “Natureza e espírito”, de 1927, leva-o à investigação do “mundo da experiência”, como forma de retorno a uma visão original e ingênua (em sentido positivo) que permitisse reconstituir a abstração que nos trouxe ao ponto atual, ou seja, à visão dualista. Husserl, de fato, não iniciará uma investigação acerca da concepção de mundo das ciências naturais, mas sim de quais sejam os fundamentos das ciências relacionadas a esta concepção de mundo”. (AZEVEDO, 2011, p. 85)

Essa distinção está no interior da distinção entre o mundo científico e o “mundo-da-vida”. Para melhor compreender essa temática, reportamo-nos às palavras de Husserl:

[...] [o mundo científico] é uma substrução teórico-lógica, que por princípio não é perceptível, por princípio não experimentável no seu ser próprio, enquanto o elemento subjetivo do “mundo-da-vida” distingue-se onde quer que seja e em qualquer coisa justamente pela sua experimentabilidade. O mundo-da-vida é um reino de evidências originárias. (HUSSERL, 2002, p. 130)

Para Arendt, seguindo de perto as análises husserlianas, o mundo “não é idêntico à Terra ou à natureza, como o espaço limitado para o movimento dos homens e a condição geral da vida orgânica”, mas ele está ligado, além dos artefatos produzidos por mãos humanas, “aos

¹³⁴ Nas palavras de Erico de Lima Azevedo, “O “mundo-da-vida” é o “mundo circundante realmente concreto” (*wirklich konkrete Umwelt*) (Ms. F I 32, p. 110a; cf. Hu IX, p. 55 apud Marbach et.al., 1996), a realidade propriamente dita, *na qual nós vivemos* [grifo nosso], que nos é sempre já dada, terreno de ser e horizonte para todas as práxis, sejam teóricas ou não teóricas. (Hu VI, p. 145) Em face do mundo objetivo da ciência está o “mundo-da-vida”, “*das Universum von Seiendem, das ständig in unaufhörlicher Bewegung der Relativität für uns ist*” (Hu VI, p. 462), isto é, “o universo de ser, que está constantemente em um incessante movimento de relatividade para nós”, (MARBACH, et. al., 1996, p. 205). (AZEVEDO, 2011, p.88)

assuntos que ocorrem entre aqueles que habitam o mundo feito pelo homem”. (ARENDDT, 2010, p. 170)¹³⁵ Nesta esteira argumentativa, André Duarte expõe que:

[...] o conceito arendtiano de “mundo” refere-se ao conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados entre si. O mundo não se confunde com a Terra ou com a natureza, mas diz respeito às barreiras artificiais que os homens interpõem entre si e entre eles e a própria natureza, referindo-se, ainda, àqueles assuntos que aparecem e interessam aos humanos quando eles entram em relações políticas uns com os outros. Em sentido político mais restrito, o mundo é, também, aquele conjunto de instituições e leis que é comum e aparece a todos, [...] (DUARTE, 2010, p. 54-55)

Podemos dizer que, para Hannah Arendt, o mundo também não é um agregado de coisas, soma ou englobante. O mundo, para Arendt, seguindo de perto as reflexões de Husserl, revela um significado existencial. Ela afirma claramente que “a condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*]”. (ARENDDT, 2010, p. 08) Com essa frase, percebe-se a existência de certa relação recíproca de condicionamento. De um lado, a condição da obra é a mundanidade, e de outro lado é pela atividade da fabricação do *homo faber* que o mundo torna-se possível. “O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana”¹³⁶. (ARENDDT, 2010, p. 11.) Ainda nessa mesma linha de raciocínio nos reportamos a uma citação de Aquiles Zuben, que, ao desdobrar a analítica em torno da qual o mundo é fruto do trabalho humano, corrobora o que anteriormente havíamos dito, isto é, que, ao aproximar as análises arendtianas com às

¹³⁵ Nessa perspectiva, salienta Assy nos seguintes termos: “Esta pátria do homem convoca dos sentidos de comunalidade. Por um lado, o mundo é fabricado por mãos humanas, um mundo construído pelos homens em cooperação uns com os outros, não coincidindo com o mundo físico, com a vida orgânica ou natural como tal. Por outro lado, o mundo como espaço público, no qual os objetos fabricados pelos homens estão espacialmente localizados, tomam para si o papel de ao mesmo tempo separar e relacionar os seres humanos, um mundo capaz de manter-se entre (*in-between*) eles”. (In: DUARTE *et al*, 2004, p. 167)

¹³⁶ E mais, o “impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – o seu caráter-de-objeto [*object-character*] ou seu caráter-de-coisa [*thing-character*] – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem condicionantes da existência humana”. (DUARTE *et al*, 2004, p. 167)

de Husserl acerca do mundo, necessariamente nos aproximamos das concepções de Heidegger sobre esse tema. Assim, para Zuben:

O mundo é fruto do artifício humano e ao ser instaurado instaura ao mesmo tempo a libertação do homem da natureza. Na obra cujo paradigma é a criação da obra de arte, o homem empenha-se em criar um mundo de objetos que sobrevive ao próprio homem. De certo modo, ao criar um mundo o homem tenta romper sua mortalidade ao mostrar que o que ele faz revela-se "imortal" ou pelo menos sobrevive por gerações. Esta durabilidade do mundo permite a H. Arendt entender que o homem é um ser mundano (*worldly*), um "ser-no-mundo" como diria Heidegger, vale dizer; o homem pertence ao mundo como a uma dimensão primordial (que o antecede e o sucede) que lhe dá estabilidade e segurança. O mundo é para H. Arendt algo que os homens têm em comum. Ela não entende o mundo no sentido físico. Ao contrário, o mundo é aquilo que faz com que o homem vença o nível do natural, da imersão biológica no reino da natureza. É exatamente pela atividade da obra que é inaugurada esta libertação. E mais, é o artifício do homem, o conjunto de sua obra, objetos e instituições que proporcionam aos homens uma morada. A construção do mundo resultou no que se convencionou denominar a civilização: instituições, monumentos, a cultura, a linguagem, as tradições, as artes, H. Arendt caracteriza o mundo como o espaço público "na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele" (C.H., p. 62). (ZUBEN, 2008, s.p)

O mundo, como criação da atividade humana, fundamentalmente, uma obra das mãos do *homo faber*, não deve ser compreendido como um espaço circunscrito à existência dessa "espécie humana". É nessa perspectiva que podemos dizer que as três atividades do homem: o trabalho, a fabricação e a ação, embora distintas, guardam entre si certo vínculo que nos permite entender o que é o mundo para o homem, pois essas atividades revelam e tecem a condição humana. Esta questão é explicitada por Hannah Arendt nos seguintes termos:

Se o *animal laborans* necessita da ajuda do *homo faber* para facilitar seu trabalho e remover a sua dor, e se os mortais necessitam de sua ajuda [do *homo faber*] para edificar um lar na Terra, os homens que agem e falam necessitam da ajuda do *homo faber* em sua capacidade suprema, isto é, da ajuda do artista, dos poetas e historiadores, dos construtores de monumentos ou escritores, porque sem eles o único produto da atividade dos homens, a estória encenam e contam, de modo algum sobreviveria. Para ser o que o mundo é sempre destiando a ser, um lar para os homens durante a sua vida na Terra, o artifício humano tem de ser um lugar adequado para a ação e o discurso, para atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidos. (ARENDR, 2010, p. 217)

A partir da distinção entre “Terra” e “mundo”, emerge a assertiva de que o homem vive com seus iguais em um mundo erigido por suas mãos. O mundo, na perspectiva arendtiana, é vislumbrado pela ótica da pluralidade, ótica esta que dota de um estatuto de dignidade próprio o espaço de encontro e de realização da diferenciação humana, pois demonstra que o mundo não deve ser compreendido como o lar de um único povo, mas sim como a morada de uma multiplicidade de etnias e culturas. Essa concepção arendtiana se coaduna com a husserliana acerca do “mundo-da-vida”, a qual é mais rica do que uma concepção de mundo que não leva em consideração o fato de que este é fomentado por objetos, feitos, palavras e pensamentos de homens. Nesse sentido, para Husserl, “a incorporação histórica em um contexto gerador histórico pertence tão inseparavelmente ao ego quanto a sua estrutura temporal”. (HUSSERL, 2002, p. 256) Ainda, segundo Carr, o “mundo-da-vida”:

[...] inclui [...] não apenas coisas, mas pessoas; e pessoas não apenas como mentes, mas como portadores de experiências e pensamentos; ele também contém os produtos de suas atividades e até mesmo o conteúdo ou sentido de suas experiências e pensamentos. (CARR, 1987, p. 236)

Sendo assim, esse espaço da pluralidade deve ser recuperado e preservado como *locus* da vida dos homens, para que o ente que nele habita possa continuar a ser descrito usando-se o substantivo “homem” no plural.

O conceito de mundo, o qual no interior da obra arendtiana aponta para o fato de que ele é habitado pelos homens no plural está em íntima conexão com a compreensão de Husserl sobre esse tema. Nesse sentido, torna-se importante nos determos em uma extensa, mas importante passagem de Newton Aquiles von Zuben, a qual nos permite compreender o quanto a compreensão de mundo de Husserl irá aparecer no interior da análise arendtiana sobre o mesmo tema. Assim, nas palavras de Zuben:

Para Husserl, o mundo é o objeto da epoché fenomenológica. É o correlato noemático da "tese-de-mundo" (Weltthesis) ou da crença-de-mundo (Welt-doxa) que deve ser neutralizado para que a reflexão filosófica se inicie. Para Husserl, há basicamente dois sentidos de mundo, sentidos que podem ser confundidos ou até reduzidos um ao outro. Há, em primeiro lugar, o mundo como totalidade de objetos ou entidades. A soma de entes tomados de todas as regiões do ser constituiria o mundo. Assim o mundo é concebido como totalidade de peças que se interconectam de diferentes maneiras. Segundo esta concepção a crença no mundo seria posterior à crença nas entidades individuais, seria como o produto de uma inferência indutiva. Porém, não é este o mundo "descoberto" na redução fenomenológica, pois, Husserl afirma que o mundo como correlato da Weltdoxa, cuja existência deve ser colocada entre parêntesis, "não existe como objeto, como entidade" (KRISIS, seção 37). Ao contrário, o mundo é o fundamento para nossa crença natural na "coisidade" das coisas, na sua presença-aí (Vorhandenheit). Neste segundo sentido, o mundo é, "pré-dado de tal modo que as coisas individuais são pré-dadas" (idem). Não há redução ou epoché de um número infinito de entes possíveis (mundo no primeiro sentido) nem tais suspensões de juízo poderiam atingir a completude exigida pela redução. Ao contrário, é aquela tese de mundo primeira (mundo no segundo sentido) que torna possível nosso comércio natural com os entes e com as coisas, que é descoberta através da redução fenomenológica. Neste segundo sentido, o mundo, para Husserl, tem as seguintes características: é correlato da Weltdoxa; é pré-dado, isto é, precede nosso contato com os seres (a priori); é o que torna possível nosso comportamento com os seres mundanos; não é um ser ou uma entidade mas é aquilo que torna possível que as entidades sejam seres mundanos. (ZUBEN, 2008, s.p)

Devemos reter a ideia de que o mundo, diferentemente da Terra, deve ser entendido não como um solo natural, que existe independentemente da existência humana.¹³⁷ O mundo deve ser compreendido como uma morada imortal de seres mortais, o qual existia antes da chegada de qualquer habitante que nele implementasse a sua marca pela ação e pelo discurso e que vai continuar a existir. A noção arendtiana de mundo, como um conjunto de objetos estáveis produzidos pelas mãos humanas, que dão ao homem sua invariabilidade, está em consonância com a compreensão husserliana de "mundo-da-vida", o qual, para esse autor, não se modifica, e assim será oposição a qualquer operação idealizante, a qualquer elaboração conceitual, das ciências. Nesse sentido, nas palavras de Husserl:

¹³⁷ La validité constitutive de la Terre en tant que corps, affirme Husserl dans les textes de 1934, tient à Ceci que dans la forme originare de sa représentation, la Terre ne se meut ni n'est en repos. Aussi, la Terre n'est-elle perçue comme une planète, prise au même niveau d'appréhension scientifique que les astres". (TASSIN, 1999, p. 361)

[...] este mundo [...], no qual se passa toda a nossa vida, resta, na sua própria estrutura essencial, aquilo que é, imutado no *próprio* estilo causal. Ele não muda, portanto, nem mesmo se nós excogitarmos uma arte particular, por exemplo, aquela arte geométrica galileana que chamamos *física*. (HUS-SERL, 2002, p. 51)

Por essa existência previamente dada e assegurada que o ponto central da política e, necessariamente, nossa, é legarmos às futuras gerações um mundo que proporcione uma vida humana mais digna e plena. Assim, devemos sempre nos questionar que tipo de mundo iremos deixar para os “futuros chegados”, que irão pavimentar sua própria trilha temporal, denominada história.

É com base nessas pistas argumentativas que iremos avançar no nosso próximo passo da pesquisa. Buscaremos perceber o quanto as experiências de distanciamento da realidade e, conseqüentemente, do mundo, puderam alimentar e proporcionar o surgimento dos regimens totalitários, bem como o ápice do disinteresse em cuidar do mundo, além de lançar luz sobre o fato de que as análises fenomenológicas do mundo podem ser vislumbradas como marcos norteadores que possibilitaram pensar uma nova compreensão da relação do homem para como o mundo, com o escopo de preservar esse espaço de convívio da pluralidade humana.

ceber que para haver algum tipo de reconciliação com o mundo é necessário, antes de tudo, haver uma reinterpretação do sentido da política.

Contudo, traçar uma linha argumentativa que nos faça refletir acerca de uma reconciliação do homem com o mundo nos leva, além de visar o mundo em sua dignidade ontológica, a transpor o abismo que por séculos divorciou a filosofia da política. Dito em outras palavras, não queremos dizer que haverá, nesse passo de nossa pesquisa, duas reflexões acerca da reconciliação com o mundo: uma que aponte a necessidade do homem de cuidar e preservar o seu lar sobre a Terra, o qual é edificado por suas mãos, e a outra que procura analisar a importância que haveria no fato de o homem de reflexão voltar a “viver” no mundo da realidade cotidiana, que, entre várias facetas, possui a face da ação política.

Nessa perspectiva, procuraremos demonstrar que uma “modalidade” de distanciamento do mundo alimentou a outra “modalidade” de distanciamento. Assim, pretendemos lançar luz sobre o fato de que o distanciamento dos homens que pensam o mundo das vivências humanas, como vimos no primeiro capítulo, se não alimentou de maneira direta o distanciamento do homem do seu mundo, ao visar o mundo de um ponto distante, procurando enquadrá-lo em medidas exatas, sejam elas estéticas, éticas ou políticas, silenciou-se em significar a vida. O que queremos dizer é que o filósofo, ao dar um passo atrás em relação a sua distância do mundo, esse passo lhe deu uma distância por demais grandiosa, fazendo com que este passasse a enxergar o mundo de um ponto que não lhe dava a exata dimensão do que se passa entre os homens. Tal fato fez com que, não havendo mais aqueles que apontassem reflexivamente como reconciliar-se com um mundo em constantes transformações, o homem viu-se sem rumo a direcioná-lo no que diz respeito a sua relação com o lugar edificado por suas próprias mãos.

Em nosso entendimento, a dúvida cartesiana alimentou um solipsismo moderno e contemporâneo que alijou o homem dentro de si, fazendo com que em um primeiro momento só

fossem dignas de fé as operações realizadas pelo intelecto humano, como foi exposto no primeiro capítulo. Em um segundo momento fez com que esse refúgio dentro do próprio eu levasse grande parte dos homens a saciar a única atividade que não depende de nenhuma manifestação externa a ele, ou seja, o *trabalho* de nosso corpo e a concomitante necessidade de consumir para manter o ciclo biológico do corpo em perfeita harmonia.

Para corroborar nossa hipótese, iremos traçar as linhas argumentativas, paralelas às reflexões arendtianas, acerca da importância de revisitar o mundo na perspectiva das aparências, apontando para o fato de que, quando estou pensando, não me transponho para um mundo paralelo ou diferente daquele o qual os outros continuaram a habitar. Quando me distancio do mundo das aparências, permaneço atrelado a ele, mesmo que essas aparências estejam presentes para o sujeito que pensa em forma de lembranças. Nas palavras de Arendt, “*somos do mundo, e não apenas estamos nele*” [...] (ARENDR, 2002b, p. 19) Essa prerrogativa não se desvanece quando nos engajamos em atividades espirituais, quando fechamos os olhos do corpo, usando a metáfora platônica, para poder abrir os olhos do espírito. Essa assertiva arendtiana procura lembrar-nos que “Ser e Aparência coincidem para os homens” [...] o que quer “[...] dizer que só posso escapar da aparência para a aparência”. (ARENDR, 2002b, p. 20) Esse fundamento acerca da existência humana só se torna plausível quando compreendermos que vivemos em um mundo de aparências, o que desembocará no fato de que esse mundo, por mais paradoxal que pareça, configura-se como um mundo de estabilidade. Por que paradoxal? Paradoxal, na medida em que aprendemos que as aparências enganam, uma vez que, se mudarmos nosso foco de visão, o objeto visado mudará de perspectiva, ao mesmo tempo em que, se não tivermos essas mutáveis aparências, que são percebidas por sujeitos possuidores da capacidade de apreendê-los, não haveria a possibilidade do fomento do conhecimento humano, mesmo que esse conhecimento não possa configurar-se como algo conquistado de forma exata e de maneira definitiva.

O que chamamos aqui de um mundo de estabilidade é o artifício humano que existe antes de nossa chegada e continuará a existir após nossa breve passagem por ele, dando, assim, aos seres finitos, um lar mais durável do que suas próprias vidas. Essa durabilidade manifestar-se-á, sobretudo, na cultura. Essa ideia nos permitirá lançar luz sobre uma importante característica do conceito de mundo no pensamento político de Hannah Arendt.

Assim, estamos nos referindo ao fato de que o mundo é constituído de objetos mundanos, leis, instituições, monumentos e, dessa forma, de cultura, o que nos faz dizer que cada cultura se presentifica para os homens como um mundo, pois, como diz nossa autora, “quanto mais povos, mais mundos”. (ARENDR *apud* COURTINE-DENAMY, 2004, p. 114)

Esse mundo de estabilidade deve ser o palco adequado para que os homens possam aparecer uns para os outros em palavras e ações. Para tanto, os homens precisam cuidar e preservar o mundo edificado por suas mãos.

No presente capítulo iremos detalhar o fato de que há uma via que aponta para a questão de que o mundo, dada a sua estabilidade, apresenta-se como o cenário propício para que espaços públicos sejam erigidos e que o mesmo mundo possa se manter como cenário adequado ao aparecimento de ações humanas que, em conjunto, preservem o mundo habitado pelo “nós”.

Finalmente, tentaremos elucidar, a partir de uma conferência feita por Hannah Arendt em 1954, na *American Association of Political Science*, logo após uma visita à França e à Alemanha, cujo tema era *O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu*, a qual está contida em sua coletânea de artigos intitulada *A dignidade da política*, que, se há um interesse recente pela política, que brota da filosofia europeia, também há, na mesma perspectiva, um interesse recente pela conservação e cuidado com o mundo, uma vez que, para nossa autora, o ponto central da política é cuidar do mundo.

Antes de nos debruçarmos sobre a possibilidade de uma nova relação entre filosofia e política, que passará por uma recompreensão dos elementos constitutivos do mundo, deveremos nos deter no fenômeno que marcou, no século XX, o apogeu do desinteresse em cuidar do mundo: o regime totalitário, em sua versão nazista.

Com esse evento histórico e castatráfico, Hannah Arendt se deparou com a incapacidade do homem moderno de cuidar do mundo de forma radical. Isso se deu quando, em 1943,¹³⁸ Arendt ficou sabendo da existência dos campos de concentração. Esse fato tornou-se um momento decisivo, que iria marcar e influenciar as reflexões vindouras de nossa autora. Esse acontecimento pode ser compreendido na esteira das reflexões acerca do não cuidado com o mundo, na medida em que os campos de morte nazistas da Segunda Guerra Mundial foram, entre outras coisas, espaços destinados a eliminar a pluralidade humana.

Se em 1943 houve o primeiro contato de Hannah Arendt com uma forma extrema do descuido do homem com o mundo, em 1961 o caso Eichmann revelou a ela, com precisão, a depravação de nossa relação com o mundo, pois o mal perpetrado por Eichmann consistia em fazer com que esse funcionário burocrata do regime nazista fosse incapaz de se perguntar sobre o sentido de seus atos, o que significa romper todos os laços com o mundo externo. (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 76)

Falar do descuido para com o mundo é se referir a uma questão que abarca a relação do homem para com o mundo, como a perda do mundo objetivo, que é a perda de um lugar no mundo ou de uma porção determinada do mesmo (mundo), que vem de mãos dadas com a busca incessante pela satisfação das necessidades mínimas ou necessidades vitais biológicas. Essa perda traz, em seu bojo, a implicação do processo de consumo e destruição do fruto da

¹³⁸ “Esperando, o mundo desmoronou. Nunca mais Hannah Arendt pôde respirar como antes. Ela toma total consciência da realidade da Shoah em março de 1943. ‘O decisivo, para nós’, diria ela a Gunther Gaus em 28 de outubro de 1964, ‘foi o dia em que ouvimos falar em Auschwitz. [...] E de início nós não acreditamos, se bem que, para dizer a verdade, meu marido e eu julgássemos esses assassinos capazes de tudo. Mas nisso, não tínhamos acreditado, em parte porque ia contra toda necessidade, não tinha qualquer objetivo militar’ [...] Como acreditar no impensável? O extermínio não se justificava nem militar nem economicamente. Já que isso ia de

fabricação, pois, nessa perspectiva, tudo se transforma em bens de consumo. Nesse sentido, salienta Artur Klenner que “os dois processos que levam a alienação do mundo objetivo, o mundo das coisas, têm em comum o resultado, a saber, a perda de um referencial permanente com o mundo, a dissolução de uma esfera que se pode qualificar de própria no mundo”. (KLENNER, 2007, p. 124)

Neste passo de nossa pesquisa, desenvolveremos uma reflexão acerca da política implementada pelos nazistas na Segunda Guerra Mundial, uma vez que estes procuraram reduzir a pluralidade humana à homogeneização de uma raça produzida em laboratórios. Os campos de concentração construídos pelo *Terceiro Reich* tinham como um de seus objetivos “criar” um homem de reações previsíveis, destruindo sua humanidade.

Quando falamos do desinteresse em cuidar do mundo e da ascensão de regimes políticos como o totalitarismo, devemos continuar perseguindo esse fio condutor e também falar da perda da dignidade da política, quando esta coloca no centro dos negócios públicos a manutenção da vida em seu sentido estritamente biológico e, nessa mesma perspectiva, quando procura salvaguardar os interesses particulares,¹³⁹ garantindo o acesso individual à “felicidade”, ao ter e consumir de maneira constante e frenética.¹⁴⁰ O mundo, diante de tal quadro, deixou de ser o centro das atenções e preocupações, passando a ceder espaço para as preocupações individualistas e egocêntricas.

O fato é que uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central ante todos os objetos, a atitude do consumo, condena à ruína tudo em que toca. (ARENDRT, 1997, p. 264)

encontro a qualquer lógica, como se poderia até mesmo imaginá-lo? Hannah fica atormentada”. (ADLER, 2007, p. 213)

¹³⁹ Nas palavras de Arendt, “se é verdade que a política não é nada além do que é infelizmente necessário para a preservação da vida da humanidade, então com efeito ela começou a ser liquidada, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido”. (ARENDRT, 2002, p. 119)

¹⁴⁰ Segundo Kathleen Luana de Oliveira, “A vida biológica é estabelecida como bem supremo, edificando uma sociedade de consumidores que não sabem cuidar do mundo. Eis a separação do nascer *para* o mundo (nascimento) e o nascer *no* mundo (natalidade)”. (OLIVEIRA & SCHAPER (Orgs.), 2011, p. 146)

Refletir acerca do desinteresse do homem face ao mundo significa pensar sobre a alienação humana com relação ao *locus* que ele habita. Nessa perspectiva, quando dizemos da alienação do homem em relação ao mundo, estamos dizendo que na contemporaneidade o homem deixou de significar o mundo tal como é para ele [homem], bem como a importância da vida humana entre seus pares e a relação que há entre homem e mundo. Essa alienação deve ser vista como um fato que ganhou contornos agravados na Modernidade, principalmente após a revolução industrial e o que com ela veio na esteira: consumo dos bens materiais, consumo do mundo, consumo da vida humana. Este último grau de consumo, ou seja, o consumo da vida humana, ganhou contornos trágicos ao fazer com que o homem passasse a ser visto como algo descartável. Isso se deu a partir do momento em que o homem não tivesse mais utilidade ou que passasse a atrapalhar o processo histórico ou social, como ocorreu na Alemanha nazista ou na Rússia stalinista. Esse fenômeno foi emblematicamente vivenciado nos campos de concentração alemães, por ocasião da Segunda Guerra Mundial. Nesse espaço, o homem passou a ser visto como algo manipulado e, por conseguinte, possível de ser transformado em algo totalmente não humano. Essa manipulação e transformação tinha como escopo fazer com que o homem se transformasse em um ser de reações previsíveis, com uma profunda falta de reflexão e consciência do que estava acontecendo com ele. Esse processo de transformação do homem em “animal pervertido”¹⁴¹ só foi possível na medida em que o homem foi colocado diante de condições extremadas, as quais ultrapassavam as medidas do humanamente possível e imaginável.

¹⁴¹ Esse quadro demonstra que a raça humana se caracteriza por sua mutabilidade, podendo alcançar o ápice de “mutação pervertida”, quando ganha as feições do “cão de Pavlov”, que somente obedece a estímulos. Noutras palavras, diz Arendt “Quem aspira ao domínio total deve liquidar no homem toda a espontaneidade, produto da existência da individualidade, e persegui-la em suas formas mais peculiares, por mais apolíticas e inocentes que sejam. O cão de Pavlov, o espécime humano reduzido às reações mais elementares, o feixe de reações que sempre pode ser liquidado e substituído por outros feixes de reações de comportamento exatamente igual, é o ‘cidadão’ modelo do Estado totalitário; e esse cidadão não pode ser produzido de maneira perfeita a não ser nos campos de concentração”. (ARENDR, 1989, p. 507)

Uma das facetas dessas condições extremadas é a desolação¹⁴², ou seja, quando o indivíduo não tem mais a condição de se fazer companhia, fazendo com que ele perca qualquer referencial de pluralidade e de vida habitada pelo outro, pelo nós, por uma comunidade que vivencia a vida em comum e as preocupações que essa mesma vida suscita. É nesse sentido que Arendt lança mão do pessimismo melancólico descrito pelo *Eclesiastes*:

Vaidade das vaidades; tudo é vaidade... Não há nada novo sob o sol..., não há recordação das coisas passadas, nem restará com os vindouros uma recordação das coisas que estão por vir – não resulta necessariamente de uma experiência especificamente religiosa; mas é certamente inevitável sempre e onde quer que se extinga a confiança no mundo como um lugar adequado ao aparecimento humano, para a ação e o discurso. (ARENDR, 2010, p. 255)

O que pretendemos realizar é um giro analítico que procurará, em sua primeira rotação, demonstrar que o totalitarismo se caracteriza como o ponto culminante do desinteresse para com o mundo, na medida em que essa forma de regime político procurou “destruir os mundos”, ao colocar em marcha uma busca desenfreada em destruir a pluralidade humana. Na segunda rotação, lançaremos luz no redirecionamento da perspectiva do homem em cuidar do mundo e preservá-lo, caracterizado pelo interesse filosófico pela política, o que levará ao desencadeamento de uma nova compreensão do mundo, que deve ser visado como lugar de estabilidade cultural e possibilitador da ação política.

¹⁴² A escolha do termo “desolação” em detrimento ao muito comumente utilizado “solidão” possui sua razão de ser, a qual está ancorada nas análises de estudiosos do pensamento político de Hannah Arendt, tais como Celso Lafer, André Duarte e Rodrigo Ribeiro. Nesse sentido, afirma Rodrigo Ribeiro: “Sendo mais que apenas *isolation* (isolamento) e mais que *solitude* (estar a sós), o termo *loneliness* (“solidão” na tradução brasileira) ou, em alemão, *Verlassenheit* (que diz “abandono” ou “desamparo”) poderia ser também traduzido como “desolação”. Essa tradução favorece ainda mais a distinção conceitual entre a experiência de ser abandonado por tudo, por todos e por si mesmo e as experiências de isolamento (presente na fabricação) ou de estar a sós consigo mesmo (característico do diálogo reflexivo). A palavra desolação significa literalmente uma experiência de desarrimo, de uma inquietude que se experimenta diante de um lugar em ruínas, uma “cidade fantasma”, uma região inteiramente despovoada ou abandonada. Ficamos desolados quando nos encontramos na situação de não podermos mais ter algo ou pertencer a um lugar por ter sido destruído, devastado ou desertificado. Esse lugar ao qual o homem das massas desoladas não consegue mais pertencer ou se instalar é o que Arendt denomina como “mundo”. (ALVES NETO, 2007, p. 64) A esse respeito, ver também Celso Lafer, 1988 e André Duarte, 2000.

3.1 O totalitarismo e a destruição dos “mundos”

No intuito de compreendermos a ambição totalitária em desencadear um processo que teria como objetivo primordial a destruição dos “mundos”, devemos inicialmente lançar luz sobre a relação estrutural dos governos totalitários com as massas,¹⁴³ pois, sem essa compreensão preliminar, não teremos elementos teóricos suficientes para refletirmos sobre o desprezo que os regimes totalitários tinham pela vida humana, reduzindo-a a seu denominador minimamente biológico, que é a “vida nua”¹⁴⁴. Esse desprezo encontra terreno fecundo, quando percebemos que a existência de um grande número de “material humano”, especificamente em sua acepção numérica e, sob a égide do sentimento de superfluidade

¹⁴³ Sobre a importância que o tema da massificação possui na narrativa arendtiana acerca do totalitarismo, salienta Odílio Alves Aguiar: “Segundo Arendt, os movimentos totalitários basearam seu poder no apoio das massas e das sociedades massificadas. Qual a compreensão da autora sobre as massas? Arendt, nesse aspecto, alia-se à maioria dos filósofos políticos contemporâneos na percepção das massas como pedra de toque da política. A base do poder não é constituída por sujeitos de direitos e deveres, capazes de contratar, representar, deliberar, etc. Para ela, as massas são o resultado da decadência burguesa [...] A inflação, o desemprego, os refugiados e apátridas, contingentes enormes de pessoas sem raiz e lugar na Europa, corroeram o tecido social e fizeram surgir novas categorias: as massas, o lumpen (a ralé), a elite, o filisteu, exemplos das categorias sustentadoras dos movimentos totalitários. Essa situação de massificação social vai gerar o que Arendt chamou de psicologia do homem de massa, facilitando enormemente o seu aparelhamento pelos movimentos totalitários. A marca dessa psicologia é o desprezo aos padrões morais e à vida pública. Seu conteúdo é preenchido pelo racismo e anti-semitismo, pela busca do sucesso e da fama, na atribuição de grande valor ao gênio e a tudo que é abstratamente considerado superior, grandioso. Esse é o esteio para o ‘culto da personalidade’, tão comum a todos os regimes totalitários. Os grandes líderes das massas entificavam esses valores e nutriam ódio às instituições burguesas por não lhes darem lugar nem os reconhecerem socialmente. Eles compartilham a mesma psicologia do homem de massa que, sem nenhum interesse e pertença ao mundo comum, vive isolado e solitário e é portador de uma consciência de desimportância e dispensabilidade (*selflessness*). ‘A principal característica do homem de massa’, escreve Arendt, ‘não é a brutalidade nem a rudeza, mas seu isolamento e sua falta de relações sociais normais’ (OT, p. 367). As massas encontram-se fora de qualquer ramificação e representação política (OT, p. 364) (AGUIAR, 2009, p. 203-204)

¹⁴⁴ Segundo Antônio Augusto e Bruno Cava, “O conceito de vida nua, que Agamben toma emprestado de Walter Benjamin, cuja figura histórica no direito romano é o *homo sacer* (o banido), refere-se à vida absolutamente matável e insacrificável. Na condição extrema de *homo sacer*, o vivente pode ser morto sem que se cometa homicídio. E pode sê-lo imediata e sumariamente, sem direito a processo, isto é, sem que se proceda a um sacrifício ritual pelo Estado. O *homo sacer* é a consequência e o resto de uma dupla exclusão: tanto do direito humano – logo matável – quanto do divino – logo insacrificável. Na história ocidental, a vida nua reapresenta-se sob outras roupagens: como o fora da lei (o *wargus* germânico, o *wolf’s head* da Inglaterra medieval), herege, traidor do rei ou do povo e, nas democracias modernas do Estado-nação, os refugiados. Nos campos de extermínio, a vida nua ocorre como ‘muçulmano’: como eram chamados (ironicamente) os judeus cativos que, nos estertores da fome e do desamparo, perdiam completamente a capacidade de comunicar-se e orientar-se. Agamben dedica *O que resta de Auschwitz* (1998) quase totalmente à análise desse personagem ~~catastrófico~~. Isolado do direito, dos demais e de si mesmo, o ‘muçulmano’ é a *última ratio* da política ocidental, o outro-necessário do poder soberano, a sua ‘contribuição originária’. Em vez do duplo amigo-inimigo, como em Carl Schmitt, é o duplo poder soberano-vida nua que explica a ação política para Agamben” (PINHO & CAVA, In: BARRETO, 2010, p. 22).

humana, fez com que fosse possível enxergar o homem como um ser descartável e, desta feita, supérfluo. Segundo Rodrigo Ribeiro Alves Neto:

Arendt se esforça por demonstrar, em suas análises, que os métodos totalitários de desmundanização do mundo revelaram que o próprio “mundo” não é algo *dado* ao homem de uma vez por todas e de modo espontâneo, pois precisa ser construído, preservado e garantido por meio de artifícios e cuidados humanos. Os instrumentos totalitários administraram o sentimento de superfluidade das massas, empreendendo uma destruição do caráter artificial do mundo comum enquanto um lugar próprio criado, mantido e reconhecido pelos homens plurais. (ALVES NETO, 2007, p. 72)

Para alcançar o seu objetivo, que se configurava em criar homens de reações previsíveis, o sentimento de superfluidade das massas foi incutido no espírito do homem de maneira eficaz pela ideologia totalitária. Contudo, antes de nos referirmos ao controle das massas por parte da “lógica de uma ideia” e, conseqüentemente, traçarmos as principais linhas que caracterizam os regimes totalitários, deveremos nos debruçar sobre a matéria-prima dessa nova forma de governo político: o “material humano” das sociedades de massa, pois a destruição dos mundos passou, prioritariamente, pela mobilização das massas pelos regimes totalitários, mobilização realizada, sobretudo, pela ideologia que, ao desenraizar o homem do seu mundo, agravou a perda do senso comum, fazendo com que ele perdesse o sentido de viver em comum em uma comunidade.

3.1.2 A sociedade de massa

O pano de fundo que caracterizou o século XX possibilitou o surgimento da sociedade de massa, a qual se constitui por homens massificados e moldados ideologicamente para “agirem” dentro do plano traçado para eles. Segundo Arendt, as massas são:

[...] pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. (ARENDDT, 1989, p. 361)

Essa indiferença e apatia política podem ser vistas como uma mudança da condição humana. Isso se deve ao fato de que, devido a sua recusa em participar da esfera pública, esse homem preso a clichês e frases prontas – que têm como objetivo funcionar como uma espécie de cinturão que impede a realidade de ser “real” –, não toma em suas mãos a iniciativa de criar o novo, deixando que sua vida siga aparentemente as linhas de um determinismo inexorável, seja da natureza ou da história.

É esse indivíduo massificado¹⁴⁵ que será o “princípio e o fim” do totalitarismo, pois é a partir dele que se abrem as possibilidades de um regime de governo nunca antes experienciado.¹⁴⁶ É para garantir o domínio total que se deve procurar “aperfeiçoar” o homem de massa, fazendo com que ele, cada vez mais, se transforme em um ente coeso e de atitudes previsí-

¹⁴⁵ O surgimento das sociedades de massa, fomentada a partir do distanciamento com a realidade e a concomitante vitória do *animal laborans*, constitui-se em um fenômeno que foi antevisto por pensadores que se empenharam em compreender a sociedade em seu aspecto político-social, após as revoluções ocorridas na França e na América. Alex de Tocqueville pode ser identificado como um desses pensadores, e sua influência sob as reflexões arendtianas é notório. O que Tocqueville preconiza, em seus estudos, é aquilo que será a característica das sociedades de massa: todos os eventos são vistos por uma única perspectiva, a qual é determinada pela uniformidade de pensamentos e opiniões fomentada pela equalização de todos os indivíduos em membros de uma sociedade. Esse fenômeno leva à perda da realidade, pois esta, para ser real, necessita ser atestada pela multiplicidade de pontos de vista, pois a pluralidade é a “lei da Terra”. Quando há o esfacelamento do ambiente plural mantenedor da realidade, esta se pulveriza, dando lugar a ilusões e contradições elaboradas por um único ponto de vista, o qual é fabricado por uma amálgama de indivíduos iguais, que possuem a mesma opinião. A antecipação analítica que faz Tocqueville acerca do surgimento das sociedades de massa pode ser atestada pelas suas próprias palavras: “Passeio meu olhar sobre essa multidão inumerável, composta de seres parecidos, onde nada se eleva nem se abaixa”. (TOCQUEVILLE, 1969, p. 362) Nessa ótica, a situação na qual se encontram as sociedades, no seio das modernas democracias, leva-as a uma profunda apatia com relação ao interesse com a coisa pública. Esse retrato, que fora esboçado por Tocqueville e ganhou ares de “arte final” na contemporaneidade é visto pelo pensador francês como algo singular na história da humanidade, ideia que será seguida de perto por Arendt acerca dos eventos do século XX, principalmente os regimes totalitários. É nesse sentido que diz Tocqueville: “Volto atrás de século em século até a Antiguidade mais remota e nada encontro que se assemelhe ao que tenho diante dos olhos. O passado não mais ilumina o futuro, faz com que o espírito marche nas trevas”. (TOCQUEVILLE, 1969, p. 361)

¹⁴⁶ Para Arendt, “o que é mais importante em nosso contexto é que o governo totalitário é diferente das tiranias e das ditaduras; a distinção entre eles não é de modo algum uma questão acadêmica que possa ser deixada, sem riscos, aos cuidados dos ‘teóricos’, porque o domínio total é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir. Assim, temos todos os motivos para usar a palavra ‘totalitarismo’ com cautela”. (ARENDDT, 1998, p. 343)

veis. Assim, as massas serão a força que irá alimentar a máquina totalitária para alcançar seu objetivo de dominação e transformação total do homem.

Podemos dizer que o surgimento da sociedade de massa pode ser compreendido como um dos principais momentos de uma história que alcançaria seu apogeu quando o homem viesse a ser reduzido a uma única identidade de reações previsíveis, moldado pelas ideologias totalitárias. Para tanto, os regimes totalitários precisaram lançar mão de um material que pudesse ser moldado ao seu bel-prazer: o “material humano”.

O que vem a ser esse “material humano”, forjador das massas do século XX? Podemos dizer que, no decorrer da história da humanidade, sempre existiu, em qualquer sociedade organizada, um número considerável de pessoas apáticas, sem interesse comum, no que tange a coisa pública. Mas o que se deve destacar é que nunca houve uma transformação tão drástica da humanidade em massa, tal como a que houve na Modernidade.¹⁴⁷ É nesse sentido que podemos dizer que o “material humano” é capaz de se modificar e de se reinventar, o que não significa que o “produto final” dessa modificação trará dignidade à pessoa humana, mas poderá trazer apequenamento à sua dignidade.

Se, de fato, o homem se caracteriza por sua mutabilidade, os campos de concentração da Alemanha nazista puderam fazer com que o homem alcançasse o ápice da degradação, quando, sitiados por cercas de arames farpados, ganharam as feições do “cão de Pavlov”,¹⁴⁸ que somente obedece a estímulos. Assim, o homem de massa e o prisioneiro desumanizado do campo de concentração aproximam-se, na medida em que o prisioneiro do campo de concentração, embora não seja o fruto da ideologia, deve ser compreendido como uma de suas vítimas

¹⁴⁷ Segundo Nádia Souki, “... há um traço que distingue as sociedades de massas das multidões dos séculos precedentes: é o fato de que, pela primeira vez, elas já não têm qualquer interesse em comum que possa ligá-las ou qualquer forma de vínculo ou consentimento comum”. (In: CORREIA *et al*, 2006, p. 142)

¹⁴⁸ A perversão da raça humana alcançou seu ápice nos campos de concentração. Sobre isso, diz Arendt: “We know that the object of the concentration camps was to serve as laboratories in training people to become bundles of reactions, in making them behave like Pavlov’s dog, in eliminating from the human psychology every trace of spontaneity”. (ARENDR, 2005, p. 242)

e encontra-se em uma condição degradada não em função de sua adesão a uma ideia, mas pelos efeitos dessa ideia no mundo.

A unidade estrutural, ou seja, a célula responsável pela formação das massas modernas, identifica-se com a desarticulação da sociedade de classes. Segundo Arendt, com o esfacelamento dos Estados-Nações houve o desaparecimento da estratificação da sociedade, sem a qual um indivíduo não pode ser reconhecido pela camada na qual ele se encontra. Não há mais, a partir desse momento, a luta pelo interesse de uma classe específica. A pirâmide social foi destruída, pela base, em detrimento de uma sociedade de consumo, a qual gerou um profundo desinteresse pela coisa pública. A preocupação pelo interesse de um grupo ou de uma classe foi substituída pela preocupação da sobrevivência de “cada um”. A apatia e a hostilidade pelos assuntos de cunho coletivo estavam inauguradas. Esses sentimentos fomentaram uma reunião de seres homogêneos e destituídos de representação política, dada a falta de organização da sociedade em classes distintas, na qual cada uma deveria possuir seu interesse específico e todos que formassem essa classe deveriam possuir um interesse comum. Ao contrário, o que se percebe, a partir desse momento, é a existência tão somente de uma busca desenfreada pelo “possuir e consumir” o maior número possível de bens. Não mais havendo o princípio de individuação social, originada pela estratificação social, os homens passaram a formar uma unidade homogênea, na qual não se pode distinguir um indivíduo de outro.

Arendt, em *Origens do totalitarismo*, analisa as razões da aliança temporária entre a ralé e a elite, e como essa aliança funcionou para que as massas fossem conduzidas até tornarem-se a força motriz, o esteio dos regimes totalitários. Segundo nossa autora:

A perturbadora aliança entre a ralé e a elite e a curiosa coincidência das suas aspirações originam-se do fato de que essas duas camadas haviam sido as primeiras a serem eliminadas da estrutura do Estado-nação e da estrutura da sociedade de classes. Se uma encontrou a outra com tanta facilidade, embora temporariamente, é porque ambas percebiam que representavam o destino da época, que seriam seguidas por massas sem fim, que mais cedo ou mais tarde

a maioria dos povos europeus estaria com elas – prontos a fazerem a sua revolução, segundo pensavam. (ARENDR, 1989, p. 387)

Contudo, o homem de massa, o qual foi organizado para cometer os maiores crimes já presenciados pela humanidade, tinha os traços do filisteu, e não da ralé, ou seja, era o burguês que cuidava da sua segurança e, por essa razão, estava pronto para sacrificar tudo a qualquer momento.¹⁴⁹ Nesse sentido, o filisteu, um exemplo da força motriz do regime totalitário, é o burguês isolado de sua classe social, que se preocupa fundamentalmente com seu bem-estar e de sua família e que, nessa perspectiva, fazia qualquer coisa para manter sua tranquilidade. (ARENDR, 1989, p. 388) O exemplo mais notório do filisteu é destacado por Hannah Arendt em sua obra *Eichmann em Jerusalém*,¹⁵⁰ na qual nossa autora traça as características de um funcionário banal, extremamente comum, que cumpria ordens como qualquer outro burocrata que estava somente preocupado com as atividades correspondentes à sua profissão.

Podemos dizer que a sociedade de massa, na perspectiva arendtiana, caracteriza-se por abranger um grande número de indivíduos que não possuem nenhum tipo de interesse co-

¹⁴⁹ Segundo André Duarte, “Arendt distingue entre o ‘burguês’ propriamente dito, pertencente à classe industrial alemã, e o ‘filisteu’, definido como o ‘último e já degenerado produto da crença do burguês na suma importância do interesse privado’. O filisteu é o ‘burguês isolado da sua própria classe, o indivíduo atomizado produzido pelo colapso da própria classe burguesa [...], o burguês que, no meio das ruínas do seu mundo, cuidava mais da própria segurança e estava pronto a sacrificar tudo a qualquer momento – crença, honra, dignidade – à menor provocação [...]. Arendt recorrerá justamente ao modelo conceitual do filisteu em sua análise do caso Eichmann, o funcionário responsável pela organização burocrática da deportação em massa para os campos de morte. Um dos aspectos centrais ressaltados por Arendt será justamente o de que Eichmann era exatamente aquele tipo de homem que, ‘quando sua ocupação o força a assassinar pessoas, ele não se vê como um assassino porque não o fez por suas inclinações, mas por suas capacidades profissionais’”. (DUARTE, 2000, p. 50-51)

¹⁵⁰ Eichmann pode ser considerado como o protótipo, a personificação do homem de massa, sem grandes motivações – um sujeito fracassado aos olhos de sua classe social –, que ao filiar-se, sem saber muito o “porquê”, ao *Partido Nacional Socialista*, teve a oportunidade de “entrar para a história”, ao participar de uma “grande tarefa que acontece uma vez a cada dois mil anos”. Esse indivíduo, cuja maior patente alcançada dentro dos quadros da *SS* foi a de tenente-coronel, declarou que somente teria ficado com a consciência pesada, se não tivesse obedecido às ordens do Führer – Adolf Hitler –, e que, para isso, teria matado o próprio pai caso fosse preciso. Para Eichmann, a “Solução Final”, perpetrada contra os judeus, *era simplesmente um trabalho*. Eichmann pode ser considerado como um dos principais elos da operação denominada de “Solução Final”, pois sempre dependia dele e de seus homens a decisão sobre a quantidade de judeus que seriam embarcados para os campos de extermínio, apesar de não depender do mesmo a decisão sobre para onde e o que iria acontecer com os “apátridas”. Portanto, Eichmann dava vida àquele tipo de ser humano perpetrado pelo *Background* do século XX, pois ele era incapaz de tomar qualquer tipo de iniciativa, de ter qualquer tipo de ação espontânea, como ficou comprovado quando este relatou que a partir do dia 08 de maio de 1945, data da derrota alemã na Segunda Guerra Mundial, vira-se diante de uma realidade totalmente nova – uma vida individual difícil e sem liderança –, ou seja, o fato de não ter mais de “agir” por determinação de ordens e regulamentos pertinentes. Cf. ARENDR, 1999, p. 43ss.

mum, pois lhes falta o elemento que possa agregá-los em uma ação conjunta. Ou melhor, falta-lhes a certeza de pertencerem a um mundo comum, impregnado de interesses comuns que, para sua manutenção, depende, prioritariamente, do poder que emana da ação entre os homens.¹⁵¹ Esta assertiva demonstra que o mundo não mais os agrega, ou seja, o mundo não mais é visto como o lar pertencente “aos homens”.

Não mais havendo a certeza de pertencer ao mundo fomentado pelo “nós”, a relação do homem consigo mesmo, que transforma toda unidade em dualidade a partir da atividade de pensar – o diálogo do eu consigo mesmo – é posto em perigo. Isso se deve ao fato de que o sentimento de desenraizamento configura-se como consequência inevitável do distanciamento com a realidade e, concomitantemente, a perda da capacidade de poder ativar a faculdade de pensamento que busca a significação da vida vivida. A pluralidade, que segundo Hannah Arendt é “a lei da Terra” (ARENDR, 2002b, p. 17), é constantemente ameaçada pela emersão do homem de massa, que, dada a sua homogeneidade de ações e palavras, as quais se fundam no fato de que a vida é vista por uma única perspectiva, faz com que a relação do homem con-

¹⁵¹ Sobre esse tema, há um interessante estudo que procura aproximar as concepções de Hobbes e Arendt acerca da distinção entre multidão desorganizada e destituída de interesse comum e o povo, que se constitui a partir de um interesse que abrange a todos. Nessa perspectiva, segundo Souki, para Arendt, Hobbes é um autor político de extrema importância, o qual deve ser visitado para que se possa lançar luz sobre os problemas contemporâneos da esfera pública. Nesse sentido, e fundamentalmente no que tange à questão das massas em oposição ao povo, diz Nádia: “No amplo quadro descritivo do homem da massa, um forte ponto em comum dessa nova modalidade humana converge para as características descritas por Hobbes nas multidões: o desenraizamento, o isolamento, a falta de comunicação e a falta de representação política”, que não possuem um senso de coisa pública, pois não conseguem ver o mundo pela multiplicidade de perspectivas, mas somente pela uniformidade da visão do homem de massa, preso a seus interesses, o que não acontece com o povo, propriamente dito. (In: CORREIA, *et al.*, 2006, p. 141) A análise que aponta para o fato de que somente o povo reunido possui a capacidade de perceber a natureza plural da esfera pública é corroborada por Canovan, quando esta diz que “... since the plural People look at their common world from different angles, they have access to a variety of perspectives that enable them to see things in the round”. (CANOVAN, 2002, p. 415) Ver também HOBBS, 2000, capítulos XVI e XVII, principalmente quando este autor diz que “Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que compõem forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra as injúrias feitas uns aos outros [...] A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim, uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graça aos frutos da Terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade”. (HOBBS, 2000, p. 142 a 144)

sigo mesmo seja posta em xeque, acarretando a ameaça de se perder o significado do que seja a vida no mundo, em seu sentido *stricto*.¹⁵²

É nesse sentido que podemos dizer que o projeto de domínio total tem, nos campos de concentração e extermínio, sua face mais terrível e expressiva. Os campos de concentração, nos quais houve, de maneira contundente, a tentativa de forjar um ser humano que nunca antes existiu, com ações e falas predeterminadas, não possuem precedentes históricos. Nos campos, os judeus, membros de partidos inimigos, ciganos, deficientes físicos e mentais..., ou seja, pessoas tidas como inimigos objetivos do regime, eram tratados como se nunca devessem ter existido e, conseqüentemente, tinham as portas do aparecimento e da visibilidade fechadas para o “mundo dos vivos”, pois os campos transformam os homens em verdadeiros cadáveres vivos, a espera do tiro de misericórdia que daria fim a esse espetáculo macabro, deprimente e sobre-humano. Para Odilio Alves Aguiar,

Não existe totalitarismo sem campo de concentração. O campo de concentração é o cerne do domínio total. O campo é a certeza de que o objetivo final pode ser alcançado: a sistematização da infinita pluralidade de experiências e diferenciações dos seres humanos, a fabricação da espécie humana com a mesma identidade. Almeja-se a eliminação, em condições cientificamente controladas, da espontaneidade na conduta humana. Por isso o campo de concentração é o modelo social perfeito para o domínio total e para a verdadeira instituição central do poder totalitário. (AGUIAR, 2009, p. 210)

Os campos de concentração significaram uma possibilidade real de eliminação das ações espontâneas. “A meta dos campos de concentração é justamente quebrar este último resíduo do humano no homem, transformando-o em um mero ‘feixe de reações [...]’”. (DUARTE, 2000, p. 70) Se o mundo, na perspectiva arendtiana, é um aglomerado de artefatos, instituições, leis... erigidos por mãos, ações e falas humanas, com a quebra do humano no homem,

¹⁵² A esse respeito, diz Nádía Souki: “[...] há uma situação extrema a que se chega pelo desenraizamento, é quando este atinge a relação do homem consigo mesmo, configurando uma perda do interesse por si próprio, uma espécie de ‘frieza em relação a si próprio’. Essa é a nova qualidade da frieza social que Arendt relaciona a uma cultura da ‘perda de si mesmo’ dos indivíduos desarraigados e egocêntricos. Essa chocante realidade em

quebra-se a relação intrínseca deste com o espaço criado por suas mãos. Nas palavras de André Duarte:

O argumento arendtiano é o de que as propriedades tradicionalmente atribuídas ao homem desaparecem sob condições totalitárias, isto é, que elas não dependem de uma natureza imutável, mas são construídas e garantidas a partir de artifícios, tais como a legalidade, a cidadania, o respeito à pluralidade humana e a posse de um lugar próprio e de uma ocupação social, sem os quais não subsiste a dignidade da existência humana. Configura-se aqui mais um tema que encontrará desenvolvimento em seu pensamento posterior, o de que ‘o respeito pela dignidade humana implica o reconhecimento de todos os homens ou de todas as nações como sujeitos, como construtores de mundos ou co-autores de um mundo comum. (DUARTE, 2010, p. 71)

As massas, não se vendo como co-autores de um mundo comum, foram, paulatinamente, desenraizando-se do mundo e, conseqüentemente, perdendo o sentido de pertencer a um lar edificado por mãos humanas, que é visto, ouvido e tocado por vários indivíduos que, ao trocarem suas experiências, constroem a tecitura da realidade do mundo. Nesse sentido, podemos dizer que a realidade de um mundo comum depende inteiramente de uma esfera pública que permita que os diversos pontos de vista possam ser manifestados, os quais atestam a existência da realidade pelo fato de que o mesmo fenômeno é visto por perspectivas diversas, de espectadores plurais. Quando esse espaço inexistente ou quando a possibilidade de abertura para ele é aniquilada, o senso de realidade se desfaz. Segundo Hannah Arendt:

A distinção política principal entre o senso comum e a lógica é que o senso comum pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares àqueles de todos os outros; ao passo que a lógica, e toda a auto-evidência de que procede o raciocínio lógico, pode reivindicar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas. (ARENDR, 2002, p. 48)

que se observa um ‘enfraquecimento do instinto de autoconservação’ decorre da consciência que os indivíduos têm da própria superfluidade e dispensabilidade”. (In: CORREIA, *et al.*, 2006, p. 143)

Nesse passo de nossa pesquisa, devemos, para não perdermos de vista nosso objetivo, ou seja, compreender as características fundantes do conceito de mundo em Hannah Arendt, deter-nos, um pouco mais na temática do senso comum. O porquê de nos determos nessa temática está no fato de que, para haver senso comum, é preciso, necessariamente, haver um mundo comum, onde podemos viver juntos e experienciá-lo juntos. É exatamente esse sentimento de pertencimento a um mundo comum que foi perdido pelo homem de massa.

Um mundo comum e estável é a base do senso comum, um lugar onde os homens podem abrigar-se, um horizonte onde se instaure um padrão de realidade. É estável mas não estático, deve conhecer mudanças, mas graduais. “Este mundo, não é idêntico à Terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica” (C.H., p. 62). O mundo tem a ver com o artefato humano, com o produto das mãos dos homens, com os negócios realizados entre os que o habitam. “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interpostas entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens” (C.H., p. 62). (ZUBEN, 2008, s.p)

Para Arendt, seguindo de perto as análises kantianas, o “*sensus communis*” é o oposto do “*sensus privatus*”, o qual isolaria os homens do contato com os demais, na medida em que os privaria de antecipar os pontos de vista dos outros julgantes, eliminando qualquer possibilidade de haver comunicação acerca da realidade humana. Nesse sentido, salienta Nadia Souki que

[...] o senso comum é uma categoria capital para a reflexão sobre o fato político, porque ele é, precisamente, o contrário do isolamento que age sobre a vida na aniquilação da esfera política. Aqui o senso comum se caracteriza como o sentido do real, condicionando o indivíduo a se relacionar com a realidade do mundo em que vive, a dominá-la, julgá-la, a se adaptar, a modificá-la, enfim, de ser ele. (SOUKI, 1998, p. 127)

O senso comum, para existir, necessita que os indivíduos se relacionem com seus pares e com a realidade do mundo no qual eles vivem, experienciando e falando sobre ela no

intuito de agir, transformar e preservar uma realidade que, no seu conjunto, forma o que Arendt denomina de mundo.

Hannah Arendt compreende, na sua linha interpretativa dos conceitos kantianos contidos na *Crítica da Faculdade de Julgar*, que o “*sensus communis*”¹⁵³ constitui-se um sexto sentido misterioso, que ajusta os homens a vislumbrar seus juízos como pertencentes a uma comunidade universal, na qual todos poderão compreender o juízo dos demais, ao se colocarem imaginativamente no lugar do outro.

Quando Arendt define o “*sensus communis*” como “o efeito de uma reflexão sobre o espírito” (ARENDR, 1993, p. 92), o que ela pretende dizer é que a partir do momento em que, pela operação da imaginação, que traz de volta à nossa presença um objeto que outrora foi experienciado por nós, refletimos sobre o mesmo e exigimos que essa reflexão imprima no espírito a consideração dos possíveis juízos dos outros indivíduos acerca desse objeto, essa operação de reflexão faz com que os homens percebam que são parte integrante de uma comunidade. Dito em outras palavras, o juízo, na medida em que é uma faculdade cuja atividade necessita da presença dos outros, apela para que o “*sensus communis*” habite e faça presença em cada um dos homens.

Assim, o “*sensus communis*” é a forma de representar a todos os possíveis indivíduos judicantes.¹⁵⁴ Essa capacidade humana faz brotar nos homens sentimentos que os capacitem a

¹⁵³ Não é da competência desse estudo detalhar os conceitos acerca da faculdade do juízo, entre eles aquele referente ao “*sensus communis*”. Contudo, gostaríamos de apontar para a existência de análises acerca desse conceito no pensamento de Hannah Arendt que se referem a uma dupla concepção do mesmo, os quais essa pensadora procura unificarlos em seu modo próprio de analisá-los, ou seja, o que ela pretende é realizar um amálgama entre o “*sensus communis*” de Tomás de Aquino e o de Kant. Sobre essa concepção arendtiana, Abensour diz que: “À confronter *La Vie de l'esprit* et les conférences sur la philosophie politique de Kant, il semblerait que coexistent dans la pensée d'Arendt deux acceptions du *sensus communis*: l'une venue plutôt de Thomas d'Aquin qui ferait du *sensus communis* un sens du réel, l'autre reprise de Kant que verrait dans le *sensus communis* le principe *a priori*, la condition de possibilité de la communicabilité universelle des jugements esthétiques portant sur le beau. Peut-être Arendt, dans l'œuvre inachevée sur le jugement se serait-elle donnée pour tâche sinon d'unifier les deux acceptions tout au moins de les articuler”. (ABENSOUR, 2006, p. 191)

¹⁵⁴ Acerca do *sensus communis* diz Wellmer: “However, by the name *sensus communis* is to be understood the idea of a *public sense*, i.e., a critical faculty which in its reflective act takes account (*a priori*) of the mode of representation of everyone else, in order, *as it were*, to weigh its judgment with the collective reason of mankind, and thereby avoid the illusion arising from subjective and personal conditions which would readily be taken for objective, an illusion that would exert a prejudicial influence upon its judgment. This is accomplished by weigh-

amar o mundo (*Amor Mundi*), pela preservação de um lugar comum que leva em consideração o existir e o opinar de cada membro de um espaço público.¹⁵⁵ Para que esse tipo de sentimento possa ser cultivado nos corações dos homens é necessário que brote, nas relações dos homens entre si e com o mundo, uma satisfação que “implica na experiência de uma forma específica de felicidade: a felicidade pública”. (In: CORREIA *et al.*, 2006, p. 316). A esse respeito, Assy nos assevera que:

Muito embora *sensus communis* tenha sido mencionado por Arendt como “sexto sentido misterioso (*mysterious sixth sense*)”, não conduz à apreensão de *sensus communis* tal qual instinto irracional e não-comunicável. Descreve um “sexto sentido” comparável a uma capacidade mental extra (*Menschenverstand*), apta a nutrir nos indivíduos sentimentos comunais, que os ajustaria a uma dada sociedade. (In: CORREIA *et al.*, 2006, p. 320)

Para que o “*sensus communis*” alcance sua atualização, isto é, seja capaz de alargar-se e formar uma comunidade de seres racionais que julgam, levando em consideração os demais pontos de vista, é necessário dar validade universal ao juízo formulado, pois, do contrário, não haveria condições de os juízos serem compreendidos por um número ilimitado de indivíduos, já que a vida em comum necessita de generalizações para que a realidade seja compreendida. Dito em outras palavras, se é fato, como observa Arendt, que o juízo lida com particulares sem subsumi-los a regras gerais (ARENDR, 2002b, p. 370 ss), contudo, é necessário que esse juízo pretenda ver o todo a partir do particular, com o intuito de fomentar exemplaridades que nasçam do evento observado. “A despeito de nascermos intrinsecamente *entre* homens, o cultivo de sentimentos públicos é resultado do esforço contínuo de assumir responsabilidade por quem somos, por como agimos, e por qual mundo somos responsáveis”. (In: CORREIA *et al.*, 2006, p. 328)

ing the judgment, not so much with actual, as rather with the merely possible, judgments of others, and by putting ourselves in the position of everyone else, as the result of a mere abstraction from the limitations which contingently affect our own estimate”. (WELLMER, 1996, p. 40)

¹⁵⁵ Segundo Heuer, “Amizade política pelo cuidado do mundo significa ser consciente da responsabilidade comum pela comunidade, definir-se como cidadão político e não como um sujeito de consumo e defender a civilização da sociedade com seus valores de liberdade e justiça e de engajar-se para a sua realização”. (HEUER, 2007, p. 92)

O esfacelamento do sentimento de pertença a uma comunidade, o qual atesta a existência da realidade, é forjado pela ideologia, que nossa autora define como sendo a “lógica de uma ideia”, em detrimento das diversas opiniões oriundas do espaço comum no qual os homens veem e são vistos. Assim, quando Arendt distingue a lógica do senso comum,¹⁵⁶ conferindo a este último a prerrogativa de ser garantido por um mundo comum, a autora está se referindo ao fato de que a ideologia não necessita da realidade de um mundo comum para direcionar a vida dos indivíduos, mas tão somente dos processos mentais que fazem de premissas, conclusões logicamente aceitas. Essas conclusões logicamente aceitas, tais como aquela que envolveu em um cinturão de ferro os homens da Alemanha no *Terceiro Reich*, na qual se proclamou que as raças impuras deveriam ser eliminadas e, conseqüentemente, concluiu-se, logicamente, que os judeus, por serem de uma raça impura, deveriam ser dizimados, derivaram das premissas que, em seu conjunto, formaram os silogismos totalitários.

A ideologia, “a lógica de uma ideia”, funciona, aos olhos de Hannah Arendt, como a precondição para que haja um eficaz controle interno das massas, fazendo com que os homens do século XX caíssem no limbo da desolação: o sentimento limítrofe da existência humana que faz com que os homens percam a confiança na vida, nos homens, no mundo e até em si mesmos.

¹⁵⁶ Quando nos detemos no conceito do senso comum, no interior da obra arendtiana, desejamos apontar para o fato de que a tentativa recorrente na Era Moderna de arruinar a condição humana de pertencimento a uma esfera mundana fez com que o homem perdesse o senso de viver em comum, junto a outros homens. Nessa perspectiva, não tendo mais a confiança de habitar um mundo que é partilhado por muitos, cuja certeza de sua existência é ratificada pelos diversos pontos de vista que, apesar de visar a vida de ângulos diferentes, é a mesma vida que é visada, o homem viu-se expulso não para fora da Terra, mas para dentro do próprio eu. Esse refugiar-se em seu interior levou a uma perda da preocupação do homem com o mundo. Isso se deve ao fato de que do processo de introspecção somente há a possibilidade de se produzir à certeza da existência do homem, e não do mundo. Em

3.1.3 Os princípios de controle *interno* das massas

Para Arendt, um dos traços característicos do totalitarismo, que o faz ser reconhecido como uma novidade sem precedentes,¹⁵⁷ é aquele que aponta para o fato de que o objetivo traçado por esse regime político, ou seja, realizar um “domínio total”, deveria não somente realizar um controle externo das massas, como o fizeram vários regimes tirânicos e despóticos ao longo da história da humanidade, mas levar a cabo o domínio interno dos indivíduos. O principal instrumento que possibilitaria esse domínio interno é a ideologia. A ideologia,¹⁵⁸ que procura sobrepor-se à realidade assegurada pelos sentidos, possui o afã de controlar todos os movimentos e pensamentos dos homens, lançando-os na desolação constitutiva, na qual se perde a confiança no mundo, nos outros e até em si mesmo.

De maneira simplificada, podemos dizer que nos regimes totalitários, pelo simples fato de poder pensar, todos os homens são potencialmente suspeitos e inimigos do regime. Para evitar tal perigo, era necessário criar um ser de reações previsíveis, reduzindo-o a seu denominador comum, isto é, um ser cuja única “ação livre” consiste em preservar a vida.

Assim, o totalitarismo, que se fundamenta no terror e tem como princípio de ação a ideologia,¹⁵⁹ inaugura um novo momento no que diz respeito ao político.¹⁶⁰ Esse novo

outras palavras, dos processos do pensamento em si, somente há a certeza da existência do ego pensante que pensa o seu ser e nada mais.

¹⁵⁷ Para Norberto Bobbio, “uma das razões do horror que o genocídio nazista continua a suscitar em mim é o fato de não haver uma explicação, quero dizer uma daquelas explicações das quais se servem habitualmente os historiadores para inserir um fato em um contexto mais geral, como os interesses econômicos, o desejo de poder, o prestígio nacional, os conflitos sociais, as lutas de classe, as ideologias [...] não conseguir explicar sua razão em termos dos habituais motivos humanos o torna ainda mais medonho”. (AGUIAR *et al.*, 2006, p. 25-26)

¹⁵⁸ Eric Voegelin, em uma franja argumentativa que em muito se aproxima das reflexões de Hannah Arendt no que tange a questão da ideologia, diz o seguinte sobre esse tema: “Uma nova realidade [...], toma o lugar da primeira realidade, onde o homem vive moralmente, e uma realidade imaginária permite a matança, que nesse caso já não pertence à categoria de assassinio, de Direito, de justiça e assim por diante. Então, a constituição inteira da realidade do homem e da sociedade é apagada pelo sonho, pela fantasia, de uma segunda realidade, onde coisas como ‘necessidades históricas’ podem ser encontradas”. (VOEGELIN, 1999, p. 301)

¹⁵⁹ Segundo Odílio Alves Aguiar, “para Arendt, o reino da ideologia é o reino da ficção, no qual o real é fabricado e não fruto das experiências vividas espontaneamente. A ideologia articula, em Arendt, a ficção e a fabricação da vida. Como doutrina, explica tudo; como propaganda, realiza-se na prática por intermédio das organizações. Por meio da ideologia é possível o cálculo e o controle do real a partir da ficção. Ideologia é sinônimo de doutrina, mas também de disciplina. O totalitarismo é o regime das massas solitárias organizadas ideologicamente”. (AGUIAR, 2009, p. 212)

momento é embasado no aniquilamento da pessoa jurídica, moral e individual. Esse aniquilamento é alcançado através da supressão dos direitos legais, da eliminação da memória de seus mártires e das atrocidades cometidas nos campos de concentração.

Podemos dizer que os campos de concentração constituem a marca dos regimes totalitários. É na circunscrição de suas cercas que os regimes totalitários puderam alcançar seu principal objetivo, ou seja, eliminar qualquer pluralidade humana, juntamente com qualquer tipo de espontaneidade e individualidade humana. É nesse sentido que salienta Arendt:

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a ‘natureza’ do homem só é ‘humana’ na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem. (ARENDR, 1989, p. 506)¹⁶¹

Contudo, no cerne dos movimentos totalitários, como salienta Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*, enquanto o terror não alcançou seu objetivo, que é o de proporcionar às forças da natureza e da história se propagarem livremente, ele necessita da ideologia para doutrinar os indivíduos, para que cada um desempenhe, de maneira eficaz, seu respectivo papel: ou de carrasco ou de vítima. Nesse sentido, nas palavras de Arendt: “aquilo de que o sistema totalitário precisa para guiar a conduta dos seus súditos é um preparado para que cada um se

¹⁶⁰ Segundo Adler, “o terror aniquila o espaço entre os homens, garantia da diversidade, e constrói uma jaula de ferro onde, literalmente, os homens são esmagados uns contra os outros. Todos os homens se tornam apenas Um, objeto do totalitarismo, podemos ser sucessivamente vítima e/ou carrasco. Hitler e Stalin utilizaram as ideologias do nazismo e do comunismo para justificar suas políticas, explicar o presente e esboçar o futuro, eximindo-se de qualquer ideia de realidade em proveito de uma ‘realidade mais verdadeira’ que se dissimularia por trás de todas as coisas. Para Arendt, a lógica do totalitarismo tende a apagar a distinção entre o fato bruto e a ficção, o verdadeiro e o falso. É isso o que aconteceu quando as pessoas perdem o contato com seus semelhantes: elas perdem ao mesmo tempo suas faculdades de experiência e de pensar”. (ADLER, 2007, p. 213)

¹⁶¹ Pelo fato de os campos de concentração procurarem fabricar o modelo ideal dos regimes totalitários, ou seja, um ser supérfluo, sem espontaneidade, rebaixando-o a algo determinado unicamente pelo seu aspecto orgânico, eles podem ser descritos como uma verdadeira imagem do inferno, como salienta nossa autora: “Last came the death factories – and they all died together, the young and the old, the weak and the strong, the sick and the healthy; not as people, not as men and women, children and adults, boys and girls, not as good and bad, beautiful and ugly – but brought down to the lowest common denominator of organic life itself, plunged into the darkest and deepest abyss of primal equality, like cattle, like matter, like things that had neither body nor soul, nor even a physiognomy upon which death could stamp its seal. It is this monstrous equality without fraternity or humanity – an equality in which cats and dogs could have shared – that we see, as though mirrored, the image of hell”. (ARENDR, 2005, p. 198)

ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima. Essa preparação bilateral, que substitui o princípio de ação, é a ideologia”. (ARENDDT, 2000, p. 520)

Diante deste quadro argumentativo, podemos dizer que os regimes totalitários se fundamentam em dois eixos: o terror e a ideologia. O segundo ponto estrutural do regime totalitário – a ideologia – requer uma análise mais detalhada no que diz respeito aos nossos propósitos.

Começaremos nossa análise pelo primeiro eixo: o terror. Em nosso entendimento, o terror deve ser compreendido como a fronteira última da política, pois se assim não o fosse, estaríamos diante de um estado de natureza, onde não há nenhuma forma de legalidade e, portanto, não poderíamos realizar uma análise filosófico-política. Este fenômeno, como adverte Newton Bignotto,¹⁶² não pode, de forma alguma, ser concebido como um fenômeno exclusivamente contemporâneo. Essa ideia emerge das reflexões acerca da utilização do terror na Revolução Francesa. No bojo dos eventos oriundos de tal Revolução, percebemos que uma de suas características é a nomeação, a partir de um tribunal superior, dos oponentes daqueles que naquele momento ocupavam o lugar do poder, fato que aponta para a presença do terror na esfera dos fenômenos revolucionários franceses. Para corroborar nossa reflexão, podemos dizer que o terror dividiu a sociedade em duas classes distintas: os que têm medo e os que não têm, ou seja, entre traidores e patriotas. Esse cenário da Revolução Francesa lança luz sobre o fato de que nesse momento a sociedade estava dividida de maneira bipolar, cujo fomento é realizado a partir da fala do ator político, ou seja, alguém (Robespierre) que fala a partir do fundamento da experiência política, que encarna em seu ser os papéis de legislador e tirano. Nessa perspectiva, tanto em sua versão francesa quanto na totalitária, o terror serviu como um mecanismo de posse do poder, a partir da eliminação da diferença.

¹⁶² Na consecução deste subcapítulo, além de utilizarmos as referências bibliográficas pertinentes a este tema, servimos-nos também das anotações feitas acerca das aulas ministradas pelo Professor Doutor Newton Bignotto de Souza, na disciplina “Política e Terror”, do curso da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da

A partir dessa análise preliminar acerca do terror, o que pretendemos salientar é que, especificamente no que tange aos regimes totalitários, o terror permite às forças da natureza e da história propagarem-se, sem o perigo da ação autônoma de indivíduos livres. É nessa perspectiva que se encontram as reflexões de Hannah Arendt, pois para ela os regimes totalitários têm como objetivo movimentar um processo irresistível, que culminaria na vitória da raça pura ou de uma classe social.¹⁶³ Desta forma, percebemos que o arcabouço ideológico dos regimes totalitários, o qual está embasado na teoria da evolução das espécies e nos fundamentos das teorias históricas do século XX, demonstra que as duas leis (da natureza e da história) se baseiam em uma só, pois os processos da natureza se concretizam na história.¹⁶⁴ Assim, vislumbra-se que cada etapa da história ou da natureza configura-se como algo de cunho necessário para que elas – história e natureza – possam alcançar seus “objetivos”.¹⁶⁵

Esse processo natural e histórico somente será possível de ser concretizado, caso o mundo seja limpo daqueles que são indignos de viver. Nessa perspectiva é que ganha plausibilidade a ideia da divisão da sociedade em dois extremos distintos: de um lado, os virtuosos, de outro, os viciosos, pois essa é a clara expressão da “seleção natural” dos inimigos objetivos, que é levada a cabo pelo terror, no âmbito dos regimes totalitários.

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, do programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado), a qual se realizou entre os meses de julho a dezembro de 2006.

¹⁶³ Odílio Alves Aguiar, referindo-se às características do homem de massa, diz que: “Outra característica da mentalidade do homem de massa, capturado pelos movimentos totalitários, é o fato de ele ser atraído pelas explicações científicas. A coerência, o necessitarismo cientificista, elide a contingência, naturaliza a realidade humana, apresentando-a como guiada pelas ‘forças das coisas’. Diante dessa situação, nada pode ser feito a não ser colocar-se na direção do fluxo natural. O veredicto científico funciona como sucedâneo do poder (OT, p. 394), a raça superior entifica essa força e fluxo natural. Trata-se de um elemento abstrato diminuído do caráter supérfluo das massas e doador de sentido a sua existência, situando-as ao lado dos mais fortes, melhores e puros, além de justificar o assassinato daqueles que não se situam ao lado dos vitoriosos. Ligar-se a esse fluxo é atrelar-se à ‘boa sorte’ na corrente da fatalidade natural ou histórica (OT, p. 395)”. (AGUIAR, 2009, p. 204)

¹⁶⁴ “O principal objetivo do terror é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea”, pois “o extermínio vira processo histórico no qual o homem apenas faz ou sofre aquilo que, de acordo com leis imutáveis, sucederia de qualquer modo”. (ARENDRT, 1989, p. 399 e 498)

¹⁶⁵ “In the totalitarian interpretation, all laws become, instead, laws of movement. Nature and History are no longer stabilizing sources of authority for laws governing the actions of mortal men, but are themselves movements. Their laws, therefore, though one might need intelligence to perceive or understand them, have nothing to do with reason or permanence. At the base of the Nazis’ belief in race laws lies Darwin’s idea of man as a more or less accidental product of natural development – a development which does not necessarily stop with the species of human beings such as we know it”. (ARENDRT, 2005c, p. 340-341)

Segundo Newton Bignotto, a forma de nomeação do inimigo objetivo possui, como fundamento, um mecanismo abstrato, de valores que transcendem a esfera política, e que são proclamados através da fala do *chefe*, que encena os papéis do legislador e do tirano.

Devemos enfatizar que o ponto de apoio dos regimes totalitários seria a história e a natureza, na medida em que estas representariam a própria esfera do sagrado, de onde emanam os decretos de vida e morte. Nessa esfera, não há nenhum tipo de ética ou de verdade, uma vez que o conteúdo normativo da eleição dos inimigos é dado de fora. Portanto, o terror cria o próprio inimigo (oposto), através de uma ideia abstrata, ou melhor, de ideias abstratas. Esse fato lança luz, conseqüentemente, na demonstração de que esse processo é circular, tautológico, já que o movimento, essência do governo totalitário, não pode ter fim, pois, caso contrário, esse fim decretaria o próprio esfacelamento do regime totalitário.¹⁶⁶ Portanto, o que pretendemos apontar com essas reflexões é que a sentença de morte, em um regime político baseado no terror, é determinada por um *tribunal superior*, que procura identificar a lei com a própria seleção natural ou histórica, desfazendo o hiato existente entre legalidade e justiça. Esta sentença de morte tem como meta derradeira fabricar uma humanidade homogênea, eliminando, assim, os inimigos dos regimes: a pluralidade humana. Ao eleger quem são os inimigos do regime, o sistema totalitário proclama quem é ou não merecedor de viver junto aos membros do partido, na tentativa sempre recorrente de exterminar o maior número possível de “mundos”, ou seja, da pluralidade humana.

O terror, nesse cenário, procura sacrificar as partes em benefício do todo¹⁶⁷. Dessa forma, o terror não procura apenas destruir as fronteiras e os canais de comunicação dos indi-

¹⁶⁶ "Não se deve esquecer que somente uma construção pode ter estrutura, e que um movimento – se tomarmos o termo tão sério e literal como o queriam os nazistas – pode ter apenas direção, e que qualquer forma de estrutura, legal ou governamental, só pode estorvar um movimento que se dirige com velocidade crescente numa certa direção". (ARENDETT, 1989, p. 448)

¹⁶⁷ Nessa linha interpretativa, segundo Alexandre Koyré, em seu texto intitulado *Réflexions sur le mensonge*, a mentira, elemento constitutivo de regimes baseados no terror, pode ser considerada tolerável em casos específicos e excepcionais, como o da guerra. Isso se deve ao fato de que, nessa circunstância, o grupo que está no poder pensa que está rodeado por um perigo eminente e constante, ou seja, em um perpétuo caso de guerra, no qual o grupo que não está ocupando o poder pretende destituí-lo das mãos daqueles que o possuem. Nesse

víduos, os quais são erigidos pelas leis. Esse tipo de ação é perpetrado pelas tiranias convencionais, nas quais o governo não tem leis, o poder é exercido por um único homem, segundo seus interesses, e o medo, como salientou Montesquieu, é o princípio de ação. Ao contrário, o totalitarismo opera segundo a orientação de leis sobre-humanas (leis da natureza ou da história), que se configuram como fonte de autoridade, cujo objetivo é engendrar a humanidade como produto final.

Para isso, o terror constrói um *cinturão de ferro* que une os homens de tal maneira que eles passam a formar um aglomerado uniforme, identificado com a palavra “Um”: “Um Único Homem”, de dimensões gigantescas. O que fica evidente é que os regimes totalitários buscam eliminar os espaços que unem e separam os homens e lhes permitem agir. Não basta erigir desertos inaptos à vivência pública; é necessário eliminar qualquer possibilidade de ação autônoma, o que somente poderá ser alcançado pela eliminação da vida pública e privada. Esse objetivo somente poderá ser alcançado dentro de um movimento total.

Logo, transformar a humanidade em algo coeso e uniforme, com movimentos previsíveis, é o *telos* do terror, o qual somente poderá ser concretizado ao se esvaziar a possibilidade do refúgio na vida privada, *locus* indispensável, nos momentos em que a esfera pública não mais existe.

O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. (ARENDR, 2000, p. 527)

caso, o grupo detentor do poder não protela em mentir para continuar em tal posto. Isso se faz com a utilização da ideia da divisão da sociedade entre “nós” e “eles”. Nesse sentido, os governos totalitários, que são fundados sobre a prioridade da mentira, utilizam e continuam a utilizá-la, como o faziam as sociedades secretas, em função de não ter, ainda, alcançado seu objetivo de domínio total. Assim, segundo Koyré, “Les gouvernements totalitaires ne sont, hélas, rien moins que des sociétés secrètes, entourées d’ennemis menaçants et puissants, et obligés, de ce fait, de chercher la protection du mensonge, de se cacer, de se dissimuler”. (KOYRÉ, 1998, p. 34)

Nessa linha interpretativa, percebemos claramente a influência das reflexões de Montesquieu¹⁶⁸ sobre a obra arendtiana: primeiramente na definição do terror como natureza do regime totalitário, e conseqüentemente, na ideia de que essa nova forma de regime político, para alcançar seus propósitos, necessita possuir em seu cerne um princípio de ação¹⁶⁹ que, no interior desse regime político, é melhor caracterizado como um princípio de “movimento”.

Nesse momento, gostaríamos de lançar luz sobre uma franja conceitual de extrema relevância para nosso intuito nesta pesquisa. Nessa perspectiva, percebemos principalmente em seu texto intitulado *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding*, coletado na obra *Essay in Understanding*, que Hannah Arendt enfatiza e deixa clara sua aproximação com as análises de Montesquieu, sobretudo no que tange à questão da descrição das várias formas de governo, que são compreendidas a partir da análise da natureza (estrutura particular) e do princípio de ação (mola propulsora). Assim, para Hannah Arendt:

Montesquieu foi o último a inquirir sobre a natureza do governo; que é perguntar o que o constitui e o que ele é (“sua natureza é o que o faz ser como é”, *O Espírito das Leis*, Livro III, capítulo I). Mas Montesquieu adiciona a isto uma segunda e inteiramente original questão: o que faz um governo agir como age? Ele assim descobriu que cada governo tem não apenas sua “estrutura particular”, mas também um “princípio” particular que o coloca em movimento. (ARENDR, 2005c, p. 329. (Tradução nossa))

O que desejamos demonstrar com essa citação é o quanto Montesquieu, pensador francês do século XVIII, o qual, devido a sua circunscrição a seu tempo histórico, não refletiu, e nem poderia, sobre o totalitarismo, pôde ajudar a uma pensadora do século XX a compreender o seu tempo. Para Arendt, se a causa principal da degeneração de um corpo político é a corrupção de seu princípio e, como salienta nossa autora, o totalitarismo configura-se como um governo político, cujo princípio, não de ação, mas de movimento é a ideologia, seria

¹⁶⁸ Cf. ARENDR, 2005, p. 329.

¹⁶⁹ “O preparo das vítimas e dos carrascos, que o totalitarismo requer em lugar do princípio de ação de Montesquieu, não é a ideologia em si – o racismo ou o materialismo dialético –, mas a sua lógica inerente. Nesse ponto, o argumento mais persuasivo – argumento muito do gosto de Hitler e de Stalin – é: não se pode dizer A sem

correto afirmar que o que sustenta tal forma de governo seria a lógica de uma ideia? Com esta questão, estamos nos coadunando com as análises de George Kateb, que diz em seu artigo intitulado *Ideology and Storytelling*, que “nós não podemos compreender o fenômeno do totalitarismo se não enfatizarmos a força, o poder das ideias”. (KATEB, 2002, p. 321 (Tradução nossa))

Segundo Arendt, em *On the Nature of Totalitarianism*, o governo totalitário proclama ter solucionado o problema da distinção entre a esfera pública e a privada, a partir da lei global ou da natureza ou da história, pois todos os aspectos da vida, sejam eles privados ou públicos, serão explicados pela visão de mundo oferecida pela ideologia.

Questões como: “O que havia acontecido?”; “Por que havia acontecido?”; “Como havia acontecido?”, não teriam o sentido de serem formuladas, se não levássemos em conta a força e o poder das ideias no âmago da novidade totalitária. Nessa perspectiva, qual elemento possibilitaria ao totalitarismo conseguir, pelo menos em parte, substituir a necessária insegurança da atividade de pensar pela segurança do raciocínio lógico? Isto é, se o regime totalitário esteve próximo em fazer com que os homens trocassem a liberdade inerente da faculdade de pensamento pela camisa-de-força da lógica, que, segundo Arendt, pode subjugar com maior violência do que atos externos, o que poderia ter contribuído para tal êxito?

Assim, o pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos e insiste numa realidade “mais verdadeira” que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, que as domina a partir desse esconderijo e exige um sexto sentido para que possamos percebê-la. O sexto sentido é fornecido exatamente pela ideologia, por aquela doutrinação ideológica particular que é ensinada nas instituições educacionais, estabelecidas exclusivamente para esse fim, para treinar os “soldados políticos” [...] (ARENDR, 2000, p. 523)

dizer B e C, e assim por diante, até o fim do mortífero alfabeto. Parece ser esta a origem da força coercitiva da lógica: emana do nosso pavor à contradição”. (ARENDR, 2000, p. 525)

O totalitarismo, ao emancipar os indivíduos da realidade, busca transformá-los em “soldados políticos”, e aqueles que não forem aptos para tal missão são transformados em indivíduos supérfluos, desenraizados de sua condição humana. A transformação de homens em indivíduos supérfluos tem o objetivo de arrancar de seus corações o amor pela atividade de pensar, que se configura em um problema para os regimes totalitários, já que não poder controlar as mentes dos indivíduos aparece como um perigo às pretensões totalitárias, pois significa que se está sempre aberto à possibilidade de se mudar de opinião, através da busca incessante por novos significados.

Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força autocoercitiva da lógica é mobilizadora para que ninguém jamais comece a pensar – e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução. (ARENDETT, 2000, p. 525-526)

Substituir a mais livre e pura atividade humana – o pensamento – pela força coercitiva da lógica configura-se como uma tentativa de eliminar a capacidade humana de antecipar a certeza de que a pluralidade é a lei da Terra, e de que não o homem, mas os homens habitam a e constituem a face do mundo.

Kateb salienta, em *Ideology and Storytelling*, que a mente humana acredita que uma consequência estrutural e superior à mera ocorrência fática deve existir de maneira necessária. Isso aponta para o fato de que a consistência está mais próxima da ausência de significado, uma vez que ela elimina o caos e o acidental, os quais são inerentes à vida e a busca em significá-la. Assim, percebemos que o movimento da lógica dispensa qualquer fator externo, pois aquilo que a princípio constituía-se como a lei do pensamento correto transforma-se em algo produtivo, que, a partir de uma dada premissa, alcança uma dedução na qual a contradição é tragada pelo movimento irresistível da “lógica de uma ideia”.

Nessa perspectiva, podemos salientar que a atividade do pensamento, a mais livre das atividades espirituais, constitui-se como um “problema” a ser superado, caso a dominação total queira, de fato, alcançar seus objetivos, o que poderá ser feito com a colaboração da ideologia.

Em outras palavras, enquanto o governo totalitário não atingiu seu objetivo de banir da face da Terra a pluralidade humana, fomentando um Homem unívoco, de dimensões gigantes, faz-se necessário à utilização da ideologia para inspirar e guiar o comportamento humano, pois esta fornece a sociedade uma concepção de mundo (*Weltanschauung*) sem contradições ou opiniões divergentes, as quais se configuram como uma das características principais de um mundo constituído pela pluralidade de perspectivas.

Para que as proporções de um Homem gigantesco sejam efetivadas, faz-se necessário que haja a organização das massas¹⁷⁰ pela ideologia, para que seja cultivado no espírito humano o sentimento de desolação. É esse o organograma totalitário em vistas de concretizar seu objetivo. Se uma das partes do mundo, não o mundo físico, mas o mundo das relações humanas, for aniquilado, todo o restante se arruína. É nesse sentido que podemos, mais uma vez, repetir que “quanto mais povos, mais mundos” e “a destruição de um povo equivale à destruição de uma parte do mundo, de uma perspectiva única do mundo, de uma parte da realidade do mundo já que ‘somos do mundo e não simplesmente estamos nele’”. (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 114)

Hannah Arendt procura caracterizar a ideologia como uma visão única e abrangente acerca do sentido da realidade, e não simplesmente como uma “ideia” que pode tornar-se o objeto de estudo de uma ciência. O que a autora pretende demonstrar é que a ideologia terá como objetivo tornar possível o rompimento das relações intersubjetivas, a partir da visão de

¹⁷⁰ Segundo Koyré, “La notion de masse acquiert et fonctionnel: la ‘masse’ se définit par l’incapacité de penser, et celle-ci se révèle et se démontre dans et par le fait de croire aux doctrines, aux enseignements, aux promesses des *Führer*, des *Duce* et autre chefs des régimes totalitaires. Il est clair que pris dans ce sens, le terme ‘masse’,

mundo fornecida pela mesma.¹⁷¹ Essa visão de mundo deve ser entendida à maneira de um silogismo que, pela aplicação de uma ideia na história, revela um processo coeso, o qual não necessita da realidade factual para confirmá-lo.

Esse processo faz com que a realidade ganhe uma coerência que, de fato, não existe na esfera dos assuntos humanos. Essa coerência torna-se possível de ser alcançada, na medida em que o movimento do pensar lógico não emana da experiência, mas gera a si mesmo, fazendo com que a conclusão de um silogismo seja o único ponto da realidade aceito.

As ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que nenhuma experiência ensina coisa alguma porque tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica. O perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua *Weltanschauung* não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa-de-força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa. (ARENDDT, 2000, p. 522)

Mais do que analisar as características constitutivas da ideologia nos regimes totalitários, o objetivo deste passo de nossa pesquisa é mostrar o papel desempenhado pela mesma na colaboração para o domínio total, que significa a tentativa de extirpar da face da Terra a pluralidade de perspectivas e ações humanas.

A mobilização das pessoas, empregada pelos governos totalitários, começa com a submissão da mente à lógica como um processo sem fim, no qual o homem se baseia para elaborar a sua cadeia de pensamento, que leva à renúncia de sua liberdade interior, ou seja, a sua capacidade de começar a busca por novos significados,¹⁷² pois, como nos adverte Arendt,

désigne non plus une catégorie sociale, mais une catégorie intellectuelle et que les membres de la ‘messe’ se recrutent bien souvent parmi ceux des ‘élites sociales’”. (KOYRÉ, 1998, p. 49)

¹⁷¹ O estranho apelo das ideologias totalitárias só pode ser compreendido em referência ao colapso do tecido social no qual elas se enraízam, isto é, em função da destruição das relações sociais intersubjetivas, a partir das quais se constitui um “mundo comum” ou uma “realidade comum”, em suas múltiplas perspectivas. A prosperidade das ideologias totalitárias é mais um resultado da atomização social e da perda de “todas as relações comunitárias em cuja estrutura o senso comum [*commom sense*] faz sentido. (DUARTE, 2000, p. 54)

¹⁷² Kateb diz o seguinte sobre o que Arendt compreende por “significado”: “I will try to fill out her understanding of meaning. What she calls ‘the quest for meaning’ or ‘the appetite for meaning’ occupies her in

o pensar é a mais livre e a mais pura das atividades humanas. Essa mobilização tem como objetivo destruir a vida pública, a partir da experiência de não pertencimento ao mundo, quando o homem não possui mais a garantia de um mundo comum, sem o qual a “matéria-prima” da atividade de pensar não poderia ser fomentada.

Essa experiência radical transforma o mero isolamento em desolação.¹⁷³ Isso se faz devido ao fato de que, embora a situação de isolamento seja um momento em que a capacidade de ação no cenário público é suspensa, o mesmo se configura como indispensável ao ofício do artesão, que tem como meta fabricar um mundo artificial, demonstrando que essa situação ainda guarda a possibilidade de haver contato com o “mundo dos homens”. Contudo, esse mínimo contato com o “mundo dos homens” não ocorre na situação denominada por Arendt de desolação: quando o eu não mais se desdobra em seu outro. Segundo Hannah Arendt em *On the Nature of Totalitarianism*, a desolação desenvolve-se quando os homens não encontram a companhia para salvá-los da dualidade natural da atividade do pensamento, ou seja, quando o “eles” do mundo da pluralidade não possui mais a capacidade de nos chamar para, novamente, conceder-nos uma identidade, fazendo-nos ser um ser unívoco.

A desolação se configura como uma situação extrema, um sentimento que faz com que os homens se sintam completamente supérfluos, sem nenhuma importância e significação na manutenção, continuidade e cuidado para com o mundo, pois esta sensação faz com que os homens se sintam desamparados pelo mundo e por si mesmos. É importante salientar que a desolação não se constitui como uma experiência de mero isolamento, na qual os homens perdem o contato com seus pares ao ser tirada deles a possibilidade de ação na esfera pública, uma vez que a mesma é destruída. A desolação é uma experiência que vai além de qualquer

many of her texts. She often *defines* thinking as the quest for meaning; the quest for meaning is ‘reason’s need’ (1978: 78)”. (KATEB, 2002, p. 326)

¹⁷³ “O que torna a desolação tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possa ter qualquer experiência. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo”. (ARENDR, 1989, p. 529)

tentativa de controle externo. A desolação é uma experiência que possui seu nascedouro na destruição simultânea da esfera pública e privada, na qual os homens perdem toda relação com o mundo, enquanto obra de suas mãos, perdem o sentimento de realidade dado pelo senso comum e, mais drástico ainda, perdem a confiabilidade da companhia que se faz a si mesmo, como parceiro do diálogo silencioso do eu consigo mesmo que é ativado pela faculdade de pensar.¹⁷⁴

O que torna a desolação uma experiência tão desesperadora para a condição humana, de seres que agem em conjunto e refletem sobre tudo o que se passa na vida, é o fato de esta se caracterizar como uma experiência da perda da confiabilidade do mundo como criação das mãos humanas e, conseqüentemente, da perda da relação do homem com o mundo, visando este último como algo eminentemente humano, ou seja, abrigo e assunto dos homens na sua condição de seres plurais.¹⁷⁵

O que alavanca tal experiência é o fato de que os homens, desolados, absorvidos pela monótona repetição dos movimentos da inseparável parceria trabalho/consumo, em sua condição de *animais laborans*, vivem em um mundo que há tempo perdera sua estabilidade, pois tudo que toca a existência humana é consumido em um movimento frenético, que faz com que tudo que cerca o homem ganhe uma conotação de fútil e efêmero. Na desolação o que está em jogo, fundamentalmente, é o fato de o homem perder-se a si mesmo, pois antes perdera seu referencial que o faz ser humano no plural, e, somente nessa circunstância, ele se sente um ser no singular. Esse referencial se destrói, pois o homem perdera a confiabilidade do mundo que

¹⁷⁴ Nesse sentido, salienta Rodrigo Ribeiro Alves Neto: “A dominação totalitária, como forma de governo e organização das massas, é inédita justamente porque, através do terror e da ideologia, não se baseia apenas na destruição da pluralidade inerente ao espaço público, retirando dos homens a capacidade de agir, mas na destruição simultânea de todos os relacionamentos do homem com ele mesmo e com o mundo”. (ALVES NETO, 2007, p 54)

¹⁷⁵ “Numa mistura de filosofia existencialista e meditação política, Hannah elabora uma reflexão sobre a natureza e a essência do homem e dá um novo significado às palavras isolamento e desolação. O isolamento é a condição que o sistema totalitário erige para destruir a força inicial que todo indivíduo possui, a desolação é a sua consequência: a experiência do absoluto não-pertencimento ao mundo, uma das experiências mais radicais e mais desesperadoras que o homem pode viver. Hannah distingue, seguindo Epicteto, a desolação da solidão:

garante a eles um espaço¹⁷⁶ no qual os humanos podem aparecer uns aos outros em palavras e ações, os quais serão rememorados em histórias, as quais formam a tessitura das histórias que, em seu conjunto, fomentam os diversos povos e, conseqüentemente, os diversos mundos.¹⁷⁷

Seguindo de perto as análises de Sylvie Courtine-Denamy, contidas em sua obra *O cuidado com o mundo*, devemos asseverar que há uma diferença entre destruição e desolação. Se, de fato, constitui-se como o objetivo máximo do totalitarismo destruir a multiplicidade de mundos ao procurar forjar, nos campos de morte e extermínio, um Homem de proporções gigantescas, que abdicasse de sua pluralidade e diferenciação em nome de uma uniformidade construída pelos regimes totalitários, essa tentativa de destruição, para se concretizar, deveria passar, antes de tudo, pelo crivo da desolação. Se a destruição elimina o que até então cresceu, a desolação impede que no futuro haja qualquer tipo de crescimento e construção.

Para que a destruição não consiga dar um passo adiante e tornar-se desolação, fazendo com que o mundo se torne um deserto, faz-se necessário que os homens se responsabilizem por que tipo de mundo legarão às próximas gerações. Para que isso ocorra, faz-se necessário que os homens se reconciliem com o mundo, com sua morada e com a obra de suas mãos, no intuito de voltarem a ter compromisso e cuidado com que tipo de mundo iremos deixar de herança às futuras gerações, que irão se deparar com um mundo já existente: em ruínas ou conservado? Para que esses sentimentos nasçam nos corações humanos, é necessário que nos voltemos para a política e para o seu ponto central: cuidar do mundo.

‘Quem está desacompanhado está só, enquanto a solidão se manifesta mais nitidamente na companhia de outras pessoas’’. (ADLER, 2007, p. 355-356)

¹⁷⁶ Segundo Rodrigo Ribeiro, “A realidade do mundo comum percebido pelos homens plurais depende totalmente da existência de uma esfera pública na qual as coisas emergem e aparecem ainda que por meio de perspectivas sempre distintas’’. (ALVES NETO, 2007, p. 68)

¹⁷⁷ Segundo Arendt, “É somente na solidão que me sinto privado da companhia humana; e é somente na aguda consciência de tal privação que os homens podem chegar a existir realmente no singular; assim como talvez seja somente nos sonhos ou na loucura que eles percebam completamente o ‘horror impronunciável’ e insuportável desse estado’’. (ARENDR, 2002b, p. 59)

3.2 A contemporaneidade e o interesse pela filosofia política

O interesse pela política na contemporaneidade aparece com o findar da Segunda Guerra Mundial e, fundamentalmente, com as experiências políticas dos regimes totalitários que, entre suas ações perturbadoras, procurou, sobretudo nos campos de concentração, não apenas exterminar pessoas, mas eliminar a espontaneidade como expressão máxima da condição humana,¹⁷⁸ como vimos no tópico anterior.

Diante desse quadro, os filósofos se viram na necessidade de pensar a política a partir dos próprios eventos políticos, e não contemplá-los de suas “torres de marfim”.¹⁷⁹ Esse, segundo Arendt, pode ser considerado como “o resultado mais importante e fértil do novo interesse filosófico pela política”. (ARENDR, 2002, p. 77)

Uma nova filosofia política, que aponta para o interesse pela imprevisibilidade e irreversibilidade que caracterizam a ação humana na política, consiste em uma nova postura desses homens frente às ações que acontecem na esfera pública. Essa nova postura se caracteriza por repensar a relação entre pensamento e ação, olhando o mundo como o lugar de aparências, no qual a existência humana é garantida e as ações e palavras humanas são imortalizadas. Além disso, é dotar com um grau de dignidade uma esfera que garante, em seu seio, a possibilidade de que o homem seja visto e percebido como um sujeito plural, que é antecipado pela faculdade de pensamento,¹⁸⁰ na atividade silenciosa do dois-em-um, que tira a “prova dos nove” de que a “pluralidade é a lei da Terra”.

¹⁷⁸ Segundo Arendt, “Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era um animal degenerado”. (ARENDR, 2000, p. 488-489)

¹⁷⁹ Segundo Hannah Arendt, “Muitas filosofias políticas têm origem em uma atitude negativa e por vezes hostil do filósofo em relação à *polis* e a todo o domínio dos assuntos humanos”. (ARENDR, 2002, p. 73)

¹⁸⁰ Nas palavras de Hannah Arendt, “Seria crucial para uma nova filosofia política uma investigação sobre o significado político do pensamento, isto é, sobre o significado e as condições do pensamento para um ser que

O motivo pelo qual pensadores contemporâneos se voltaram, com mais interesse, para a filosofia política, pode ser explicado pelo fato de que, diante das espessas trevas que encobriram o mundo no século XX, as quais fomentaram regimes políticos totalitários, o mundo necessitava ser resignificado. Assim, tendo o totalitarismo ameaçado a destruir os “mundos”, fazia-se necessário reconciliar-se com um mundo fora dos eixos, que há tempos perdera o estatuto de ser o alicerce seguro que viabiliza a construção de conceitos e entendimentos. Essa nova trilha de pensamento procura dotar o mundo com o grau de dignidade próprio a ele, ou seja, um lugar de aparências, que manifesta a vida humana em sua inteireza.

Dotar com um grau de dignidade o mundo, obra das mãos humanas, é compreendê-lo em sua completude constitutiva, ou seja, como um lugar de aparição de uma multiplicidade de aparências que, em seu conjunto, fomentam cultura, estabilidade e possibilidade de ações políticas em seu seio.

3.3 O mundo de aparências

O interesse contemporâneo pela filosofia política levou à resignificação do mundo e suas estruturas. É nesse sentido que podemos dizer que o mundo passa a ser compreendido como lugar da manifestação das aparências, do que aparece que, entre outras possibilidades, constrói cultura e estabilidade.

Nessa perspectiva, a epígrafe com a qual Hannah Arendt abre o primeiro capítulo de *A vida do espírito*, o qual se intitula *Aparência* – um trecho de um poema de W. H. Auden –, serve de fio condutor para que possamos compreender o objetivo que nossa autora traça para suas reflexões, não somente no que diz respeito ao capítulo ora mencionado, mas, de maneira

jamais existe no singular e cuja pluralidade está longe de ser explorada quando se acrescenta uma relação Eu-Tu à compreensão tradicional do homem e da natureza humana”. (ARENDR, 2002, p. 89)

geral, a todo o conjunto de sua última obra, a qual é dedicada a analisar as três atividades espirituais, a saber: o pensar, o querer e o julgar.

Não é ocasional que Arendt venha a citar Auden no início de sua obra dedicada a “pensar o pensamento”. Nesse sentido, quando o poeta, estimado por nossa autora, questiona e assevera que “Deus sempre nos julga pelas aparências? Suspeito que sim” (AUDEN *apud* ARENDT, 2002, p. 15), ele deixa transparecer a influência que as aparências exerceram sobre os intelectuais do século XX que, de uma forma explícita ou velada, juntaram-se à fileira daqueles que procuravam dismantelar as tradicionais concepções metafísicas.

Neste passo de nossa pesquisa devemos, mais uma vez, lançar luz sobre a influência que as reflexões de Husserl e Heidegger tiveram sobre as análises arendtianas, o que aponta para o fato de que a aproximação distanciada entre os pensamentos desses filósofos deverá, necessariamente, perpassar alguns momentos de nossa pesquisa, uma vez que várias tópicas que já foram e ainda serão abordados explicitam essa aproximação distanciada.

Nesse sentido, a inversão da hierarquia do *ser* sobre a *aparência*, que influenciou de maneira decisiva o pensamento ocidental, fora principiada pelas análises fenomenológicas de Edmund Husserl, que a partir de sua *epoché* procurou retornar ao “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*),¹⁸¹ ou seja, ao mundo das aparências, no qual o relevante e o significativo situam-se na superfície. Não há essência oculta que fundamente o que quer que apareça; o “é” somente tem sentido quando este se adapta ao mundo plural das aparências. A existência, a partir desse momento, precede a essência, o que aponta para o fato de que algo poderá ser compreendido ou julgado quando este se posicionar sob a forte luz do mundo fenomênico.

Fenomenologizar a mais prioritária das atividades espirituais, a qual Arendt denomina pensar, requer uma análise, a partir do ângulo privilegiado das aparências. Nesse domínio, o

¹⁸¹ Sobre isso, diz Legros: “Revenir au monde de la vie, c’est revenir à une naïveté qui est en-deçà d’une certaine naïveté philosophique, celle de la philosophie «objective». (LEGROS, 1992, p. 129)

relevante é a visibilidade,¹⁸² publicidade e a “comunalidade”: capacidade que os homens possuem de colocar em marcha ações comuns e de se fazerem entender pela fala.¹⁸³ Essa fenomenologia da vida do espírito, que em nossos termos leva à visibilidade do pensar, aponta a existência de uma imbricação da *vida do espírito sobre a vita activa*, ou seja, uma disposição que o pensar tem em sobrepor-se, em momentos específicos, sobre o agir. A análise do pensar a partir do terreno da superfície e a concomitante imbricação das duas esferas da vida humana – a *espiritual* e a *activa* –, terá consequências de suma importância para o propósito de nossa pesquisa, como veremos oportunamente.

Quando estamos absorvidos na atividade de pensar, a qual busca compreender o significado de tudo o que se passa na vida humana, não nos dirigimos para um local escondido, localizado no interior do coração humano: sua *psiqué*.¹⁸⁴ O que há, na execução

¹⁸² A “morfologia” do biólogo e zoólogo suíço Adolf Portmann lançou luz e ajudou Arendt a sustentar a reversão hierárquica do *ser* sobre a *aparência*. Quando Portmann diz que o importante em uma pesquisa é aquilo que aparece, ele está indo de encontro a teorias que preconizavam que o exterior tem como única função a preservação do interior, o qual, supostamente, possui uma importância muito mais elevada na vida animal e humana, em comparação a “supérflua” superfície. Essa “morfologia” aponta para o fato de que não o interior, mas o exterior é que tem a capacidade de distinguir os seres vivos. Sobre isso, ver ARENDT, 2002, p. 23 ss.

¹⁸³ Ver, a esse respeito, DUARTE *et al.*, 2004, p. 161.

¹⁸⁴ O impulso de autoexposição, o qual leva a uma consequente individuação, não é característico nem de nossos órgãos internos – os quais, quando forçados a aparecer, dão-nos a desagradável sensação de terem sido construídos em partes, sem nenhum critério de simetria –, muito menos de nossa vida psíquica, mas de nossa vida do espírito. Ao se referir a inalterabilidade da vida psíquica, Arendt realiza uma importante distinção entre alma e espírito, dizendo que do coração humano não brota nada de diferenciado, pois da *psique* humana (alma), somente há um turbilhão de sentimentos uniformemente cambiantes, que se manifestam corporalmente e que a psicologia procura desvendar. Nossas emoções, como já havia salientado Aristóteles, em sua obra *De Anima*, são constantes experiências somáticas. Nesse sentido, Aristóteles compreendia que a alma nada sofria ou fazia sem estar em ligação com o corpo. Já no que diz respeito ao intelecto e a capacidade de inquirir, tudo levava a crer que este era de uma natureza distinta da alma, ou seja, separado desta, “como o eterno é separado do corruptível”. (*De Anima*, 413b24) Comentando a passagem do *De Anima* 403a3, salienta Maria Cecília: “O termo *afecções* traduz *ta pathê* e tem três acepções: (1) o sentido geral de atributos ou predicados, como nesta passagem e também em 403b10 e 15; (2) o sentido de formas de passividade em oposição às atividades e, ainda, (3) o sentido de emoções, como em 403a16. cf. *CHa*, p. 79. A maior dificuldade do estudo da alma reside em saber se ela tem realmente um atributo próprio [*idion*] e exclusivo. O capítulo deixa a impressão de que Aristóteles simplesmente expõe o que lhe parece razoável sobre o assunto. Os fatos sugerem que não existe tal atributo e que tudo o que é atribuído à alma seria uma propriedade do composto, isto é, do corpo animado. Ele ressalta, contudo, que é preciso considerar seriamente a possibilidade de o pensamento ser um atributo exclusivo da alma e independente de qualquer órgão corporal. Neste caso, seria forçoso admitir que ao menos tal ‘parte’ da alma é separável do corpo, que ela pode existir sem ele”. (CECÍLIA. In: ARISTÓTELES, 2006, p. 150)

dessa atividade, é uma fuga de uma aparência para outra aparência: o pensar se retira parcialmente do mundo da visibilidade, para retornar ao mesmo no momento oportuno.¹⁸⁵

Nesse quadro de análises, é importante salientar a influência heideggeriana sobre as reflexões de Hannah Arendt que, nesse particular, faz-se presente a partir da compreensão do valor da superfície.

No âmbito das análises realizadas na *Introdução à Metafísica*, Heidegger diz que à primeira vista parece haver uma distinção nítida entre Ser e aparência, pois o primeiro aponta para algo de real e autêntico, em oposição ao aparente e inautêntico ao qual o segundo está circunscrito. Com o propósito de desfazer o hiato entre o Ser e a aparência e, conseqüentemente, compreender a conexão existente entre esses dois aspectos da existência, Heidegger se direciona aos gregos. Na Antiguidade grega, o Ser revela e essencializa-se como *physis*, o que aparece. O não-ser significa afastar-se da aparição. Contudo, posto que o Ser, *physis*, consiste no aparecer, no oferecer aspectos, encontra-se constantemente, em seu cerne, a possibilidade de apresentar um aspecto, enquanto encobre o outro e, dessa forma, velar o que o ente é na verdade, ou seja, sua constante e total essência. Nessa perspectiva, como o Ser caracteriza-se como um aparecer, ele torna-se uma aparência (*doxa*), em meio a outras aparências. Assim, aparência tanto significa o visto, o aspecto oferecido por alguma coisa, como a opinião formada por aquilo que aparece aos homens. Contudo, o predomínio da *doxa*,¹⁸⁶ enquanto opinião perverte e distorce o ente, pois não revela o que de fato o Ser é,

¹⁸⁵ Sobre o retorno ao “mundo-da-vida”, preconizado por Husserl e como este influenciou as análises arendtianas acerca do pensar, salienta Legros: “Cette critique de Husserl, Heidegger l’exprime quando il dénonce l’illusion d’un sujet qui puisse être «pur», qui ne soit pas déjà originellement au sein même d’un monde, qui soit capable de se tenir dans la position de «spectateur impartial». Hannah Arendt la reprend quand elle défend l’idée que la prise de distance que l’esprit prend à l’égard des phénomènes grâce à son pouvoir de penser ne le mène jamais en-dehors du monde, ne lui permet jamais de le transcender, et ne lui permet pas non plus d’accéder à une intuition ou une évidence. Visant nommément Bergson, mais plus généralement les philosophes qui croient en l’intuition, Arendt fait observer que jamais la pensée ne pourrait s’extraire du monde des apparences, et dès lors «ne saurait déboucher sur une intuition; pas plus qu’elle ne peut être confirmée par une quelconque évidence qu’elle consédérerait en silence». (LEGROS, 1992, p. 134)

¹⁸⁶ “Nota-se que a manifestação da opinião só é possível quando ela acontece no campo das ideias livres ou quando estas se revelam individualmente. É por essa razão, que a opinião necessita da pluralidade. Daí, se percebe que existe uma articulação entre fala e pluralidade. Isso porque, para Hannah Arendt, a pluralidade humana, enquanto condição básica do discurso, possui o duplo aspecto relativo à igualdade e à diferença. Os

uma vez que o homem, nesse contexto, prende-se ao que é dado de imediato, o qual não desvela o Ser por inteiro, mas somente de forma fragmentada. O homem, com o intuito de desvelar o Ser em sua essência, deve livrar-se dos aspectos aparentes do Ser e compreender a sua *ideia*, o “Ser do Ser”, o que o levará a reconciliar-se com o Ser a partir do pensamento. Pensar, ou seja, significar algo, é chamar, convocar, solicitar a aparecer a fim de fomentar uma reconciliação com a totalidade do Ser do ente, atribuindo ao Ser o que lhe é próprio: o verdadeiro “há” da vida, a realidade em sua totalidade. Para Heidegger, na tentativa de se afirmar o Ser, existe uma necessidade de se realizar uma reconciliação entre pensamento e realidade. Nesses termos, reconciliar significa construir uma identidade entre o *Ser* e o *pensar*.

Contudo, se por um lado podemos perceber claramente uma interpenetração das linhas argumentativas de Heidegger e Arendt, por outro não podemos deixar de mencionar que, no que tange ao Ser que se revela no espaço de aparências, nossa autora não comunga, de maneira integral, com a concepção heideggeriana.

Nesse sentido, se Arendt, no que se poderia denominar de ontologia política da aparência, procura identificar o Ser com a aparência, a compreensão total do Ser não se dá por uma tentativa de ir além do imediatamente dado no aparecer, como ocorre em Heidegger. Aliás, podemos dizer que não há em Arendt a preocupação com a compreensão total do Ser, se é que existe tal compreensão ou mesmo um Ser total nas reflexões arendtianas. De modo diverso, em Arendt, o que percebemos é o fato de que o ato de pensar se funda na pluralidade dos eventos concretos. A atividade de pensar se debruça sobre os eventos oriundos da capacidade do homem de iniciar novos começos, que não são necessariamente “bons”

homens necessitam trilhar o caminho do entendimento, para que a convivência humana torne-se possível de se concretizar. Para que os homens se façam entender, eles necessitam da igualdade da condição humana. Esse entendimento como seres humanos é devido à ligação que os homens estabelecem com os seus ancestrais e também pelo fato de ao mesmo tempo eles fazerem planos para o futuro e conseguirem prever as necessidades das gerações vindouras. Tal comportamento não é o mesmo das outras espécies que habitam o nosso planeta”. (OLIVEIRA, 2007, p. 228)

começos, no intuito de generalizá-los, ou seja, ela busca um significado total – pois o arcabouço do pensar é em si geral, isto é, o conceito –, sem, contudo, consegui-lo de forma definitiva, uma vez que o pensar deve sempre retomar o pensado anteriormente, se quiser, momentaneamente, saciar sua sede de significado que, como dissemos acima, nunca alcançará um término definitivo. É nesse sentido que o pensar se configura como uma atividade incessante, pois circunscrever a vida em sua totalidade é tarefa somente realizável por alguém que estivesse situado fora do mundo: uma espécie de deus ou de super-homem. É nessa perspectiva que percebemos o quanto é necessário ao pensamento juntar ser e não-ser. Não se pode pensar o significado sem ao mesmo tempo pensar na sua ausência, o que, portanto, aponta para o fato de, nas análises arendtianas do pensar, não haver espaço para que esta atividade realize, mesmo de forma especulativa, um amálgama entre Ser e pensamento: não há como harmonizar, de forma total, a realidade humana. O pensamento não somente é despertado pelo Ser, mas também pelo não-Ser. Não há, no âmbito dos negócios humanos, uma natureza nobre que evocaria o ato de pensar. A faculdade de pensamento aplica cuidadosamente sua atenção a tudo o que toca a existência humana, até mesmo o que é vil e desprezível que, a partir da reflexão do pensar, revela sua ausência de significado. O Ser, na sua totalidade, nunca poderá ser alcançado pelo pensamento, pois se é fato que a faculdade de pensamento se alimenta do que é dado no mundo concreto, o Ser nunca é portador de nada que possa ser denominado de total.¹⁸⁷

Portanto, a partir das reflexões feitas acima, podemos dizer que, para Heidegger, o espaço de aparência é o *locus* tanto da epifania quanto do esquecimento do Ser, pois a inautenticidade do Ser pode se dar a partir da vida cotidiana do homem, na qual o *eu*

¹⁸⁷ “Arendt did not share Heidegger’s concern with the relation of Being and Thought and the identity of the two as proposed by Parmenides. She spoke, rather, of thinking Meaning. But she was aware that the problem that has beset those concerned with Being also besets the search for Meaning: “nobody can think Being without at the same time thinking nothingness, or think Meaning without thinking futility, vanity, meaninglessness (I, 149). The need to reconcile thought with reality, to affirm Being, has traditionally entailed denial of evil; this is so, also, for Heidegger’s identification of ‘to think’ and ‘to thank’”. (YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 362-363)

individual seria sacrificado pela impessoalidade do *eles*, imersos no “falatório”, na multiplicidade de opiniões, que não alcançam a verdade consistente da existência. Nessa perspectiva, a perda do *eu* individual no falatório, ou seja, na opinião pública, pode ser compreendida como uma retomada da antiga hostilidade da filosofia para com a vida na *polis*. A esse respeito, assevera Arendt nos seguintes termos:

[...] reencontramos a antiga hostilidade do filósofo em relação à *polis* nas análises de Heidegger da vida cotidiana, opondo o “eles” (*man*), o governo e a opinião pública, ao “eu” (*selbst*); por essa oposição o domínio público tem a função de mascarar as verdadeiras realidades, e mesmo de impedir a manifestação da verdade. (ARENDR, 2002, p. 77)

A concepção acima refletida se configura como outro traço, presente nas análises especulativas de Heidegger, que dista daquelas realizadas por Arendt. Segundo a mesma, a autenticidade do Ser somente se fará no âmbito público e plural.¹⁸⁸ Essa concepção aponta para o fato de haver em Arendt um estatuto privilegiado da pluralidade humana, a qual é uma pluralidade *no* e *do* mundo.¹⁸⁹ Esse pertencimento ao mundo, o qual é comum aos homens, garante a não alienação do ego pensante, pois o movimento de imersão ao próprio eu que pensa se faz a partir das experiências concretas, oriundas do espaço de aparências e pluralidades, que provém da “matéria-prima” com a qual o eu inicia sua atividade de pensar.

Iniciar as análises acerca da faculdade de pensamento pelo dismantelamento das *falácias metafísicas* permitiu a Hannah Arendt retirar uma das atividades espirituais – o

¹⁸⁸ Sobre isso diz Taminaux: “Je crois cependant que l’insistence qu’elle met à souligner que nous sommes *du monde* et non pas simplement *au monde*, que nous appartenons à un monde commun et que c’est en son sein que notre identité personnelle, notre individuation, se constitue, va à l’encontre des vues de *Sein und Zeit* et du partage que Heidegger y établit entre un monde commun quotidien dans lequel l’individuation n’est pas possible parce qu’il est le règne du On et un monde au sens authentique où l’individuation échappe aux apparences pour la bonne raison qu’elle consiste par le *Dasein* à faire face à l’indéterminée certitude de sa disparition. Au demeurant, ce partage du monde quotidien et du monde propre, c’est dans le vieux langage de l’Être et de l’apparence que Heidegger l’exprime, reprenant ainsi à son compte ce que Arendt appelle le «vieux préjugé de la suprématie de l’Être sur l’apparence»”. (TAMINIAUX, 1992, p. 162)

¹⁸⁹ Para Arendt, “[...] essas estruturas da vida humana são inerentes à condição humana como tal, da qual não se pode escapar para alguma autenticidade [...]”. (ARENDR, 2002, p. 77)

pensar – da escura e total invisibilidade, a qual a recobria, para a luminosidade da superfície, o *locus* do homem, enquanto este estiver vivo.

A tarefa implementada por Arendt, na primeira parte de sua obra *A vida do espírito*, não é fácil de ser justificada. Essa dificuldade se encontra na razão de que nossa autora não compreendeu o pensamento como uma faculdade contemplativa, que outrora fora condenada pela metafísica a viver eternamente no limbo, no esquecimento da invisibilidade, mas, ao contrário, visou-a como uma atividade que, embora invisível, é parte integrante do mundo das aparências. Essa compreensão constitui-se em uma das inovações conceituais trazidas por Arendt para o terreno da filosofia política.¹⁹⁰

Dizer que o relevante e o expressivo localizam-se no plano da superfície e que, conseqüentemente, só podemos escapar da aparência para outra aparência, significa minar, em seus conceitos elementares, a antiga dicotomia entre os dois mundos: o inteligível e o sensível. Em outros termos, o que Arendt fez foi trazer as análises da faculdade de pensamento para a esfera dos fenômenos, rompendo com as antigas amarras metafísicas, as quais limitavam o homem a compreender o mundo como uma esfera bipolar, na qual de um lado há o sujeito cognoscente e de outro o objeto cognoscível. Quando o mundo não é mais visto como a arena em que o sujeito, senhor do céu e da Terra, tenciona conhecer o objeto, seu humilde servo, no intuito de desfazer qualquer tipo de enigma acerca do funcionamento do universo, o que há, nesse momento em diante, é um amálgama entre sujeito e objeto. Não foi desejo de Arendt, com isso, realizar uma subsunção do sujeito com o objeto, mas tão somente dizer que os papéis ora desempenhados, não são estanques.¹⁹¹ Um “homem” não é menos

¹⁹⁰ A esse respeito, diz Taminaux: “En première approximation, on pourrait dire que ce que ces arguments spécieux masquent, c’est l’appartenance du penseur au monde des apparences. Ce qu’ils révèlent, c’est la dérobade essentielle de cette activité à ce même monde des apparences”. (TAMINIAUX, 1992, p. 159)

¹⁹¹ Sobre isso diz Merleau-Ponty, que tanta influência exerceu sobre as reflexões arendtianas acerca do pensar: “Colocando diante do espírito, foco de toda clareza, o mundo reduzido a seu esquema inteligível, uma reflexão conseqüente faz desaparecer toda questão concernente ao relacionamento entre este e aquele, que doravante é pura correlação: o espírito é o que pensa, o mundo é o que é pensado, não se poderia conceber nem a imbricação de um no outro, nem a confusão de um com o outro [...] ambos são demasiada e perfeitamente coextensivos para

“objetivado” do que uma pedra. Todo ente que, em um determinado momento, visa algo como objeto de seu raio de percepção, no mesmo instante pode e, provavelmente está, sendo objetivado por um outro ente e assim sucessivamente.

Em um mundo no qual a pluralidade é a lei da Terra, tudo o que aparece é visto, ouvido, tocado, cheirado e degustado não por *um* espectador, mas por *espectadores*, os quais, não menos aparentes do que quaisquer outras coisas, também pedem para serem vistos, ouvidos, tocados, cheirados e degustados.

Segundo Arendt, a existência de espectadores constitui-se como prova irremediável de que há uma variedade de pontos de vista, os quais não permitem que algo seja visado em sua totalidade, mas parcialmente: apenas por ângulos. A perspectiva sob a qual estamos apreendendo o objeto pode variar, conforme modifiquemos nossa posição no mundo. Contudo, a perda de uma evidência significa somente a aquisição de outra evidência. Nesse sentido, em um mundo de aparências e de espectadores, a totalidade do Ser nunca poderá ser abarcada, pois é característica do que quer que apareça deixar a nu um aspecto, enquanto encobre o outro, em um processo incessante que desvela-velando. O Ser e o não-Ser pertencem-se reciprocamente.

Em meio às características de um mundo fenomenicamente plural, no qual, quando uma face de algo aparece, concomitantemente oculta-se a outra, o risco de haver distorções da realidade é natural, o que leva à fomentação daquilo que Hannah Arendt chama de “ilusões”: uma das faces escondidas da aparência. As “ilusões”, que têm a função de ocultar ou desfigurar uma aparência, a exemplo do que acontece com a camuflagem de um soldado, surgem em função da posição do homem no mundo, o que o leva a visar de maneira singular o objeto que aparece para ele (*dokei moi*). As aparências “ilusórias” pressupõem as aparências autênticas, assim como os erros pressupõem as verdades. São recorrentes em um mundo em

que um possa alguma vez ser precedido pelo outro, por demais irremediavelmente distintos para que esse possa envolver o outro”. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 54)

que, de fato, o que há são perspectivas particulares, e o ato de tentar desmascará-las não nos presenteia com uma verdade mais verdadeira, um “eu interno”, mas somente nos remetem a outra aparência.

A constatação de que o homem nunca poderá conquistar uma “certeza” definitiva acerca de nada (pois ele nunca conseguirá visar um objeto em sua completude) é fundamental, segundo as concepções de Arendt, para que haja uma significação da política, ou seja, para que o pensamento possa adentrar a cena pública. A permissão concedida à atividade de pensar, de adentrar a arena do agir humano, deve-se ao fato de o pensar não nos beneficiar de conhecimentos exatos a respeito de nada, mas somente de nos dotar de perplexidades e incertezas.

Podemos dizer que todo o caminho argumentativo que estamos percorrendo, ao analisar a filosofia política de Arendt, aponta para a questão de que *ser e aparecer coincidem*. Caso fôssemos espectadores da multiplicidade de formas de vida, a exemplo dos deuses gregos, que do alto do Monte Olimpo satisfaziam seus impulsos observantes, seríamos apenas seres *no* mundo. Contudo, não somos meras testemunhas, mas, também, somos testemunhados *pelo* mundo. Estamos *no* mundo e somos *do* mundo. Essa constatação leva-nos a repetir: *ser e aparecer coincidem*.

Segundo Arendt, para que não estejamos somente *no*, mas sejamos também *do* mundo, necessitamos que este, o mundo – um ambiente artificialmente criado por mãos humanas e legado às gerações futuras –, sirva de locação para que possamos desempenhar nosso papel enquanto durar nosso ato: o intervalo de tempo entre nosso nascimento e nossa morte. O cenário (mundo artificial) e a plateia (pluralidade humana) precedem a nossa aparição em cena e continuarão a existir após o desfecho de nossa encenação. O fato de que o cenário poderá modificar-se, com o advento de novas descobertas científicas, bem como a certeza de que plateias irão se suceder, não nos impossibilita de crer que novas gerações terão as

condições necessárias para ratificarem o seu ser *no* mundo. Diante dessa constatação, e no escopo de contracenar no palco do teatro da vida, chegamos bem equipados a este mundo, tanto para representar nosso papel de sujeito, quanto o de objeto, seja possuindo os sentidos necessários para apreender a multiplicidade de formas de vida, seja possuindo uma aparência simétrica a qual nos individualiza. Na verdade, não somos menos espectadores do que atores. Trocamos de posição constantemente em um mundo em que *ser e aparecer coincidem*.

No que se refere à franja conceitual exposta neste passo e para o propósito de nossa pesquisa, não podemos perder de vista que, segundo Arendt, a atividade de pensar, por sua natureza, é invisível. O pensar retira-se do mundo das aparências, em um movimento para trás, em direção ao ego pensante. Porém, *quem é* o sujeito que implementa a atividade de pensar? *Quem é* o sujeito que realiza um mergulho no próprio eu, retirando-se, assim, temporariamente, do mundo visível? Insistimos: *ser e aparecer coincidem*. Nesse sentido, as características de sermos membros de um mundo fenomênico não desaparecem quando, a sós, estamos em atividade reflexiva, buscando o significado de tudo o que toca a existência humana. No transcurso ativo pelo qual estamos engajados quando pensamos, continuamos sendo aparências em meio a outras aparências. O homem, quando ativa sua faculdade de pensamento, continua sendo membro de um mundo que estabiliza a vida humana em sua inteireza, principalmente sua inteireza que aponta para o fato de que a pluralidade é a lei da terra. Essa estabilidade se constrói na somatória de vários elementos, que, em seu conjunto, fomentam a cultura.

3.4 O mundo como lugar da estabilidade: a cultura e a obra de arte como marcas da estabilidade do mundo

Para explicitar, em seus elementos constitutivos, o conceito de cultura, Arendt, como em vários outros momentos de sua reflexão filosófico-política, retorna à Antiguidade para resgatar o sentido autêntico do conceito. Nossa autora compreende que o conceito de cultura

[...] é de origem romana. A palavra “cultura” origina-se de *colere* – cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar – e relaciona-se essencialmente com o trato do homem com a natureza, no sentido de amanho e da preservação da natureza até que ela se torne adequada à habitação humana. Como tal, a palavra indica uma atitude de carinhoso cuidado e se coloca em aguda oposição a todo esforço de sujeitar a natureza à dominação do homem. (ARENDR, 2005, p. 265)

Apesar do emprego romano do conceito de cultura estar diretamente relacionado à conexão entre homem e natureza e, portanto, a uma ideia agrícola, em oposição às artes poéticas, que ganharam essa conotação a partir de concepções gregas, herdadas pelos romanos, esse conceito nos permite lançar luz sobre o que, posteriormente, foi considerado como cultura: algo criado por mãos humanas e que deve ser cultivado e preservado.

Contudo, a exemplo de outros tópicos analisados por Hannah Arendt, antes de nos debruçarmos de maneira direta sobre o conceito de cultura, devemos nos voltar para o seu negativo e, assim, precisamos, neste momento, salientar que, para compreendermos as características constitutivas da cultura no âmbito das reflexões arendtianas, faz-se necessário nos reportarmos aos fenômenos que ameaçam a sua sobrevivência, ou seja, ao perigo que as sociedades de massa implementam sobre a cultura.

O mundo de coisas não pode ser compreendido na perspectiva de saciar as necessidades da vida dos homens em seu sentido estritamente biológico. Ao contrário, o mundo construído por mãos humanas que, em seu conjunto, cria cultura, tem por finalidade agir uma

morada imortal para seres imortais. Um lugar capaz de mensurar e perpetuar as ações e feitos de homens que, por serem realizados em um *locus* que transcende sua estada nesse mundo, permite escrever seus nomes no rol dos imortais, pois seus feitos serão lembrados por gerações vindouras,¹⁹² o que aponta para o fato de o mundo ser o lugar da cultura, que estabiliza e objetiva a vida humana.

Para Hannah Arendt, a ameaça à cultura, implementada na Modernidade, encontra-se, fundamentalmente, na indústria do entretenimento, que se arroga o direito de produzir produtos culturais em um processo que se assemelha ao metabolismo humano com o seu corpo: cíclico e eterno. Esse processo natural que, para nossa autora, na Modernidade, ultrapassou os limites da esfera privada e se espalhou como um fungo sobre toda a tecitura das relações sociais, também implementou sua marca na cultura. É nessa perspectiva que podemos dizer que a indústria do entretenimento “produz cultura”, como se produzem bens destinados a serem consumidos. Os genuínos produtos da cultura, que por sua natureza são inúteis,¹⁹³ servindo apenas para o deleite desinteressado, são tragados e transubstanciados em objeto dos formadores da cultura de massa, que, para manter seu processo de produção/consumo, necessita fazer com que a cultura seja tão efêmera e fugaz quanto o é uma barra de chocolate ou um pão e, assim, seja incorporada ao processo metabólico, fazendo com que uma escultura, uma pintura ou uma música tenham como função entreter a massa, com prazo de validade determinado: o surgimento de uma nova cultura que servirá aos interesses mercadológicos.¹⁹⁴ Nas palavras de nossa autora, a cultura de massa “origina-se evidentemente do termo, não muito mais

¹⁹² Para Arendt, “This world of objects cannot simply be traced back to the life-necessities of man; it is not necessary for bare survival, as the nomadic tribes, the tents and huts for primitive peoples, demonstrate. Rather, it derives form a desire to erect a dam against one’s own mortality, to place something between the perishability of man and the impershability of nature that serves as the yardstick for mortals to mensure ther mortality”. (ARENDR, 2007, p. 189)

¹⁹³ Devemos salientar que para Hannah Arendt a fonte da obra de arte, que é o pensamento, é tão inútil quanto o objeto que ele inspira. Nesse sentido, salienta nossa autora que: “O pensamento é tão inútil como as coisas que ele inspira: obra de arte e sistemas filosóficos”. (ARENDR, 2010, p. 213)

¹⁹⁴ Para Arendt, “If, however, the entertainment industry lays claim to products of culture – and this is exactly what happens within mass culture – the immense danger arises that the life-process of society, which, like all

antigo, ‘sociedade de massa’; o pressuposto tácito subjacente a todas as discussões do assunto é que a cultura de massas, lógica e inevitavelmente, é a cultura de uma sociedade de massa”. (ARENDDT, 2005, p. 248)

Nesse sentido, a preocupação arendtiana recai sobre a cultura, mais propriamente dito, sobre o que acontece à cultura sobre o domínio de uma sociedade de massas, que, por sua capacidade de consumo, caminha de mãos dadas com sua incapacidade de cuidar do mundo, por seu egocentrismo e a sua alienação da realidade.

Para Arendt, a cultura propriamente dita começou a se metamorfosear em cultura de massa a partir do momento em que a sociedade começou a monopolizar a cultura, com o objetivo específico de elevação de sua posição social e, conseqüentemente, de seu *status*.

Para termos uma exata ideia do que neste ponto de nossa pesquisa estamos analisando, devemos compreender como um objeto cultural que, por sua importância significativa para uma dada época, pode perdurar através dos séculos, transforma-se em um objeto de consumo. Nessa perspectiva, nas palavras de Arendt:

O ponto crucial da questão é que tão logo as obras imortais do passado se tornam objeto de refinamento social e individual e dos *status* correspondentes, perdem sua qualidade mais importante e elementar, qual seja, a de apoderar-se do leitor ou espectador, comovendo-o durante os séculos. (ARENDDT, 2005, p. 255)

Para nossa autora, os objetos de cultura perderam sua qualidade específica, ou seja, comover e prender a atenção daqueles que lançam seus olhares sobre ele séculos afora, quando o filisteu – o homem sem ascensão em sua classe social – passou a enxergar na obra de arte uma possibilidade de galgar uma posição mais elevada. O que outrora era vista pelo filisteu como um objeto inútil, passou a ser “[...] meio circulante mediante o qual comprava uma posição mais elevada na sociedade ou adquiria um grau mais alto de auto-estima

life-process, insatiably incorporates everything it is offered into the biological circulation of its metabolism, be-

[...]”(ARENDT, 2005, p. 256) Essa assertiva ganha plausibilidade se percebermos que, para uma classe com necessidade de ascensão, os objetos culturais eram valorizados e desvalorizados, na medida em que os mesmos eram transformados em mercadorias. Esse processo de desvalorização da obra de arte alcançou o seu apogeu na Modernidade, quando o mesmo adentrou o rol das sociedades de massa, uma vez que essa sociedade não necessita e não deseja cultura, mas entretenimento para preencher as horas de folga. A cultura passa a ser um produto de consumo como qualquer outro: não exatamente passam a ser consumidos como o pão e a carne, mas servem para passar o tempo, o tempo que sobra quando estão descansando da fadiga diária da busca por satisfazer suas necessidades.¹⁹⁵

Podemos dizer, seguindo Arendt, que a saciedade e desejo de entretenimento é um fenômeno que ameaça a permanência do mundo, especificamente falando, do mundo cultural, pois a indústria de entretenimento necessita oferecer, constantemente, novas mercadorias que serão consumidas facilmente pela massa.¹⁹⁶

Ao contrário do processo de massificação da cultura, para Arendt o mundo só se torna o que ele está destinado a ser, ou seja, um lar sobre a Terra durante o período em que durar a estada do homem sobre ela, quando a totalidade de coisas produzidas pelas mãos do *homo faber* forem organizadas de modo a poder resistir e sobreviver ao forte e irresistível processo

gins literally to devour the products of culture”. (ARENDT, 2007, p. 181)

¹⁹⁵ Para Arendt, “o divertimento, assim como o trabalho e o sono, constitui, irrevogavelmente, parte do processo vital biológico. E a vida biológica constitui sempre, seja trabalhando ou em repouso, seja empenhada no consumo ou na recepção passiva do divertimento, um metabolismo que se alimenta de coisas devorando-as. As mercadorias que a indústria de divertimentos proporciona não são ‘coisas’, objetos culturais cuja excelência é medida por sua capacidade de suportar o processo vital e de se tornarem pertences permanentes do mundo, e não deveriam ser julgadas em conformidade com tais padrões; elas tampouco são valores que existem para serem usados e trocados; são bens de consumo, destinados a se consumirem no uso, exatamente como quaisquer outros bens de consumo”. (ARENDT, 2005, p. 258)

¹⁹⁶ Na perspectiva arendtiana, “A cultura relaciona-se com objetos e é um fenômeno do mundo; o entretenimento relaciona-se com pessoas e é um fenômeno da vida. Um objeto é cultural na medida em que pode durar; sua durabilidade é o contrário mesmo da funcionalidade, que é a qualidade que faz com que ele novamente desapareça do mundo fenomênico ao ser usado e consumido. O grande usuário e consumidor de objetos é a própria vida, a vida do indivíduo e a vida da sociedade como um todo. A vida é indiferente à qualidade de um objeto enquanto tal; ela insiste em que toda coisa deve ser funcional, satisfazer alguma necessidade. A cultura é ameaçada quando todos os objetos e coisas seculares, produzidos pelo presente ou pelo passado, são tratados como meras funções para o processo vital da sociedade, como se aí estivessem somente para satisfazer a alguma necessidade – e nessa funcionalização é praticamente indiferente saber se as necessidades em questão são de ordem superior ou inferior”. (ARENDT, 2005, p. 260-261)

vital do consumo. Somente quando essa sobrevivência estiver assegurada, poderemos, no sentido lato da palavra, falar de cultura e, “somente quando nos confrontamos com coisas que existem independentemente de todas as referências utilitárias e funcionais e cuja qualidade continua sempre a mesma, falamos de obras de arte” (ARENDRT, 2005, p. 263): parte constitutiva da criação de cultura.

Nesse sentido, para Arendt, a obra de arte se enquadra entre os objetos inúteis, mas que conferem ao artifício humano a estabilidade sem a qual o mundo não poderia ser um lar confiável para os homens. Essa estabilidade se concretiza na medida em que há na obra de arte um grau de excepcional permanência que nenhum outro objeto produzido pelo *homo faber* possui. Segundo Arendt, a durabilidade da obra de arte, a mais alta produtividade mundana do *homo faber*, “permanece quase inalcançada pelo efeito corrosivo dos processos naturais, uma vez que não estão sujeitas ao uso por criaturas vivas [...]”. (ARENDRT, 2010, p. 209)¹⁹⁷

Para compreendermos em sua inteireza as análises arendtianas acerca da “obra de arte”, não podemos perder de vista o quanto Heidegger a influenciou na compreensão desse conceito. Nesse sentido, precisamos mais uma vez nos reportar às influências que o pensamento de Heidegger exerceu sobre as reflexões de Arendt que, nesse passo, circunscreve-se à questão da obra de arte. Assim, devemos ter em mente que, em *Origem da Obra de Arte*, uma das preocupações de Heidegger é investigar as forças de constituição que são necessárias à vigência da obra de arte. A “origem” [*Ursprung*] significa, em Heidegger, através da qual alguma coisa chega à presença e permanece sendo o que é. A origem de algo é a proveniência de sua essência. Para Heidegger, a obra de arte exerce e cumpre o destino trágico da condição humana, ou seja, o contínuo combate entre mundo e Terra.¹⁹⁸ A obra de arte “elabora a

¹⁹⁷ Sobre a durabilidade da obra de arte, a partir da qual a durabilidade do mundo se revela de maneira espetacular, Arendt nos diz que “É como se a estabilidade mundana se tornasse transparente na permanência da arte, de sorte que certo pressentimento de imortalidade – não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal alcançado por mãos mortais – tornou-se tangivelmente presente para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, falar e ser lido”. (ARENDRT, 2010, p. 210)

¹⁹⁸ Em Heidegger, essa distinção pode ser melhor compreendida quando nos detemos em algumas passagens de sua obra *L'origine de l'oeuvre d'art*. Nesse sentido, Martin Heidegger nos aponta que “Cependant, la relation

Terra”¹⁹⁹ e “instaura o mundo”,²⁰⁰ como um modo essencial e necessário em que acontece a verdade para o *Dasein*²⁰¹, “experimentada a partir de si mesma, isto é, a partir da efetividade – nesse sentido, vigência – instaurada na própria obra de arte, se é cedo para dizer: *pela* própria obra”. (MOOSBURGER, 2007, p. 115) Nesse combate permanente, a obra de arte aparece como um sinal da presença do homem em um mundo instaurado por ele, o qual contrasta com a natureza: esta última é dada gratuitamente ao homem; já o primeiro é erigido por mãos humanas. Contudo, Heidegger nos adverte que um necessita do outro para se presentificar e permanecer o que é como é. Esse combate entre mundo e Terra os separa e os reintegra em uma dança hamônica que caracteriza a condição humana.

entre monde et terre ne décrépît point em une vide unité d’opposés qui ne se concernent em rien. Reposante sur la tere, le monde aspire à la dominer. En tant que ce qui s’ouvre, il ne tolère pas d’occlus. La terre, au contraire, aspire, em tant que reprise sauvegardante, à faire entrer le monde en elle et a l’y retenir. L’affrontement entre monde et terre est est un combat. [...] La terre ne peut renoncer à l’ouvert du monde si elle doit apparaître elle-même, comme terre, dans le libre afflux de son retrait en soi-même. Le monde, à son sour, ne peut se détacher de la terre s’il lui faut – en tant qu’ordonnante amplitude et trajectoire de toute destinée essentielle – se fonder sur quelque chose d’arrêté. Dans la mesure ou l’oeuvre erige un monde et fait venir la terre, elle est instigatrice de ce combat”. (HEIDEGGER, 1936, p. 52-53)

¹⁹⁹ Para compreendermos o quanto a noção arendtiana de obra de arte se aproxima das reflexões heideggerianas sobre essa temática, debrucemo-nos sobre um trecho da obra de Étienne Tassin, intitulada *Le Tresor perdu: Hannah Arendt i’ntelligence de l’action politique*, no qual ele nos diz que: “En um troisième sens, proprement revele dans l’analyse de l’oeuvre d’art, la terre apparaît comme matériau. Mais le rapport de l’oeuvre au matériau n’est certes pas um simple rapport d’exploitation ou de transformation. Ce qu’Arendt nomme, sans plus plotation ou de transformation. Ce qu’Arendt nomme, sans plus l’élucider, une transfiguration, s’entendi ici comme la manière don’t l’oeuvre laisse voir en son retrait la pure dimension de la matière”. (TASSIN, 1999, p. 370)

²⁰⁰ A “elaboração da Terra” e a “instauração do mundo” é que permite compreender o caráter coisal da obra de arte. Assim, nas palavras de Moosburger, “Com a pergunta ‘o que e como é uma obra de arte?’, Heidegger chegará justamente a um confronto com as assim chamadas “coisas” (*Dinge*). As obras são coisas, num primeiro momento, já no sentido de que são levadas daqui até ali para uma exposição, podem ser manuseadas e justapostas a outras coisas. Elas possuem um caráter coisal (*dinghaft*). Na verdade, elas nada seriam sem esse caráter, em especial quando deslocamos nossa atenção do fato de sua manuseabilidade para observar a sua constituição mesma [...]”. (MOOSBURGER, 2007, p. 117)

²⁰¹ Para Heidegger, “A obra de arte abre à sua maneira o ser do ente. Na obra acontece esse abrir, i.e., o descobrir [*Entbergen*], i.e., a verdade do ente. Na obra de arte a verdade do ente se pôs em obra. A arte é o pôr-se-em-obra da verdade.”. (HEIDEGGER, 2007, p. 34) É nessa perspectiva que Heidegger lança mão do exemplo do par de sapatos de Van Gogh. Assim, Heidegger, ao refletir sobre a obra de arte, questiona nos seguintes termos: “O que acontece aqui? O que na obra está em obra? A pintura de Van Gogh é o abrir-se [*Eröffnung*] daquilo que o utensílio, o par de sapatos de camponês, na verdade é. Esse ente emerge [*heraustritt*] para o não-encobrimento de seu ser. O não-encobrimento do ente era denominado pelos gregos ἀλήθεια. Nós dizemos verdade [*Wahrheit*] e pensamos muito pouco com essa palavra. Na obra, se aqui acontece um abrir-se do ente naquilo que ele é e como é, está em obra um acontecer [*Geschehen*] da verdade. Na obra da arte a verdade do ente se pôs em obra. “Pôr” [*setzen*] significa aqui: trazer à perduração [*zum Stehen bringen*]. Um ente, um par de sapatos de camponês, vem na obra a perdurar na luz de seu ser. O ser do ente vem à permanência de seu brilho [*Scheinen*].”. (HEIDEGGER, 2007, p. 31) Para Moosburger, “o exemplo da pintura de Van Gogh põe em evidência ao mesmo tempo o ser do utensílio e o ser da obra, põe em evidência, também, ao mesmo tempo, a capacidade de revelação própria da obra e a capacidade de revelação própria do lugar mesmo a que pertence o utensílio e a camponesa à qual, por sua vez, o utensílio pertence”. (MOOSBURGER, 2007, p. 124)

Nessa perspectiva, Heidegger nos adverte sobre o perigo da técnica moderna de instaurar um mundo sem Terra, como se o mundo se caracterizasse como sendo um objeto disponível para um sujeito autônomo, mas, ao contrário, é um abrigo imortal de seres mortais que possui uma ligação constitutiva com o velamento da Terra.²⁰² Nas palavras de Rodrigo Ribeiro Neto:

Nesse combate, a obra de arte resguarda a presença do homem em um mundo instaurado e mantido sobre e em contraste com a natureza, situado *sob* o céu e sempre *diante* dos deuses, como mundo de seres *mortais*. O que Heidegger se esforça por nos fazer compreender é que o aberto do mundo não pode jamais abandonar ou isolar de si a Terra enquanto aquilo que se fecha. O caráter temível do mundo se transforma em perigo quando a técnica moderna se torna instauração de um mundo *sem* Terra. O combate instaurado pela obra de arte contrasta e separa mundo e Terra, mortais e imortais, mas simultaneamente os reunindo e os integrando, sem jamais pretender modificar ou se esquivar da condição humana [...] O mundo como abrigo dos mortais não se converte em objeto disponível para um sujeito autônomo, pois assume uma ligação constitutiva com o velamento impenetrável e infatigável da Terra. Nesse combate com a Terra, em que ela é trazida pela arte para dentro do mundo, a infatigabilidade da sua força subjugante nunca é perdida. Mantendo a Terra no aberto do mundo, o poder da arte em suas obras cria o espaço de jogo e luta no qual o contraste entre a natureza, os homens e os deuses advêm uns contra os outros e, ao mesmo tempo, uns a favor dos outros. (NETO, 2012, p. 12)

Se há mundo que se funda na Terra a partir de um combate permanente, cuja obra de arte é por excelência a obra desse combate, isso se deve ao fato de que há homens. É o homem que irrompe no seio da natureza para interromper o eterno ciclo repetitivo da vida, dando-lhe sentido e finalidade. É nessa franja argumentativa que Heidegger diz que:

Rigorosamente não podemos dizer que houve um tempo em que o homem não *era*. Em todo tempo o homem era, é e será, porque o tempo só se temporaliza (*zeitigt*) enquanto o homem é. Não houve tempo algum em que o homem não fosse, não porque o homem seja desde toda a eternidade, mas porque tempo não é eternidade, porque tempo só se temporaliza num tempo,

²⁰² “Méditant sur la question de la technique, Heidegger perçoit dans l’art ce qui est susceptible de sauver de ‘l’extrême péril’ que constitue l’arrondissement de la technique. L’être de la technique menace de la possibilité que tout dévoilement se limite au commettre et que tout se présente seulement dans la non-occultation du fonds’, écrit-il”. (TASSIN, 1999, p. 366)

entendido como existência histórica do homem. (HEIDEGGER, 1987, p. 111)

O tempo, no trecho acima, aparece como elemento analítico para apontar o fato de que, se podemos nos referir à linguagem, compreensão, atividades produtivas, obras de arte, sentido, finalidade, em detrimento do incessante ciclo de vida e morte da natureza, é porque o homem emana no seio da natureza para criar cultura, para criar mundo que se constitui como o abrigo imortal dos mortais.²⁰³

Para entendermos o que significa cultura na perspectiva arendtiana, tivemos que lançar luz sobre a influência que o conceito heideggeriano de obra de arte exerceu sobre Arendt, bem como sobre a assertiva de que uma sociedade de consumo não sabe como cuidar do mundo e das coisas que, em seu conjunto, constitui-o, na medida em que sua atitude diante de todos os objetos é uma atitude de consumo, a qual sentencia à ruína tudo que entre em contato com o homem. Assim, o elemento que se configura como elo de ligação entre cultura e obra de arte, com a política, é o fato incontestado de todos esses serem fenômenos pertencentes ao mundo público.

Na perspectiva arendtiana, os mortais necessitam da ajuda do *homo faber* para edificar um lar imortal durante suas vidas na Terra, o qual se configura com a designação de mundo. Para que o mundo se concretize em seu sentido pleno, é necessário que o artifício humano seja

[...] um lugar adequado para ação e o discurso, para atividades não apenas inteiramente inúteis para a necessidade da vida [como as obras de arte], mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidas. (ARENDR, 2010, p. 217)

²⁰³“As coisas não se dão de tal modo que os homens existem e lhes ocorre entre outras coisas formar um mundo. Ao contrário, a formação de mundo acontece, e, somente por sobre o fundamento deste acontecimento, um homem pode existir. O homem *qua* homem é formador de mundo; e isto não significa: o homem tal como ele perambula pela rua, mas o *ser-aí* (Dasein) *no* homem é formador de mundo”. (HEIDEGGER, 2003, p. 327)

Aberto o espaço para a ação e o discurso, o mundo se torna um lugar adequado para a política, uma vez que ele se constitui em elemento estabilizador das ações humanas. Dito em outras palavras, para que o mundo seja o que ele se destina a ser, um lugar imortal de seres mortais, é necessário que ele perdure para além da vida daqueles que o criaram, o que se manifesta, de maneira contundente, na cultura, forjada, sobretudo, pela obra de arte: a mais imortal das obras criadas por mãos mortais.

Para que o mundo seja um lugar adequado para as vivências políticas da fala e da ação, que priorizem o fato de que a pluralidade é a lei da terra, faz-se necessário que o artifício humano seja apreendido como um *lócus* que garante a existência dos homens no plural, da mesma maneira que essa pluralidade garante a existência do mundo. Essa apreensão far-se-á se houver uma revitalização da relação entre filosofia e política, entre compreensão e ação, que se dará, fundamentalmente, por uma nova maneira de visar o mundo e os homens, que passa, prioritariamente, pela reflexão de uma “nova” filosofia política. Esses tópicos serão analisados no próximo capítulo.

CAPÍTULO IV

Transpondo o Abismo: o conceito de Mundo em Hannah Arendt

“Um passo, dois tombos
 Uma linha e um sol que não aparece no Equador
 Um rio...
 Nele, uma população a naufragar
 Inalcança árvores, afoga, mata
 É o córrego...
 Corrente suja, imerso à lama, submerso ao caos
 Algemas que desviam e deixam buracos
 Que todos pisam, mas fingem não ver
 Passagens que os outros esquecem
 Ah! Imagens!
 Só de recordá-las me entristecem
 Mas me acalma a minha a convicção
 Que eu não sou cúmplice desse lamentável retrato
 Nem o pintor dessa nação, nem o maestro dessa orquestra
 Muito menos descoloridor de sonhos com as minhas armas
 Meus finos, elegantes e firmes pincéis”

(Bianca Andrade, *O andar em abismos*)

Abismo: substantivo masculino, cujos significados apontam para algo que possui grande profundidade a qual não se conhece, ou ainda tudo o que é insondável e misterioso, ou algo que possui uma distância enorme. Todos esses significados vêm em auxílio ao nosso leitor, para que este tenha a exata medida da empreitada analítica que procuramos desenvolver ao longo de nossa pesquisa e, especificamente, no último passo do presente estudo.

O abismo que procuramos descrever como algo profundo, desconhecido, insondável, misterioso e que possui uma enorme distância se configura como o fosso fomentado desde a condenação de Sócrates que, no entendimento de Hannah Arendt, baniu o filósofo da cidade. Ao banir o filósofo da cidade, esse abismo provocou uma ruptura entre os que pensam e os que agem, ou seja, entre a filosofia e a política, dificultando a existência de uma filosofia polí-

tica plena, que tivesse, na pauta dos assuntos do dia, uma reflexão sobre os afazeres humanos no espaço público e não procurasse determiná-los a partir de medidas exatas, que tivessem como objetivo moldar as ações humanas, as quais são caracterizadas como carro-chefe da políticas.

Coadunamo-nos com Hannah Arendt quando ela aponta para a existência de um abismo, o qual separa a filosofia da política. Em nosso entendimento, a problemática inaugurada com o aparecimento desse abismo, que separou os que pensam dos que agem, está no fato de que, com esse afastamento de perspectivas, afastou-se também a possibilidade de haver uma filosofia política autêntica, que tivesse como premissa maior a análise e reflexão sobre os eventos transcorridos no cerne do espaço público. Essa impossibilidade de haver uma autêntica filosofia política fez com que nossa autora dedicasse longas reflexões que tinham, como fio condutor, a pergunta “o que é política?”.

Há, em nosso entendimento, uma escassez de pesquisas de fôlego que se debrucem na análise do questionamento arendtiano sobre “o que é a política?”. Porque nossa autora, repetidamente, faz essa indagação e a desdobra em outras similares, como: “tem a política ainda algum sentido?” ou “será que a política ainda tem de algum modo um sentido?”. Se nos voltarmos com atenção sobre esses questionamentos, perceberemos que eles buscam esclarecer o **significado** da política.

Optamos em destacar a palavra “significado”, com o propósito de aproximar essa palavra do escopo não somente da presente pesquisa, mas do objetivo geral de nossas análises. Quando Hannah Arendt indaga sobre o significado da palavra “política”, ela está, de maneira explícita ou velada, apontando para o risco que foi desencadeado com o divórcio entre filosofia e política, pois este acarretou a impossibilidade de significar a política, ou seja, de deitar raízes e compreender os elementos que, em seu conjunto, constituem o fenômeno denominado política.

É nesse sentido que, após a condenação de Sócrates e o concomitante aparecimento do abismo que separou filosofia e política, o homem passou a ser compreendido, pela primeira, como um ser singular e, pela segunda, como um ser plural. Essas analíticas estanques, que não conseguem apreender o fato de que o homem, seja pensando, seja agindo, continua a ser membro de uma pluralidade de seres, coloca em risco a existência de um pensamento filosófico sobre a política, que nasça do próprio seio dos afazeres humanos em conjunto. Em outras palavras e parafraseando uma expressão arendtiana, quando a filosofia política não emana do centro da ação humana, implementada no espaço público, e, ao contrário, é construída a partir dos muros que cercam a “torre de marfim dos filósofos profissionais”, há o risco de que sejam erigidos sistemas de filosofia política que pensam a política de um ponto tão distante da mesma, que não conseguem compreendê-la em sua inteireza, procurando atrelá-la a modelos que procuram “domesticar” os afazeres humanos que são, por natureza, imprevisíveis e irreversíveis.²⁰⁴

É nessa esteira argumentativa que se insere a crítica arendtiana tanto a Platão quanto a Heidegger: filósofos que não conseguiram compreender o seu tempo e, por estarem deveras afastados do espaço público, *locus* da ação política, quando se inteiraram da política, preferiram a companhia de tiranos e ditadores, os quais, por suas ações, comprometeram a compreensão do verdadeiro sentido da política.²⁰⁵

Nossa tese é que o conceito de mundo cunhado por Hannah Arendt serve como chave interpretativa que nos dota de importantes pistas para que possamos pensar uma nova relação entre filosofia e política e, conseqüentemente, uma revitalização da filosofia política, pois o

²⁰⁴ “Agora tenho a suspeita de que a filosofia não é completamente inocente nessa trapalhada, porquanto a filosofia ocidental nunca teve um conceito do político e também, mesmo que tivesse, falava enfaticamente do homem e tratava o fato da pluralidade apenas de passagem”. (ARENDDT; JASPERS, 1985, p. 202)

²⁰⁵ Para Dana Villa, “Arendt was no doubt aware of the objections that her interpretation of Heidegger’s philosophy (which locates its gravitational center in the experience of thinking) would elicit. By presenting the *Kehre* as the radicalization of thinking’s essential unworldliness, she opens herself to the charge that she effaces the very dimensions of the early Heidegger’s thought that were conducive to (it not a sufficient cause of) the commitment of 193. We can read the conclusion of her Heidegger critique as the attempt to forestall objections from those

mundo é pensado por nossa autora como espaço erigido por mãos humanas. Este, abriga em seu cerne a pluralidade humana que é a lei da terra, a qual é antecipada pelo dois-em-um socrático, ou seja, pela atividade do pensamento que busca significar tudo que há na vida humana, inclusive, e sobretudo, os afazeres humanos no espaço público.

Para que possa haver a construção de uma ponte que volte a conectar filosofia e política, que por séculos foram separados, faz-se necessário lançar luz no fato de que a pluralidade humana, elemento constitutivo do cenário público, é antevista e antecipada no dois-em-um da faculdade de pensamento. Esse fio condutor nos dotará de elementos analíticos que nos possibilitarão dizer que há uma relação entre pensamento e ação, sem que uma atividade seja subsumida pela outra, mas que aponta uma reconciliação entre filosofia e política, reconciliação que se configura como sendo imprescindível para que possamos responder à pergunta “o que é política?”.

Apesar de essa pergunta já ter sido respondida no transcorrer desta pesquisa, quando asseveramos que o ponto central da política é cuidar do mundo e não dos homens, uma vez que o mundo sem homens é uma contradição em termos, ela aparecerá com mais ênfase neste passo de nossos estudos, uma vez que ela será explicitada pelas análises arendtianas que demarcam as características do mundo: espaço erigido por mãos humanas e mantido por leis e instituições, cuja finalidade é abrigar os diversos mundos que, em seu conjunto, manifestam a pluralidade humana. É nesse sentido que, no primeiro passo do último capítulo de nossa pesquisa, iremos falar do mundo como lugar da política.

who take issue with her portrait of a deeply unpolitical philosophy, a philosophy whose fidelity to the activity of thinking made it all the more opposed (or oblivious) to the realm of action”. (VILLA, 1996, p. 237)

4.1 O mundo como lugar da política

Terminamos a reflexão do capítulo precedente com a afirmativa arendtiana que apontava para o fato de que o mundo se constitui como um lugar adequado para a ação e o discurso, ou seja, para atividades que se diferem das atividades da fabricação por intermédio das quais o mundo é edificado, uma vez que a compreensão arendtiana aponta para o fato de que a ação política se constitui como atividade que institui um mundo comum. Nesse sentido, apesar de as atividades da ação e do discurso serem, por natureza, diversas daqueles que edificam o *locus* de sua aparição²⁰⁶, ou seja, o mundo, na perspectiva arendtiana este é o lugar que possibilita os homens agirem e manifestarem suas opiniões que, em seu conjunto, caracterizam a ação política.²⁰⁷

Referir-se ao mundo enquanto lugar da política, a partir da assertiva arendtiana de que o mundo é o lugar adequado para ação e para a palavra, tem, em nosso entendimento, um duplo sentido. Em uma perspectiva, o mundo é o espaço que recebe em seu âmago uma pluralidade de homens, que devem caracterizar-se como iguais, que não são dominados e que não dominam, mas que regulamentam todos os assuntos públicos por meio da conversa mútua e do convencimento recíproco.²⁰⁸ Contudo, esse mesmo espaço que garante o relacionamento

²⁰⁶ “We need to recall, first, that the world created by *homo faber* (what Arendt calls the “human artifice”) is *not* a different world from that inhabited by human beings *qua* political actors. The world created by work and the work ‘illuminated’ by action are the *same* world, notwithstanding Arendt’s insistence that these activities occupy quite different places *within* the world”. (VILLA, 1996, p. 137)

²⁰⁷ Segundo Arendt, para vivenciar esse espaço que possibilita o vir a ser da política, ao mesmo tempo que o seu próprio vir a ser é possibilitado pela palavra e pela ação de indivíduos reunidos em torno desse mesmo espaço, é preciso coragem, ou seja, a coragem que, na perspectiva arendtiana, constitui-se como uma das mais antigas virtudes políticas. Sem essa coragem, esse espaço, mantido não por pactos que podem ser quebrados, mas por leis que o protegem, não seria “povoado” por seres livres. Para Hannah Arendt, a coragem, enquanto uma virtude cardinal da política, é o sentimento que possibilita ao indivíduo afastar-se de sua existência privada, de sua convivência familiar, e adentrar o mundo público comum a todos. Assim, nas palavras de Arendt, “A coragem é a mais antiga das virtudes políticas e ainda hoje pertence às poucas virtudes cardinais da política, porque só podemos chegar no mundo público comum a todos nós – que, no fundo, é o espaço político – se nos distanciarmos de nossa existência privada e da conexão familiar com a qual nossa vida está ligada”. (ARENDRT, 2006, p. 53)

²⁰⁸ Claude Lefort diz que para Hannah Arendt, em se tratando do caso da Grécia Antiga, o espaço público era assumido como um espaço que estava distante dos assuntos privados, aqueles assuntos próprios ao conceito de *oikos*, pois ele se refere à unidade doméstica, na qual prevalecem as coerções da divisão do trabalho e das relações entre dominantes e dominados. É nesse espaço público, contrário ao *modus vivendi* estabelecido no *oikos*, que os homens reconhecem-se como iguais, bem como discutem e decidem em comum. É também um

entre iguais pela palavra e ação só nasce e, assim, pode ser visto e conhecido como realmente é, ou seja, como algo comum a muitos, que separa e une os homens, se muitos falarem sobre ele e trocarem opiniões e perspectivas uns com os outros e uns contra os outros.²⁰⁹

O que desejamos salientar é o que, em nosso entendimento, pode ser apontado como um paradoxo. O mundo, na concepção arendtiana, aparece como o lugar que reúne e separa a pluralidade de homens que se manifestam pela palavra e pela ação, ao mesmo tempo em que só ganha os seus verdadeiros contornos se for um objeto de discurso. O mundo não é humano porque os homens nele habitam ou porque nele ressoa uma voz humana, mas porque se discursa sobre ele.

Portanto, não há uma primazia de existência entre mundo, ação e palavra. Em outros termos, o mundo aparece como o lugar que garante aos iguais a possibilidade de se manifestarem em palavras e ações, ao mesmo tempo em que só se torna compreensível como realmente ele o é, ou seja, um lugar destinado a ser a morada estável de seres instáveis, quando estes mesmos iguais falarem sobre ele. Nesse sentido, é como se o tempo de surgimento do mundo tal como ele é e a atividade primordial que nele é exercida fossem concomitantes.

Ainda, devemos ressaltar que tal paradoxo se encontra explícito nas próprias palavras de Hannah Arendt, quando esta destaca que o “o ponto central da política não é cuidar dos homens, mas cuidar do mundo”. Tal assertiva explicita tal paradoxo, uma vez que, sendo o ponto central da política cuidar do mundo, este se configura como sendo o *locus* de segurança que garante a imortalidade do fazer e do falar humanos, pois, sendo uma morada imortal de

espaço, que os homens em termos arendtianos, podem rivalizar e procurar por meio de “belas palavras” e de “façanhas,” destacar imprimindo a sua imagem na visão e memória públicas. (LEFORT, 1991, p. 69)

²⁰⁹ “Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é ‘realmente’, só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falarem *sobre* ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados”. (ARENDR, 2006, p. 60)

seres mortais, configura-se como um espaço mais seguro para a imortalidade dos agentes que nele transitam, em comparação à memória do poeta.²¹⁰

A esfera pública é o lugar essencialmente da política. Ela se configura como o lugar de confluência das falas e das ações de agentes que se manifestam uns aos outros por intermédio dessas atividades. A esfera pública, nesse sentido, apresenta-se como a condição *sine qua non* para a formação de opiniões diversas, em torno de um tema comum, bem como para a relação dos atos humanos. Segundo Mariângela Nascimento, “A pluralidade é o principal suporte teórico do conceito de esfera pública arendtiano [...]” sendo que, essa autora compreende que a esfera pública, no pensamento arendtiano, define-se como “*espaço* em que os homens se reconhecem não como indivíduos atomizados e depravados, mas como sujeitos coletivos”.²¹¹

Essa esfera, para que seja o que realmente está destinada a ser, isto é, um lugar estável para seres instáveis, necessita de um fundamento que garanta sua perpetuidade. Este fundamento, na perspectiva arendtiana, são as leis. As leis configuram-se como uma pré-condição política, uma vez que serão elas a instância mantenedora da existência da esfera pública, onde a ação acontece. Elas são o suporte jurídico que estrutura a esfera pública. Para Arendt, os pactos que os homens fazem entre si não constituem uma base sobre a qual a esfera pública possa sobreviver as intempéries e vicissitudes do tempo, amigo e companheiro das ações humanas que são imprevisíveis. Assim, os pactos não são suficientes para conferir aos assuntos humanos um grau de estabilidade, sem a qual não há a mínima possibilidade de erigir um mundo para a posteridade: um lar imortal para seres mortais.²¹²

²¹⁰ Quando Arendt diz que “[...] a *polis* precisava ser fundada para assegurar um paradeiro para a grandeza do fazer e do falar humano, que fosse mais seguro do que a memória que o poeta fixava no poema, tornando-a duradoura” (ARENDR, 2006, p. 55), o que essa autora estava apontando, em nosso entendimento, era para o fato de que o mundo, aqui caracterizado pela *polis*, constitui o lugar de estabilidade de seres instáveis, de imortalidade para seres cujos feitos, se não forem realizados em um espaço estável, perder-se-iam no tempo e no espaço.

²¹¹ Segundo Mariângela Nascimento, “A diversidade da esfera pública significa a existência de um espaço que impede qualquer forma de massificação e homogeneidade; ela é a garantia da natureza plural do discurso [...]”. (In: CORREIA; NASCIMENTO (Orgs.), 2008, p. 59)

²¹² Para Arendt, “[...] os pactos não são suficientes para assegurar a perpetuidade, isto é, para conferir aos assuntos humanos aquele grau de estabilidade sem o qual não poderiam construir um mundo para a posteridade, concebido e destinado para sobreviver as suas vidas mortais”. (ARENDR, 2011, p. 237)

A ação, que ocorre no âmago do espaço público é, por natureza, imprevisível e ilimitada e, portanto, instável. Essas características fazem com que a própria ação venha a ameaçar a permanência do espaço público. É nessa perspectiva que surgem as reflexões arendtianas em torno das leis, pois serão elas que colocarão limites à ação humana e possibilitarão que o espaço público se mantenha.

Antes de prosseguir na reflexão acerca da política que, em nosso entendimento, constituiu-se em uma eficaz chave argumentativa para tentarmos desmontar o paradoxo que acima mencionamos, devemos apontar para as fontes a partir das quais Hannah Arendt constrói suas análises acerca dos fundamentos e objetivos das leis. Fundamentalmente em *Sobre a Revolução*, Arendt faz uma digressão do sentido das leis²¹³ nas perspectivas grega e romana²¹⁴ e deixa-nos entrever que a concepção romana de lei é a que mais se aproxima da adotada por nossa autora em suas reflexões, uma vez que essa concepção explicita a natureza do poder.²¹⁵

Nessa perspectiva, as distinções entre as leis nas concepções gregas e romanas começam a ser explicitadas se nos reportarmos às próprias palavras de Hannah Arendt, que nos diz que:

²¹³ Segundo Guilherme Boff, a “palavra *nomos* tem origem no vocabulário grego *nemein*, que significa distribuir, possuir o que foi distribuído e também habitar. Ela é, em abstrato, um muro que separa as pessoas”. (BOFF, 2010, p. 276)

²¹⁴ Para Margareth Canovan, “Greek and Roman Understandings of Law were very different, but both of them were concerned with relations between people rather than with some transcendent source of authority. *Nomos* in Greek meant somethings man-made rather than natural, and referred to the boundaries that hedge in and limit human activities, thereby providing some stability amid the endless flux of human affairs. The Roman *lex*, while quite different, is equally mundane and spatial, having originally meant a relationship, an agreement or alliance between different parties. Within the Western tradition, only Montesquieu had understood and revived this Roman conception by describing laws as ‘rapports’. As Arendt agreed, each of these ancient conceptions of law had its own strengths and weaknesses, but had in common was an understanding of laws as purely human institutions that did not need the backing of divine commands or natural reason to be legitimate”. (CANOVAN, 1992, p. 220-221)

²¹⁵ Para Guilherme Boff, “de acordo com Hannah Arendt, a *lex* romana diferencia-se da *nomos* grega basicamente sob dois aspectos: a concepção do que é território e do que é lei. Para os romanos, o ato de fundação da cidade e o estabelecimento de suas leis marcam o início da sua tradição e história, de modo que todos os feitos posteriores deveriam guardar relação com o inicial, que os concedia validade política e legal, diferentemente dos gregos, cujo espaço era primeiramente demarcado pela lei. O termo romano *lex* não possui a origem espacial como a lei grega. Significa, antes de tudo, uma relação formal entre as pessoas, não uma fronteira que as separa”. (BOFF, 2010, p. 280)

À diferença do νόμος grego, a *lex romana* não era contemporânea da fundação da cidade, e a legislação romana não era uma atividade pré-política. O sentido original da palavra *lex* é relação ou “ligação íntima”, ou seja, algo que liga duas coisas ou dois parceiros reunidos por circunstâncias externas. Portanto, a existência de um povo no sentido de uma unidade orgânica, étnica, tribal, é completamente independente de todas as leis. (ARENDDT, 2011, p. 242-243)

As leis na perspectiva romana se configuram como algo que liga parceiros, que constrói alianças, que une o que anteriormente estava separado.²¹⁶ Assim, as leis romanas “[...] não se destinavam apenas a restabelecer a paz; eram tratados e acordos com que se constituía uma nova aliança, uma nova unidade: a unidade de duas entidades completamente distintas que a guerra unira em conflito e que agora se associavam”. (ARENDDT, 2011, p. 243)

Desdobrando as citações expostas acima, podemos dizer que as leis no âmbito grego antigo, diferentemente da concepção romana, são, por assim dizer, pré-políticas, ou seja, são uma construção anterior à existência da cidade,²¹⁷ pois ela tinha, como objetivo primordial, servir como fronteira, limite do espaço público, isto é, uma espécie de muro a circunscrever os limites da esfera de aparecimento dos homens livres, que não coagiam seus semelhantes, mas procuravam convencê-los através do discurso e da persuasão.²¹⁸ Nessa franja argumenta-

²¹⁶ Helton Adverse nos diz que a insistência de Arendt em enxergar no conceito de lei que encontramos na história política norte-americana guarda traços da concepção romana de lei. Assim, “À maneira dos romanos e de Montesquieu, os norte-americanos compreenderam, a partir de suas experiências da época colonial, a lei como relação (*rapport*), destoando de boa parte da tradição ocidental que a entendeu como mandamento, na chave da coerção e do domínio. A grande vantagem política dessa concepção de lei está em enraizá-la profundamente nas ações que os homens realizam em conjunto e não mais na vontade coletiva que deve subjugar o interesse privado diante do interesse público. A lei como *rapport* organiza e confere estabilidade ao espaço público que partilharmos, sem referir-se, contudo, a qualquer fonte ou elemento transcendente à associação política. É claro que aqui estamos falando de uma concepção geral de lei e não de leis específicas que tomam geralmente a forma de uma injunção”. (ADVERSE, 2012, p. 429)

²¹⁷ “De acordo com esse modelo, a lei é concebida, logo, em termos de fabricação, feito por alguém como um arquiteto. É ela uma obra puramente humana, artificial, característica própria do trabalho. Sendo assim ela deve ser um produto tangível e também deve preencher o critério de utilidade, a adequação a um fim claramente justificável, a construção do espaço político. A lei, ainda, como obra, possui a condição humana da mundanidade e empresta ‘certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano.’” (BOFF, 2010, p. 286)

²¹⁸ Segundo Guilherme Boff, para que o homem pudesse adentrar a esfera pública, local de revelação de homens iguais, ele precisava desvencilhar-se das necessidades da esfera privada, local marcado pela necessidade, pelo mando, pela ordem hierárquica de indivíduos desiguais. Assim, “para adentrar a esse espaço político, ele [o homem] precisava anteriormente ter sob controle as necessidades físicas inerentes à manutenção da vida individual e à garantia da sobrevivência da espécie, uma vez que a necessidade por sua própria natureza de coagir os que estão sob sua pesada mão precisava ser dominada para tornar possível a liberdade para a vida boa. O âmbito que se ocupava em manter as necessidades sob controle, visto serem elas pré-políticas, era, logicamente, o da esfera

tiva, podemos dizer que a concepção de lei, na perspectiva grega, caracterizava-se como uma construção,²¹⁹ que poderia ser realizada por um legislador que não fosse habitante da cidade, mas que tinha, como premissa básica, limitar a imprevisibilidade da ação.²²⁰ “A *nomos*, portanto, deveria ser produzida antes que a ação humana acontecesse, pois seria ela quem lhe definiria seus parâmetros”. (BOFF, 2010, p. 277)²²¹ É nessa mesma perspectiva que Maria Aparecida Abreu salienta que,

Na teoria arendtiana as leis e instituições entram justamente para constituir essa garantia de que exista um espaço em que a ação política seja possível. As leis, bem como as outras instituições, são balizas dentro das quais ocorre a ação. Funcionam, pois, como funcionavam os muros da *polis*. E não é só nesse sentido que a concepção arendtiana de lei se aproxima da dos gregos antigos. (ABREU, 2004, p. 71)

Em nosso entendimento, as leis funcionam como elemento que possibilita antever uma saída para o paradoxo: política e mundo, ou seja, para que possamos lançar luz acerca da

privada. Assim todas as suas relações decorrentes como dominação e sujeição, mando e obediência, e governante e governado, ou baseadas na força ou violência, próprias da família e do lar, são anteriores ao âmbito político, não devendo nele adentrar”. (BOFF, 2010, p. 276)

²¹⁹ “A *nomos* grega foi contemporânea da própria fundação da *polis*, para a qual ela estabeleceu as fronteiras e limites que demarcaram os espaços público e privado. O legislador grego não era necessariamente um cidadão, pois era visto mais como um artesão ou um arquiteto capaz de fabricar os muros da cidade, isto é, as leis, que constituíam os limites dentro dos quais se desenvolveria a vida política propriamente dita. Já a compreensão romana da lei era totalmente diversa, pois a *lex* era eminentemente política: ao estabelecer conexões entre parceiros e povos distintos, a *lex* romana estabelecia também a própria conexão entre o presente e o momento da fundação da cidade de Roma, no passado”. (DUARTE, 2006, p. 19)

²²⁰ Segundo André Duarte, “À maneira dos gregos, mas não exatamente como eles, e nem apenas sob sua exclusiva inspiração, Arendt pensa o ordenamento legal da comunidade política como um fator estabilizador da fragilidade dos acordos e promessas humanos e da própria imprevisibilidade que caracteriza o âmbito das relações políticas tecidas por uma pluralidade de agentes. As leis têm por função ‘erigir fronteiras e estabelecer canais de comunicação entre os homens’, proporcionando estabilidade a um mundo essencialmente marcado pela mudança que os novos seres humanos trazem consigo potencialmente (Arendt 1978, p. 577). A ênfase arendtiana no papel estabilizador e conservador das leis e do próprio direito nada tem que ver com o conservadorismo que os considera imutáveis, recusando-se a aceitar que a mudança é constitutiva da condição humana”. (DUARTE, 2006, p. 18)

²²¹ “A concepção de lei como construção dos muros, ou seja, como uma atividade pré-política, aparece no cenário grego como uma solução encontrada para limitar a imprevisibilidade acarretada pelo caráter revelador da ação, que em sua própria natureza é ilimitada e efêmera. A *nomos*, portanto, deveria ser produzida antes que a ação humana acontecesse, pois seria ela quem lhe definiria seus parâmetros. “Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual se pudessem exercer todas as ações subsequentes; o espaço era a esfera pública da *polis* e a estrutura era a sua lei.” (BOFF, 2010, p. 276)

questão sobre se o mundo se constitui como espaço no qual os homens possam revelar-se em feitos e palavras, ou se são esses mesmos feitos que constroem o mundo comum.

As leis (*nomos*), uma ação pré-política, garantem a permanência de um mundo comum, ao mesmo tempo em que são parte constituinte do artifício humano chamado de mundo, juntamente com instituições, monumentos, obras de arte, palavras e ações. As leis, nessa perspectiva, asseguram um espaço no qual os homens podem se mover em liberdade, demonstrando que quem está fora dos muros desse mundo comum, no sentido do convívio humanos está vivendo em um deserto, sem relações com seus iguais.²²²

Para que os muros possam abrigar uma pluralidade de seres que, em ações e palavras, fazem política, é preciso transpor o abismo que por séculos divorciou a filosofia da política e que, na perspectiva arendtiana, trouxe sérias consequências para a política no Ocidente.

²²² Segundo André Duarte, “A liberdade como fenômeno político surgiu e se enraizou na *polis* grega democrática, caracterizando-se pelo fato de que naquele espaço público inexistiam governantes e governados, ou quaisquer relações fundadas no binômio mando-obediência, já que os cidadãos desfrutavam da condição da igualdade. Segundo a interpretação proposta por Arendt, a noção de *isonomia* não trazia consigo a ideia de uma igualdade universal perante as leis, mas implicava que todos os cidadãos tinham “o mesmo direito à atividade política”, podendo exercer livremente a atividade de “conversar uns com os outros”, sem que esse discurso fosse modulado na forma do comando e o ouvir se reduzisse à forma da obediência (Arendt 1993, p.40). Liberdade e a igualdade coincidiam no âmbito da *polis* grega não apenas porque certas condições prévias eram necessárias para que se pudesse aceder ao espaço público, como a posse de escravos e de uma casa, de um espaço privado próprio, mas também e sobretudo na medida em que a isonomia, por meio de suas normas (*nomos*), instaurava uma igualdade artificial entre homens desiguais por natureza (*physei*). A igualdade era, portanto, uma característica especificamente política, um atributo da *polis* isonômica, e não uma qualidade natural dos homens. Liberdade e igualdade coincidiam, ainda, porque os gregos acreditavam que só se era livre quando as ações humanas davam-se entre os

4.2. Política e Filosofia: A pluralidade humana antecipada no dois-em-um socrático

A antecipação da pluralidade humana²²³ na atividade do pensamento que, assim, fomenta uma nova relação entre filosofia e política, reside na concepção arendtiana da faculdade de pensamento, a qual rende profundos elogios às reflexões heideggerianas sobre esse tópico, como salientamos no capítulo segundo de nossa pesquisa.

Esses elogios se fazem, uma vez que, para nossa autora, Heidegger recupera a autonomia do pensamento em relação à assimilação moderna do pensamento ao conhecimento científico e a consequente manipulação deste pela técnica, visando resultados tangíveis, o que está em flagrante contradição com aquilo que Hannah Arendt compreende como atividade do pensamento. Contudo, essa postura de Arendt em relação às reflexões de Heidegger não pode ser compreendida somente como uma postura elogiosa, pois, em seu âmago, também há uma crítica embutida, pois é exatamente no seio das análises heideggerianas que encontramos uma hostilidade antidemocrática da filosofia em relação à política. Essa hostilidade marca um distanciamento entre os que pensam e os que agem, ratificando o abismo existente entre filosofia e política. É nessa perspectiva que salienta André Duarte:

Não por acaso, Arendt concebeu seus “exercícios do pensamento político” a partir das considerações de que o pensamento “emerge da concretude de acontecimentos políticos”, ou seja, sob o “pressuposto de que o próprio pensamento emerge de incidentes das experiências vivas e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação. (DUARTE, 2000, p. 337)

É exatamente a figura de Sócrates, que segundo Hannah Arendt, deve ser compreendida como um modelo de pensador, que funcionará como fio condutor para que possamos

próprios pares, na exclusão de toda forma de desigualdade e de coerção e, portanto, na ausência de qualquer forma de governo definida a partir da dominação e da violência entre os cidadãos”. (DUARTE, 2006, p. 15)

²²³ Para Heuer, “Como retificação quase antropológica em favor de uma visão aberta e horizontal de política, Arendt emprega o termo pluralidade. Para ela, a pluralidade não significa desde uma tolerância passiva até à

entender como se dá a relação do pensamento com a política, a qual procurará redefinir a conexão entre a filosofia e os afazeres que os homens realizam na praça pública, a partir de um ponto distante do abismo que por séculos divorciou essas duas esferas da vida humana. Refletir acerca do *locus* que Sócrates ocupa na obra arendtiana e de que maneira ele deve ser visto como um exemplo imprescindível para que haja algum tipo de implicação política da faculdade de pensamento será o próximo passo que daremos em nossa pesquisa.

Acreditamos que, no interior da obra arendtiana, mesmo que de maneira velada, encontra-se uma tentativa recorrente em se pensar o impasse entre filosofia e política, refletindo sobre uma nova forma de relação que pudesse transpor o abismo que divorciou o *bios theôretikos* do *bios politikos*. Nessa perspectiva, não resta a menor dúvida de que foi do interesse de nossa autora pensar a relação entre filosofia e política a partir de um prisma diferente daquele oferecido pela tradição do pensamento filosófico-político. Esse prisma deve levar em consideração, acima de tudo, o fato de que não o homem, mas os homens é que habitam a Terra.²²⁴ Essa assertiva tem como fio condutor a atividade de pensar, vista pela ótica da fenomenologização das atividades espirituais.²²⁵

Em outras palavras, situado antes que houvesse a cisão entre o modo de vida do filósofo e o modo de vida do político, Sócrates representa o paradigma de cidadão-filósofo,²²⁶ alguém que tramitava livremente entre as duas esferas da vida humana: aquela devotada à teoria e aquela devotada à prática, ou seja, entre o pensamento e os afazeres humanos.

indiferença, mas uma inter-humanidade positiva como única possibilidade de ‘ser no mundo’”. (HEUER, 2007, p. 94)

²²⁴ “Biblically speaking, they would have to accept – as they accept in speechless wonder the miracle of the universe, of man, and of being – the miracle that God did not create Man, but ‘male and female created He them’. They would have to accept in something more than the resignation of human weakness the fact that ‘it is not good for man to be alone’”. (ARENDR, 2005c, p. 39)

²²⁵ A fenomenologização das faculdades espirituais permitiu a Arendt dizer que “O fato de que o estar-só, enquanto dura a atividade de pensar, transforma a mera consciência de si – que provavelmente compartilhamos com os animais superiores – em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural. E é essa *dualidade* do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunto e quem responde”. (ARENDR, 2002, p. 139)

²²⁶ Segundo Duarte, “Sócrates configura um modelo paradigmático de pensador na medida em que teria sabido responder aos apelos da cidadania e da ação política, não evitando a praça pública ao mesmo tempo em que se

Interessa-nos a dupla atividade desempenhada por Sócrates: junto aos atenienses e junto a si mesmo. Sócrates acreditava piamente que não possuía nenhum tipo de conhecimento e, assim, não tinha nada a ensinar aos seus concidadãos gregos. Compreendia também que o seu posicionamento inoportuno diante daqueles que se achavam sábios, embora para muitos pudesse parecer simples, era o melhor bem que um homem poderia proporcionar à cidade. Em outros termos, quando Sócrates se colocava contrário às opiniões não examinadas dos indivíduos e, dessa forma, procurava purgá-los de seus preconceitos²²⁷ (literalmente, um conceito prévio que influencia o conceito que está para ser construído), ele estava dando àqueles que entravam em contato com sua pessoa e participavam de seus diálogos, o melhor bem que alguém poderia possuir, pois “uma vida sem pensamento seria sem sentido”. (ARENDDT, 2002b, p. 134)

Sócrates desejava despertar os indivíduos para a necessidade de se manter uma interação amigável consigo mesmo, isto é, ele queria que todos procurassem, a partir do diálogo silencioso do eu consigo mesmo, ver a vida sem a viseira limitadora dos preconceitos. Para Sócrates, mesmo que os indivíduos não pudessem alcançar “a” verdade, a importância da atividade do pensar residia no fato de que, dada a limitação do conhecimento humano, que somente é capaz de alcançar “uma” verdade parcial, isto é, um ponto de vista,²²⁸ ou uma opinião (*doxa*),²²⁹ esta se abriria ao homem com mais nitidez quando o pensar o purgasse de seus preconceitos e o preparasse para o diálogo franco com seus pares.²³⁰

dedicava integralmente à atividade questionadora”. (DUARTE, 2000, p. 352) A esse respeito, ver também VALLÉE, 2003, p. 24.

²²⁷ “Portanto, o que está em jogo na atividade do pensamento tal como foi experimentada por Sócrates [...] tem mais a ver com uma experiência de purificação. O pensamento não envolve a aquisição de algo que possa ser identificado como a verdade em Filosofia”. (In: BIGNOTTO & MORAES (Orgs.), 2001, p. 44)

²²⁸ “In cultivating the partial truth given through individual perspectives on the shared world, the Socrates of “Philosophy and Politics” reveals a human world characterized by the absence of any *absolute* truth, yet one which is made beautiful by the availability of innumerable openings upon it. Truth for mortal, in other worlds, inheres in the plurality of perspectives which endow the shared world with a fullness of presence found nowhere else, a fullness which always exceed the powers of any (singular) representation”. (VILLA, 1999, p. 251)

²²⁹ “To Socrates, as to his fellow citizens, *doxa* was the formulation in speech of what *dokei moi*, that is, ‘of what appears to me’”. (ARENDDT, 2005c, p. 14)

²³⁰ Segundo Vallée, “Sócrates pratica a única política autêntica porque está disponível para cada um, e conduz cada um, interrogando-o, não a renunciar à sua opinião, (para Arendt este último ponto só será verdadeiro em

Nessa perspectiva, o diálogo do eu consigo mesmo explicita que a pluralidade é a característica principal do mundo fenomênico,²³¹ pois não somos somente um, quando ativamos o nosso pensar, mas somos dois-em-um, o qual antecipa as perspectivas dos demais pontos de vista, preparando-nos para a interação com os demais na praça pública, demonstrando haver uma relação entre pensamento e política.²³²

Dando prosseguimento a nossa reflexão, podemos dizer que, para o pensamento ser ativado, é necessário que os parceiros do diálogo estejam em acordo, ou seja, é preciso haver uma harmonia na relação ao que mantemos conosco para que não nos contradizemos. A contradição do eu consigo faz com que não consigamos manter um diálogo conosco, pois quem consegue dialogar com um adversário?²³³

A amizade (*philia*) necessária à ativação do pensamento é a mesma que o mundo público exige para que exista, de fato, um diálogo na praça pública. Para tanto, devemos aparecer a nós mesmos como aparecemos aos demais, tendo uma imagem constante e fidedigna com nossos pensamentos, para que não sejamos hipócritas com nós mesmos.²³⁴

Platão) mas a assumi-la diante de todos. Sócrates é o modelo do cidadão, não por causa do que ele ensina, teoriza, afirma ou aconselha; mas devido ao que ele faz; e o que ele faz é praticar a maiêutica no coração da cidade”. (VALLÉE, 2003, p. 25)

²³¹ Para Arendt, “[...] parece bastante evidente que a ‘comunicação’ – tanto o próprio termo como a experiência que lhe subjaz – tem suas raízes não na esfera político-pública, mas no encontro pessoal entre Eu e Tu, e essa relação de puro diálogo está mais próxima da experiência original do diálogo solitário do pensamento do que qualquer outra”. (ARENDDT, 2002, p. 86)

²³² “O que Sócrates descobriu é que podemos ter interação conosco mesmo, bem como com os outros, e os dois tipos de interação estão de alguma maneira relacionados”. (ARENDDT, 2002, p. 141) A esse respeito, diz Adriano Correia: “Segundo Hannah Arendt, Sócrates teria descoberto a possibilidade de estabelecer uma interação com nós mesmos, do mesmo modo como interagimos com os outros, e que estes dois modos de interagir estão de alguma maneira relacionados”. (CORREIA *et al.*, 2002, p. 152)

²³³ Segundo Arendt, “O diálogo do pensamento só pode ser levado adiante entre amigos, e seu critério básico, sua lei suprema, diz: não se contradiga”. Assim, “Para Sócrates, a dualidade do dois-em-um significa apenas que quem quer pensar precisa tomar cuidado para que os parceiros do diálogo estejam em bons termos, para que eles sejam amigos. O parceiro que desperta novamente quando estamos alertas e sós é o único do qual nunca podemos nos livrar – exceto parando de pensar”. (ARENDDT, 2002b, p. 142-141)

²³⁴ Arendt, em sua obra *Sobre a Revolução*, expõe o tema da hipocrisia e do vício, envoltos na questão de como alguém deseja aparecer aos demais, diz que esta questão se faz presente “[...] no campo de um dos problemas metafísicos mais antigos de nossa tradição, o problema da relação entre ser e aparência, cujas implicações e perplexidades no que se refere à esfera política foram expostas e pensadas pelo menos desde Sócrates até Maquiavel. O núcleo do problema pode ser apresentado [...], lembrando as duas posições diametralmente opostas que associamos a esses dois pensadores. Sócrates, na tradição do pensamento grego, tomou como ponto de partida a crença incontestada na verdade da aparência, e ensinou: ‘Apareça a si mesmo como deseja aparecer aos outros’. Maquiavel, ao contrário, e na tradição do pensamento cristão, tomava como pressuposto a existência de um Ser transcendente por trás e além do mundo das aparências e, portanto, ensinava: ‘Apareça como deseja ser’, como o

É importante lembrar que podemos deixar de interagir com nós mesmos, mas não podemos deixar de aparecer no espaço de aparências. A primeira hipótese, a de não se fazer companhia no pensamento, é atestada por Hípias, quando Sócrates nos diz quão sortudo era Hípias, pois no momento em que este voltava para casa, não havia ninguém a esperá-lo para importuná-lo, porque este não se dividia em dois no diálogo do eu consigo mesmo do pensar; mas, quanto a ele (Sócrates), sempre havia um sujeito chato, que o esperava para interrogá-lo sobre as mais diversas coisas, e este sujeito é seu próprio eu cindido. A segunda hipótese é impossível de ser confirmada, pois sempre temos que manter algum tipo de relação na esfera dos afazeres humanos.

Contudo, diante das hipóteses acima levantadas, fica o questionamento: como desejamos aparecer aos nossos pares?²³⁵ A resposta a esse questionamento deve levar em consideração o fato de que essa aparência depende do tipo de companheiro que vive conosco, e do qual nunca poderemos nos divorciar: o ego pensante, pois, para Arendt, “ser e aparecer coincidem”.

Ao retornar à questão da harmonia do ego pensante, que se configura como um conceito extremamente necessário para que compreendamos como se realiza a ativação do pensar, e que está em íntima conexão com a construção do tipo de indivíduo com que iremos conviver, devemos salientar alguns pontos. Podemos dizer que essa harmonia se torna explícita se nos detivermos, como fez Arendt, nas seguintes palavras de Sócrates, as quais nossa autora chama a atenção para a expressão “sendo um”, a qual, segundo ela, é de suma importân-

que queria dizer: ‘Não se importe com o que você é, isso não tem pertinência alguma no mundo e na política, onde contam apenas aos outros como gostaria de ser, é o máximo que os juizes deste mundo podem exigir’ [...]. Politicamente, Sócrates e Maquiavel se incomodavam não com a mentira, e sim com o problema do crime oculto, isto é, com a possibilidade de uma ação criminosa que não tivesse sido testemunhada por ninguém ficasse ignorada por todos, exceto pelo agente”. (ARENDR, 2011, p. 142-143)

²³⁵ “Even if I were to live entirely by myself I would, as long as I am alive, live in the condition of plurality [...] Only he who shows how to live with himself is fit to live with others”. (ARENDR, 2005c, p. 21 e 28) Sobre essa temática, salienta Vallée: “Deve estar-se diante de si como diante dos outros. A testemunha interior é pois o representante da pluralidade; e o diálogo na solidão interioriza o ponto de vista dos outros”. (VALLÉE, 2003, p. 32)

cia para que haja uma correta interpretação desta passagem, mas que, é negligenciada pelos intérpretes de Platão. O trecho está contido no diálogo platônico intitulado *Gorgias* (482c):

Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens descordassem de mim do que eu, *sendo um*, viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me. (PLATÃO *apud* ARENDT, 2002b, p. 136)

Arendt compreende que, nessa fala, Sócrates demonstra aparentemente não estar falando na pessoa de um cidadão que esteja preocupado com o mundo mais do que consigo mesmo, o que evidencia que ele está apaixonado pela sabedoria e pelo filosofar, e que deseja não entrar em desacordo com um sujeito que o aguarda em casa quando ele retorna: ele mesmo.

Sócrates afirma “ser um”, bem como expressa o desejo de não entrar em desacordo consigo mesmo. Mas como é possível que algo que “seja um” entre em desacordo consigo? Nada do que é idêntico a si mesmo (assim como A é A) pode entrar em harmonia ou desarmonia consigo mesmo, como atesta o princípio lógico da não contradição. São necessários pelo menos dois tons para que haja, ou não, uma harmonia. Arendt, analisando essa questão, diz que o que está em jogo é a harmonia ou desarmonia do ego pensante,²³⁶ ou seja, o fato curioso de que também o eu aparece para si mesmo, assim como para os demais. Quando esse eu aparece a si mesmo não é apenas um, mas um dividido em dois: a unicidade se divide em dois.²³⁷

²³⁶ Segundo Celso Lafer, “O critério do pensamento colocado pelo diálogo socrático não é o despotismo da verdade, imposta pelo intelecto, mas sim a concordância, cuja base é dada pela consistência do eu consigo mesmo. De fato, neste diálogo somos o nosso próprio parceiro, e por força do princípio de não-contradição, não podemos ser nossos próprios adversários”. (LAFER, 2003, p. 83)

²³⁷ “Chamamos consciência (literalmente, “conhecer comigo mesmo”, como vimos) o fato curioso de que, em certo sentido, eu também sou para mim mesmo, embora quase não apareça para mim – o que indica que o “sendo um” socrático não é tão pouco problemático como parece; eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e nesse último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade”. (ARENDT, 2002b, p. 137)

Podemos dizer, seguindo os passos de Arendt, que a identidade, da qual necessitamos enquanto indivíduos de ação em um mundo fenomênico, possui uma fundamental importância na medida em que faz com que o “eu” de cada ser humano seja reconhecido pelos outros “eus”, isto é, seja identificado em um determinado espaço e tempo. Caso não possuíssemos essa identidade, seríamos vistos como algo fantasmagórico, que perde toda a sua realidade, pois, ao deixar de ser “um”, deixa-se, concomitantemente, de relacionar-se com algo que “não é”, sendo excluído do âmbito da pluralidade que ratifica nossa unicidade. Contudo, como diz Arendt, “uma diferença se instala na minha Unicidade”, e essa diferença se revela de maneira evidente pelo fato de que somente o ego pensante tem a capacidade de ser um (possuir uma identidade) e ser outro ao mesmo tempo, sem, necessariamente, referir-se a outros entes para manifestar sua dualidade. Essa dualidade é inerente à atividade de pensar, que traz em seu âmago a possibilidade de cindir-se e, assim, ser *para-si* (unidade da consciência) e, concomitantemente, ser *em-si* (um objeto diferente de outros). Tal constatação se inscreve na base do reconhecimento do dois-em-um socrático – o diálogo silencioso do eu consigo mesmo –, que se configura como a estrutura indispensável da atividade do pensar. Essa estrutura ratifica a certeza de que a pluralidade é a marca indistinta da condição humana,²³⁸ pois o outro eu que surge quando o ego pensante se divide em dois é a antecipação do outro que me espera para dialogar em praça pública: “A diferença e a alteridade são condições do pensamento”. (ARENDR, 2002b, p. 139)

²³⁸ “O fato de que o estar-só, enquanto dura a atividade de pensar, transforma a mera consciência de si em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural. E é essa *dualidade* do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde”. (ARENDR, 2002b, p. 139) Nessa perspectiva, salienta Adriano Correia: “O ego pensante, que na atividade do pensar faz a experiência da dualidade em que o pensamento converte a consciência de si, exhibe talvez a indicação mais convincente de que ‘os homens existem essencialmente no plural’. O dois-em-um socrático – o fato de que não só o aparecer aos outros atesta a pluralidade no mundo, mas que carrego a pluralidade em mim mesmo – ‘cura o estar só do pensamento’, converte o estar só em um estar junto a si mesmo. É, assim, sempre possível ao homem solitário encontrar a si mesmo e estabelecer o diálogo do pensamento. Isto é o que Hannah Arendt julga ocorrer a Nietzsche quando concebeu o Zarathustra em ‘Sils Maria’, a partir do que relata em seus dois poemas ‘Sils Maria’ e ‘Aus Hohen Bergen’: ‘Aconteceu no meio-dia, quando um se tornou dois.../A festa das festas:/ O amigo Zarathustra chegou, o hóspede dos hóspedes!’”. (CORREIA *et al.*, 2002, p. 151)

Pelo que foi dito acima, parece haver uma contradição entre o papel que Arendt deseja que Sócrates desempenhe – o de filósofo-cidadão – e a preocupação de Sócrates com sua alma, em detrimento do Sócrates cidadão. Porém, se nos detivermos ao que foi dito até o presente momento, a preocupação de Sócrates em não entrar em desacordo consigo mesmo não está em rota de colisão com a preocupação com o mundo. O que queremos dizer é que se desejamos cuidar do mundo e, assim, preservá-lo a partir de nossas palavras e ações manifestadas na esfera pública, primeiro, precisamos saber como queremos aparecer, e esse querer primeiro depende de os parceiros estarem em acordo, pois quem conseguirá manter um diálogo com um ladrão ou um assassino? Segundo Arendt, quem abre uma exceção para si mesmo abre uma exceção para o mundo público. Em outras palavras, quando se abre uma exceção, coloca-se em xeque a capacidade de interagir consigo mesmo,²³⁹ pois como dialogar com alguém que é ladrão e, por essa feita, abrir um pressuposto para que o mundo seja habitado por ladrões e, assim, ter sua propriedade ameaçada? Essas são perplexidades inevitáveis àqueles que entram no processo incessante de perguntas e respostas denominado pensamento.

Para esquivar-se das perplexidades nas quais se encontra o indivíduo que dialoga consigo mesmo, basta que este se abstenha da interação silenciosa do eu-consigo mesmo e, assim, não realize a diferença dada na consciência: “Todo homem que almeja viver bem se esforça por... viver sem ela”.²⁴⁰

²³⁹ Sobre isso, salienta André Duarte: “Se prezo o ‘amigo’ que me acompanha e que se faz audível e presente quando, a sós, paro para pensar, cumpre que eu respeite certos limites, que não abra exceções em proveito próprio, que não me imponha uma contradição ao valer-me de máximas que eu não poderia tornar públicas”. (DUARTE, 2000, p. 353)

²⁴⁰ Podemos vislumbrar que as palavras de *Ricardo III* de Shakespeare, quando este teme sua consciência moral – a consciência moral aparece como um re-pensar [after-though] o tipo de pensamento que é despertado por um crime, pois, como diz Lebrum, “o gente, na medida em que é capaz de pensamento, traz consigo um espectador que funciona como uma espécie de ‘testemunha’ de seus feitos e ditos, de sorte que a raiz da ‘consciência moral’ (*conscience*) estava no próprio pensamento”. (LEBRUM, 1983, p. 62) –, poderia servir de roteiro para àqueles que se abstêm de interagir consigo mesmo na atividade de pensar, pois não conseguem manter uma relação harmônica com o eu. As palavras de Ricardo III são as seguintes: “What do I fear? Myself? There’s none else by: Richard loves Richard: that is, I am I. Is there a murder here? No, yes, I am: Then fly: what! From myself? Great reason why: Lest I revenge. What! myself? Alack! I love myself. Wherefore? For any good. That I myself

Em nossos termos, aquele que se contradiz necessita viver sem ativar o pensamento, pois não conseguirá levar adiante a atividade interrogativa de seus atos e palavras, na medida em que não há como mantê-la, porque o pressuposto da amizade inexistente e, assim, ele aparece aos outros como não aparece a si mesmo, pois faz questão de não se ver, de não se colocar diante de si.²⁴¹ O vilão, o malfeitor, ou seja, aquele que se contradiz, prefere permanecer em sua posição unívoca, na qual não pode haver dúvidas ou embaraços, não se diferenciando no dois-em-um.²⁴²

Devemos ressaltar, neste momento, que dizer que os parceiros do diálogo do eu consigo mesmo devem estar em harmonia não significa que não há conflito de ideias e perspectivas no ato de pensar, pois o consenso definitivo não existe nessa atividade. Desejamos tão somente enfatizar que devemos estar em acordo com nós mesmos no que diz

have done unto myself? Oh! No: alas! I rather hate myself. For fateful deeds committed by myself. I am a villain. Yet I lie, I am not. Fool, of thyself speak well: fool, do not flatter”. No entanto, as coisas mudam depois de meia-noite e Ricardo escapa da própria companhia para juntar-se a seus pares. Então: “Conscience is but a word that cowards use, Devised first to keep the strong in awe...” (SHAKESPEARE *apud* ARENDT, 2002b, p. 142) Essas considerações, pautadas em citações, apontam na direção de que existe, também, implicação moral da faculdade de pensamento. Contudo, analisar tal implicação iria além do objetivo traçado nesta pesquisa, ou seja, analisar a possível implicação política da faculdade de pensamento. O que desejamos, nesse ponto, é tão somente lançar luz sobre o fato de que, tendo em vista que todo pensamento é um repensar – trazer à presença do espírito o já ocorrido e, por vezes, o já pensado, uma vez que a atividade de pensar é incessante – esse repensar traz em seu seio a testemunha que nos indaga sobre o que quer que venha a ocorrer em nossas vidas, até mesmo um crime. Se o ocorrido estiver inserido na categoria de crime, a testemunha despertará em nós a consciência moral.

²⁴¹ O aspecto da amizade dentro da perspectiva do mundo plural e sua respectiva importância pode ser atestada em obras como as de Francisco Ortega. Nestas o autor ressalta que a amizade é uma relação de conflito e de harmonia, elementos que, segundo ele, não podem desaparecer do âmbito da amizade. Nesse sentido, segundo Ortega, “devemos viver uma amizade cheia de contradições e tensões [...] que não pretendesse anular as diferenças [...] Ressaltando os momentos de assimetria e irreciprocidade está se afirmando a heterogeneidade, a alteridade na relação com o outro, que não deve ser suprimida na busca do consenso”. (ORTEGA, 2000, p. 80-81) Contudo, se por um lado a reflexão ora explanada está em íntima consonância com o pensamento arendtiano (vide nota de rodapé número 267), na obra *Mulheres de Palavra*, de autoria de Eliana Yunes e Maria Clara Lucchetti, na página 29, percebemos um erro interpretativo de Francisco Ortega no que se refere ao pensamento de Hannah Arendt, pois Ortega, ao discutir a importância da reabilitação da amizade, compreendida como “espaço vazio” que proporciona o surgimento de relações de alteridade e diferenciação, menciona que na vida interior, não há como cultivar a amizade, uma vez que na interioridade o que há é um espécie de “egologia”. Nessa perspectiva, esse autor, ao que parece, esquece que Arendt, na página 141 de *A vida do espírito*, diz que, acompanhando os passos argumentativos de Aristóteles em *Ética Nicômaco* (1166a30), “o amigo é um outro eu”. Isso demonstra que a experiência condutora da atividade de pensar é a amizade e não a individualidade, fato que se revela na maneira como Arendt define o pensar, seguindo a esteira argumentativa de Platão, como o diálogo sem som do eu consigo mesmo.

²⁴² “Quem não conhece a interação entre mim e mim mesmo (na qual se examina o que se diz e o que se fala) não se incomodará em contradizer-se, e isso significa que jamais será capaz de explicar o que diz ou fala, ou mesmo desejará fazê-lo, tampouco se importará em cometer qualquer crime, uma vez que está certo de que ele será esquecido no minuto seguinte”. (ARENDT, 2002b, p. 166)

respeito aos pressupostos da ativação do pensar se quisermos manter um diálogo, que tem como característica principal a busca incessante por significados.²⁴³

Ao nos atermos às reflexões ora implementadas, perceberemos que o vaivém entre o mundo das aparências e a “Terra do puro intelecto” – necessária retirada do mundo das aparências para que o ego pensante possa refletir sobre ele – constitui-se como a pedra de toque para se compreender a relação entre o pensamento e o ação. Essa relação se faz na medida em que o pensamento, ao expurgar os indivíduos de seus preconceitos, libera a faculdade do juízo para julgar particulares sem subsumi-los a regras gerais, demonstrando toda a primordial importância do pensar na vida do espírito.

Para tanto, é necessário que conservemos um bom relacionamento com nós mesmos para que, em consonância com o eu,²⁴⁴ possamos manifestar no mundo das aparências o pensamento por intermédio do juízo, pois, segundo Eduardo Jardim de Moraes, o juízo funciona “como ligação entre pensamento e ação, entre vida contemplativa e vida ativa, entre o *bios theôrétikos* e *bios politikos*, entre espectador e ator”. (In: BIGNOTTO & MORAES, 2001, p. 99).

Nessa perspectiva, a franja conceitual exposta neste passo de nossa pesquisa serviu para demonstrar que, no momento em que Sócrates purgava os indivíduos de seus conceitos não examinados, o que este estava fazendo era relacionar a atividade do pensar com a atividade de julgar. Essa relação era construída na medida em que era Sócrates, pelo fato de manter-se incessantemente em consonância consigo na atividade de pensar, quem se livrava a todo o momento, de seus preconceitos, quem julgava se as opiniões emitidas por seus locutores eram dignas de serem levadas em consideração e, assim, encaminhava seus

²⁴³ Segundo Arendt: “Pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade, pois o pensamento não dá origem a nenhum credo”. (ARENDR, 2002b, p. 133)

²⁴⁴ Segundo Andréa Nye: “O objeto do pensamento é o ser amigo de você mesmo. Nós pensamos para sermos consistentes conosco mesmo; para sermos capazes de manter promessas a nós mesmos e também cumprir promessas a outros que estão, ambas, explícitas e implícitas em nossas ações e palavras”. (NYE, 1993, p. 212 (Tradução nossa))

interlocutores a julgar e avaliar seus próprios preconceitos. É nessa perspectiva que podemos compreender o porquê de, ao final dos diálogos socrático-platônicos, os participantes dos mesmos alcançarem uma única certeza: a de não possuírem nenhum conhecimento sobre aquilo que outrora eles se achavam sabedores.

4.3 Pensamento e Ação

Se o vaivém entre o mundo das aparências e a “Terra do puro intelecto” constitui a pedra de toque para se compreender a relação entre o pensamento e a ação, devemos lançar luz sobre o efeito liberador produzido pelo pensamento, o qual irá se manifestar diretamente na ação de homens na esfera pública. Para tanto, utilizaremos como fontes primárias uma passagem de *A vida do espírito* e outra de *Lições sobre a filosofia política de Kant*, nas quais Hannah Arendt aborda o tema.

Diante da necessidade momentânea que o pensar tem de retirar-se do mundo das aparências, com o intuito de, ao manipular o dado sensível, que para o ego pensante faz-se presente através da memória, buscar generalizar o particular, a faculdade de pensamento precisa, quando retorna ao mundo fenomênico, do auxílio de outra faculdade: o juízo. É nesse sentido que Arendt salienta que “quando essa faculdade [pensar] emerge da sua retirada e volta ao mundo das aparências particulares, o espírito necessita de um novo ‘dom’ para lidar com elas”. (ARENDR, 2002b, p. 162)²⁴⁵

²⁴⁵ De fato, quando Hannah Arendt se refere à necessidade que o pensar possui de um novo “dom” para se mover no mundo no qual a “pluralidade é a Lei da terra”, e como o juízo contribui para a aquisição desse novo “dom”, Arendt está se referindo à capacidade que a faculdade do juízo tem de distinguir o bem do mal. Nesse sentido, diz Ciaramelli: “L’évocation arendtienne du jugement dans le cadre de ses analyses de l’activité de l’esprit s’axe autour de la corrélation entre l’activité de penser et la capacité de distinguer le bien du mal”. (CIARAMELLI, 1992, p. 65) É nessa mesma perspectiva que salienta Taminiaux: “... tout cela montre assez que l’activité de penser ainsi entendue est propicie à l’activité de juger, et que le retrait nécessaire à la première n’est que l’attente du retour de la seconde au monde apparent et commun qu’habite la pluralité”. (TAMINIAUX, 1992, p. 243)

A relação do pensamento com o juízo encontra-se no fato do pensar, ao remover e expurgar do espírito humano os resíduos de preconceitos e opiniões não examinados, retira qualquer tipo de empecilho que possa impedir que o homem julgue os particulares sem subsumi-los a qualquer tipo de regra geral previamente estabelecida.²⁴⁶ Isso se deve ao fato de que, no mundo das aparências, não há regra ou norma absoluta que seja capaz de regular e determinar as ações humanas como um todo. É tornando os homens vazios de preconceitos e opiniões não examinadas que o pensar libera, de qualquer tipo de amarra, a faculdade de julgar para realizar sua atividade.

Contudo, como pode haver a concretização da relação do pensamento com o juízo quando o mundo não é mais visto em sua inteireza: um lar imortal de seres mortais, que abriga em si a possibilidade de ações conjuntas? Em outras palavras, quando o espaço de convivência plural não mais existe, quando a comunicação é emudecida e, assim, não há como compartilhar os juízos e, portanto, o poder de persuadir uma dada comunidade acerca do que é certo e o que é errado torna-se nulo, não há como atualizar a faculdade de julgamento. Nessa perspectiva, resta-nos indagar: como efetivar a faculdade de julgar, descrita por Hannah Arendt como a mais política das faculdades espirituais, se não há uma esfera que torne possível o juízo vir-a-ser?

As *Lições sobre a filosofia política de Kant* constitui-se em uma obra que nos dá uma pista de como poderiam se encaminhar as reflexões arendtianas acerca da faculdade de julgar. Neste momento, gostaríamos de nos deter, mais umas vez, às palavras de Arendt, com o propósito de deixarmos explícito o paradoxo que neste momento estamos procurando esclarecer. Assim, em uma passagem de *Entre o passado e o futuro*, ela nos adverte que:

²⁴⁶ Sobre essa relação do pensar com o julgar, diz Wellmer: “She [Arendt] managed to do that by relating thinking and judging in a highly peculiar way: thinking for Arendt is primarily a destructive rather than a constructive activity that clears the ground and removes the obstacles for the exercise of the faculty of judgment. Those obstacles are the false generalities like rules, concepts, or values that tend to determine our judgments as the deceptive safeguards of unreflective social life, the ‘wind of thought’ liberates the faculty of judgment as the faculty to ascend, without the guidance of rules, from the particular to the universal; and most particularly as the faculty ‘to tell right from wrong, beautiful from ugly’”. (MAY and KOHN, 1996, p. 34)

O juízo, diz Kant, é válido “para toda pessoa individual que julga” (KANT, *Crítica do Juízo*, Introdução, VII), mas a ênfase na sentença recai sobre “que julga”; ela não é válida para aqueles que não julgam ou para os que não são membros do domínio público onde aparecem os objetos do juízo. (ARENDRT, 1997, p. 275)

As palavras de Arendt enfatizam que, apesar de a faculdade de pensamento possuir sua implicação política ao liberar o indivíduo para que possa julgar o particular, a atividade de julgar “não é válida para aqueles que não julgam ou para os que não são **membros do domínio público**”. (ARENDRT, 1997, p. 275 (Grifos nossos)).

Gostaríamos de salientar que a faculdade de pensamento e a faculdade do juízo, embora se relacionem, não podem ser confundidas nem tampouco subsumidas uma na outra, mesmo quando sabemos que, para compreendermos como o pensar pode relacionar-se com a ação política, devemos nos reportar ao efeito liberador produzido por essa faculdade sobre o juízo. Para que tal confusão teórica não venha a nos influenciar, é importante que não esqueçamos que as três faculdades espirituais, além de serem autônomas, possuem características próprias que as distinguem umas das outras.

Para tanto, iremos, inicialmente, analisar as principais características da faculdade do juízo, mesmo com as limitações metodológicas próprias desse estudo, limitações que são oriundas do fato de a terceira parte de *A vida do espírito*, a qual iria tratar dessa temática, não ter sido desenvolvida por Hannah Arendt, em razão do seu falecimento no ano de 1975.

Hannah Arendt, em um determinado momento de sua vida, mostrou-se entusiasmada pela leitura da *Terceira Crítica kantiana*, a saber, *Crítica da Faculdade de Julgar*, pois via nela a mais política das obras kantianas, a qual, como nos adverte Arendt, iria se chamar, inicialmente, *Crítica da Faculdade do Gosto*.²⁴⁷ É na perspectiva dessa primeira formulação

²⁴⁷ Sobre o fascínio que a *Terceira Crítica de Kant* despertou em Hannah Arendt, escreve Cantista: “Não é tanto na *Crítica da Razão Prática*, mas na *Crítica da Faculdade de Julgar*, primeiramente denominada por Kant como *Crítica da Faculdade do Gosto*, que Hannah Arendt pensa encontrar o fio condutor para a reconciliação do filósofo e do político. Quando, em 1957, relê esta obra, escreve a Jaspers: ‘É com um fascínio crescente que releio a *Crítica do Juízo de Kant*. É lá, e não na *Crítica da Razão Prática*, que está escondida a filosofia política de Kant. O elogio que faz do senso-comum; o fenômeno do gosto compreendido como fenômeno fundamental

da *Crítica* kantiana e suas respectivas consequências que se encontram todas as análises arendtianas em torno dessa obra.

Para compreendermos o porquê de Arendt ter-se interessado fundamentalmente pela *Terceira Crítica Kantiana*, e como esta obra possui os elementos políticos que auxiliaram nossa autora a analisar a ação política pelo viés de um agir impulsionado pela vida do espírito, devemos lançar luz sobre o *modus operandi* do juízo, a saber: “imparcialidade”; “mentalidade alargada”; “comunicabilidade” e “*sensus communis*”.²⁴⁸

Percebemos que, para nossa autora, a faculdade do gosto possui todo um peso teórico no que diz respeito à política, pelo fato de que o gosto, ao contrário dos outros quatro sentidos (tato, audição, visão e olfato), ser discriminatório e referir-se ao particular, ao que é dado ao homem de forma imediata.²⁴⁹ O sentido do gosto nos dá uma sensação de prazer desinteressado de qualquer outra finalidade que não seja o puro cometimento desse prazer sentido. Essa concepção começa a traçar as linhas que irão convergir para um entendimento do porquê de Hannah Arendt ter escolhido essa obra de Kant para suas reflexões políticas. Assim, as análises com respeito ao gosto e a política já começam, nesse passo, a se convergir.

Arendt diz que as questões e matérias relacionadas à faculdade do gosto só dizem respeito ao ambiente plural e, nesse sentido, só ganham plausibilidade de existência em sociedade. Se não vivêssemos em sociedade, juízos tais como: “isso é belo”, “isso é feio”, “isso me agrada” e “isso me desagrade” não teriam nenhum sentido. Isso equivale a dizer que a faculdade do gosto só pode se manifestar se há um espaço propício para o mesmo, que pos-

do juízo, o ‘modo do pensamento alargado’ que faz parte integrante do juízo, de maneira que possamos pensar a partir do ponto de vista do outro; a exigência de comunicabilidade... sempre preferi este livro às outras *Críticas de Kant*, mas nunca me tinha tocado antes, desta maneira”. (CANTISTA, 1998, p. 46-47)

²⁴⁸ Segundo André Duarte, “Os critérios críticos de discriminação e verificação da ‘validade específica’ a que almejam os juízos políticos se encontram nos conceitos de ‘mentalidade alargada’, ‘imparcialidade’, ‘comunicabilidade’ e ‘*sensus communis*’ por meio dos quais a autora [Hannah Arendt] buscou esclarecer o *modus operandi* do juízo”. (DUARTE, 2000, p. 360)

²⁴⁹ A esse respeito, salienta José Luiz de Oliveira: “O sentido do gosto difere dos demais, porque nele ‘a questão é: ‘eu sou diretamente afetado’”. (ARENDR, 1993, p. 85) Assim, “o juízo do gosto, como sentido, acontece sem imposições, e isso faz dele um sentido não autoritário. Daí a relação existente entre juízo do gosto e juízo político”. (OLIVEIRA, 2001, p. 118-119)

sibilite ao homem ser compreendido em sua pluralidade que, em nosso entendimento, configura-se como o mundo. Essa característica do juízo está atrelada a outras que dão sustentabilidade a essa faculdade espiritual para que ela seja considerada a mais política de todas as outras duas – pensar e querer.

Embasada em precisos fundamentos teóricos, Hannah Arendt pôde compreender que o juízo do gosto se constitui em um juízo reflexionante, em razão da sociabilidade inerente à nossa capacidade de degustar as coisas do mundo e trazer à nossa presença os possíveis gostos alheios. Outro traço característico do juízo, atrelado ao seu pertencimento ao mundo das aparências, é a “mentalidade alargada”, a qual está intimamente ligada à “imparcialidade” do observador que julga a vida.

Podemos dizer que, na compreensão arendtiana da faculdade do juízo, o principal personagem é o espectador, sem o qual não haveria nenhuma possibilidade de o mundo dos homens ser julgado. Aliás, não devemos e não podemos nos referir ao papel do espectador na obra de Arendt, como se este existisse no singular. É pelo fato de um mesmo objeto ou evento aparecer a diversos homens e, nesse sentido, proporcionar o advento de inúmeros e diversos pontos de vista, que devemos, com maior plausibilidade, falar da importância dos espectadores na obra de nossa autora.²⁵⁰ É no distanciamento dos espectadores em relação à ação realizada e na imparcialidade e desinteresse da emissão de seus julgamentos que se encontra a chave da análise arendtiana acerca da faculdade de julgar.

Nesse sentido, os espectadores, mergulhados no cometimento prazeroso da contemplação das ações humanas, devem, para dar sustentação ao juízo por eles emitidos, fazer com que seus espíritos alarguem-se o máximo possível. Dito em outras palavras, os espectadores devem trazer à sua presença, a partir de sua capacidade imaginativa, uma comunidade de seres judicantes e, assim, comparar seus juízos com os possíveis juízos alheios

²⁵⁰ A esse respeito, diz Abensour: “[...] l’acte de juger n’est pas indépendant des perspectives des autres hommes. Aussi, les spectateurs ne sont-ils pas solitaires, ni ils ne recherchent la solitude”. (ABENSOUR, 2006, p. 205)

e, dessa maneira, colocar-se no lugar do outro. Essa assertiva está em flagrante concordância com a hipótese de nossa pesquisa, ou seja, de que o mundo, enquanto *locus* de uma pluralidade de seres humanos, é antevista e antecipada pelas faculdades espirituais que, em nossos termos, são analisadas nas perspectivas do pensamento e do juízo.

Devemos dizer que a operação realizada pela imaginação prepara o objeto, que nesse momento faz-se ausente, para o processo reflexionante estético. Ou melhor, o que em princípio se constitui em uma atividade do sentido do gosto, no qual o que há é a prerrogativa do “agrada” ou do “desagrada”, manifestados pela distinção do dado particular,²⁵¹ no qual nos expressamos dizendo: “isso é belo” ou “isso é feio”, passa, a partir da atividade reflexiva, a constituir um juízo de valor, no qual o que há é a escolha do que “aprovo” ou “desaprovo”. Essa passagem do mero deleite prazeroso para uma atividade de cunho reflexionante somente será possível pelo fato de os espectadores considerarem os pontos de vistas dos outros, levando àquilo que Kant denominará de “Espírito Alargado”. Nesse sentido, o “alargamento do espírito” acontecerá, caso a perspectiva dos espectadores possua uma conotação desinteressada e imparcial, pois somente abstendo-se de qualquer tipo de interesse ou finalidade posso fazer com que um número cada vez maior de judicantes concorde com a emissão de meu juízo. É por isso que o juízo, no entendimento arendtiano, pode ser compreendido como uma faculdade persuasiva, uma vez que essa faculdade espiritual não está embasada em uma verdade que coage pela força de sua evidência. Ao contrário, o juízo se pauta pela emissão de opiniões que procuraram a adesão de todos, ou do maior número possível de indivíduos acerca do julgamento emitido.

É interessante notar, nesse ponto, como Arendt, ao reivindicar que o juízo está pautado no nosso sentido de gosto, procura revitalizar a opinião em detrimento da tirania da verdade.

²⁵¹ Segundo André Duarte: “Para Arendt, o juízo reflexionante estético, por sua vez, lida com que é ‘contingente’ e ‘particular’, incide sobre os fenômenos do mundo e os julga belos ou não, corretos ou não, sem dispor de quaisquer conceitos *a priori*, tendo em vista apenas um ‘prazer’ meramente contemplativo ou satisfação inativa (*untatiges wohlgefallen*)”. (DUARTE, 1993, p. 79)

Para nossa autora, em âmbito político, o que está em pauta são as opiniões formuladas acerca das ações humanas, que trazem como marca indistinta a contingência e não uma suposta necessidade que nos compele a acreditar que as coisas são assim porque deveriam ser: uma verdade sem nenhum tipo de embasamento na realidade humana.²⁵²

Depreende-se daí a necessidade que os homens têm de comunicar²⁵³ seus juízos a uma comunidade de seres judicantes, que estão ouvindo e podem ser ouvidos, os quais, ao aderirem, através de um consenso, a um dado juízo, fazem com que essa postura dê credibilidade ao juízo compartilhado e atestado por todos.²⁵⁴ É importante, nesse sentido, notar que os homens somente poderão emitir seus juízos se forem membros de uma comunidade, se forem habitantes de um mundo compartilhado pelo *nós*. Não há como haver juízo fora do espaço público, pois, pelo fato de os objetos do juízo nascerem das ações humanas e, assim, estarem necessariamente relacionados a elas, tais objetos somente podem aparecer em um espaço público e plural da aparência.²⁵⁵ É nessa perspectiva que podemos dizer que o juízo dos espectadores cria um espaço público a partir da ação desinteressada

²⁵² Ao contrário das análises heideggerianas, as quais, segundo Arendt, viam a opinião como uma forma de ocultar a verdade, nossa autora procura, a partir da fenomenologização da vida do espírito, valorizar a opinião, como salientamos no primeiro capítulo de nossa pesquisa. É nesse sentido que diz Assy: “Heidegger, on the contrary, mainly attributes perversion and distortion to opinion. As well formulated by Villa, he ‘creates a clear raking of authentic, wresting, ‘bringing-into-the-light,’ on the one hand, and the inauthentic, obscuring character of everyday opinion and discourse, on the other.’ It is worth mentioning how Arendt, differing from Heidegger’s conception, appropriates the pathos of *doxa* in the sense of appearance — as the triumph of opinion —, in order to positively enhance appearance”. (ASSY, 2004, p. 08) É nessa mesma franja conceitual que Abensour se expressa da seguinte maneira sobre a ligação entre opinião e juízo: “Le lien indissoluble entre opinion et jugement: c’est de la confrontation des opinions que naît l’aptitude à juger; inversement l’exercice du jugement sauve l’opinion. Em effect, rouvrir la question de la valeur de l’opinion dans la perspective du jugement entraîne à réhabiliter l’opinion, en rupture avec Platon et la tradition platonicienne si dépréciative”. (ABENSOUR, 2006, p. 174)

²⁵³ Arendt diz que a comunicabilidade estabelece-se como algo de suma importância na constituição da condição humana, “Pois é uma vocação natural da humanidade comunicar e exprimir o que se pensa, especialmente em assuntos que dizem respeito ao homem enquanto tal”. (ARENDR, 1993, p. 53)

²⁵⁴ Sobre isso diz Taminiaux: «De même que l’originalité du créateur ne pourrait être perçue s’il était incapable de se faire comprendre grâce au jugement, de même la ‘nouveauité de l’acteur’ politique dépend de l’aptitude qu’il a, ‘grâce à son jugement’, ‘de se faire comprendre de ceux qui ne sont pas acteurs’» (TAMINIAUX, 1992, p. 239)

²⁵⁵ Nesse sentido, salienta José Luiz de Oliveira: “Os objetos do juízo estão relacionados à ação humana. Daí ser o domínio público o espaço da realização do juízo enquanto faculdade humana, porque é no ‘domínio público que aparecem os objetos do juízo’”. (OLIVEIRA, 2001, p. 124)

daqueles – espectadores – que estão distantes o suficiente dos afazeres humanos e, assim, podem emitir um juízo imparcial acerca do particular.²⁵⁶

Todas essas características fomentadoras da faculdade do juízo – “imparcialidade”; “mentalidade alargada” e “comunicabilidade” –, as quais poderíamos, com plausibilidade, chamá-las de categorias mantenedoras do espaço público, convergem para formar o cerne do juízo na perspectiva arendtiana, ou seja, o “*sensus communis*”. Este deve ser compreendido como o sentido comunitário que capacita os homens a julgarem, ao ajustá-los a uma comunidade a partir do sentido de realidade. Nesse sentido, faz-se necessário, mais uma vez em nossa pesquisa, debruçarmo-nos nas análises arendtianas sobre o senso comum.

Para Arendt, seguindo de perto as análises kantianas, o “*sensus communis*” é o oposto do “*sensus privatus*”, o qual isolaria os homens do contato com os demais, na medida em que os privaria de antecipar os pontos de vista dos demais judicantes, eliminando qualquer possibilidade de haver comunicação acerca da realidade humana.²⁵⁷

Hannah Arendt compreende, na sua linha interpretativa dos conceitos kantianos contidos na *Crítica da Faculdade de Julgar*, que o “*sensus communis*”²⁵⁸ constitui-se em um

²⁵⁶ Segundo Arendt, “A condição *sine qua non* para a existência do objeto belo é sua comunicabilidade; o juízo do espectador cria o espaço sem o qual não seria absolutamente possível a aparição de tais objetos. O domínio público é constituído pelos críticos e pelos espectadores, e não pelos atores ou artesãos”. (ARENDR, 2002, p. 374)

²⁵⁷ Nesse sentido, salienta Souki: “[...] o senso comum é uma categoria capital para a reflexão sobre o fato político, porque ele é, precisamente, o contrário do isolamento que age sobre a vida na aniquilação da esfera política. Aqui o senso comum se caracteriza como o sentido do real, condicionando o indivíduo a se relacionar com a realidade do mundo em que vive, a dominá-la, julgá-la, a se adaptar, a modificá-la, enfim, de ser ele”. (SOUKI, 1998, p. 127)

²⁵⁸ Não é da competência deste estudo detalhar conceitos acerca da faculdade do juízo, entre eles aquele referente ao “*sensus communis*”. Contudo, gostaríamos de apontar para a existência de análises acerca desse conceito no pensamento de Hannah Arendt que se referem a uma dupla concepção do mesmo, os quais essa pensadora procura unificar em seu modo próprio de analisá-los, ou seja, o que ela pretende é realizar um amálgama entre o “*sensus communis*” de Tomás de Aquino e o de Kant. O primeiro seria um sexto sentido, cuja incumbência seria a de reunir os cinco sentidos em uma representação comum e o segundo seria um princípio *a priori* que possibilita a comunicação universal dos juízos. É sobre essa dupla concepção do *sensus communis* e a tentativa arendtiana de unificá-los que se refere Abensour ao dizer que: “À confronter *La Vie de l'esprit* et les conférences sur la philosophie politique de Kant, il semblerait que coexistent dans la pensée d'Arendt deux acceptions du *sensus communis*: l'une venue plutôt de Thomas d'Aquin qui ferait du *sensus communis* un sens du réel, l'autre reprise de Kant que verrait dans le *sensus communis* le principe *a priori*, la condition de possibilité de la communicabilité universelle des jugements esthétiques portant sur le beau. Peut-être Arendt, dans l'œuvre inachevée sur le jugement se serait-elle donnée par tâche sinon d'unifier les deux acceptions tout au moins de les articuler”. (ABENSOUR, 2006, p. 191).

sexto sentido misterioso, que ajusta os homens a vislumbrar seus juízos como pertencentes a uma comunidade universal, na qual todos poderão compreender o juízo dos demais ao se colocarem imaginativamente no lugar do outro, fazendo com que possam comunicar as experiências e juízos com os outros homens, o que fora perdido, na Modernidade, como vimos em passos anteriores de nossas reflexões.

Quando Arendt define o “*sensus communis*” como “o efeito de uma reflexão sobre o espírito” (ARENDR, 1993, p. 92), o que ela pretende dizer é que a partir do momento em que, pela operação da imaginação que traz de volta à nossa presença um objeto que outrora foi degustado por nós, refletimos sobre o mesmo e exigimos que essa reflexão imprima no espírito a consideração dos possíveis juízos dos outros indivíduos acerca desse objeto. Essa operação da reflexão faz com que os homens percebam que são parte integrante de uma comunidade. Dito em outras palavras, o juízo, na medida em que é uma faculdade cuja atividade necessita da presença dos outros, apela para que o “*sensus communis*” habite e faça presença em cada um dos homens.

É importante apontar para um fato de extrema importância em nossa análise, ou seja, que a atividade de pensar, dentro de um refúgio egocêntrico e distante do senso comum, corre o risco de se tornar um pesadelo ou um delírio. O que desejamos realçar é que falar em atividade de pensar sem destacar o papel que o senso comum desempenha como dispositivo que alavanca a faculdade de pensamento para uma ação plural é falar de algo inócuo.

Assim, o “*sensus communis*”, na perspectiva de Hannah Arendt, é a forma de representar todos os possíveis indivíduos judicantes, eliminando qualquer forma que pudesse limitar o juízo pronunciado pelos espectadores.²⁵⁹

²⁵⁹ Acerca do *sensus communis* diz Wellmer: “However, by the name *sensus communis* is to be understood the idea of a *public* sense, i.e., a critical faculty which in its reflective act takes account (*a priori*) of the mode of representation of everyone else, in order, *as it were*, to weigh its judgment with the collective reason of mankind, and thereby avoid the illusion arising from subjective and personal conditions which would readily be taken for objective, an illusion that would exert a prejudicial influence upon its judgment. This is accomplished by weighing the judgment, not so much with actual, as rather with the merely possible, judgments of others, and by put-

Para que o “*sensus communis*” alcance sua atualização, isto é, seja capaz de levar em consideração o sentimento de se pertencer a uma comunidade de seres racionais que julgam, levando em consideração os demais pontos de vista, é necessário dar validade universal ao juízo formulado, pois, do contrário, não haveria condições de os juízos serem compreendidos por um número ilimitado de indivíduos, já que a vida em comum necessita de generalizações para que a realidade seja compreendida. Dito em outras palavras, se é fato, como observa Arendt, que o juízo lida com particulares sem subsumi-los a regras gerais, contudo é necessário que este juízo pretenda ver o todo a partir do particular, com o intuito de fomentar exemplaridades que nasçam do evento observado. É nessa perspectiva que Arendt absorve a concepção kantiana de esquema,²⁶⁰ compreendendo que, quando o juízo aponta para uma particularidade, o que ele pretende é revelar o todo como um exemplo a ser seguido. É como se o indivíduo judicante estivesse dizendo: “todas as ações deveriam ser como esta ação particular que tenho diante de meus olhos”. O que queremos dizer, na esteira do pensamento arendtiano, é que os exemplos, fomentados a partir de ações particulares, constituem o veículo de persuasão da faculdade do juízo. Deste modo, como nos diz Arendt: “os exemplos nos guiam e conduzem, e assim o juízo ‘adquire validade exemplar’”. (ARENDR, 1993, p. 107)

Os juízos apontam no particular algo que possua pretensões de universalidade, ou seja, quando se julga que algo é “bom”, espera-se que este “bom” tenha validade universal, que seja “bom” para um maior número possível de indivíduos. É nessa esteira argumentativa que se inscreve o fomento de sentimentos tais como a felicidade pública, isto é, uma felicidade que seja “boa” para um maior número possível de indivíduos, que possa ter validade exemplar para aqueles que desejam participar dessa felicidade pública, um sentimento prazeroso de viver em um mundo criado por mãos humanas e habitado pela pluralidade de seres diversos e

ting ourselves in the position of everyone else, as the result of a mere abstraction from the limitations which contingently affect our own estimate”. (MAY and KOHN, 1996, p. 40).

²⁶⁰ “O que torna comunicáveis os particulares é que ao percebermos um particular nós temos no fundo de nosso espírito um *esquema* cuja *forma* seja característica de muitos desses particulares”. (ARENDR, 1993, p. 105)

singulares. Esse sentimento prazeroso de viver em um mundo comum, habitado pelo “nós”, deve levar em conta o cuidado e preservação do mundo: espaço de aparição, fala e ação de homens. Esse sentimento prazeroso fomenta sentimentos como o *Amor mundi*, o amor pelo mundo, o qual será resgatado por uma política que tenha como premissa maior o cuidado com o mundo e não com os homens, pois o mundo sem homens é uma contradição em termos.

Para que a política venha a readquirir o seu ponto central, ou seja, o cuidado e preservação do mundo, é necessário que a pluralidade constitutiva da arena pública seja atestada pela capacidade reflexionante do homem, o que fará com que pensamento e ação, filosofia e política possam se relacionar de maneira não excludente. Essa relação será possível pela compreensão de que a lei que governa o existir humano, ou seja, o fato de que a pluralidade é a lei da terra, é antecipada pela análise acerca desse mesmo existir humano. Essa compreensão nos proporciona uma chave argumentativa que aponta para o fato de que somos sempre seres plurais, mesmo que estejamos pensando, ou estejamos agindo.

Em outras palavras, a relação entre pensamento e ação deve ser visada por dois prismas que se complementam. O primeiro prisma está alicerçado no fato de que, tendo como premissa de suas ativações a antecipação da pluralidade humana, o pensar, o querer e o julgar atestam que, de fato, a pluralidade é a lei da terra, pois, mesmo que haja uma retirada momentânea do mundo da aparência, o ego pensante, volitivo ou judicante, continua a ser um membro de uma comunidade que se caracteriza por ser plural. Além disso, essa pluralidade humana é antecipada quando o ego pensante se desdobra em dois em sua ativação, quando o querer antecipa os desejos de uma comunidade de homens ou quando o julgar, pela “mentalidade alargada”, antecipa os outros possíveis juízos. Nesse sentido, descortina-se o segundo prisma argumentativo que nos proporciona dizer que pensamento e ação possuem um tipo de relação. O segundo prisma se fomenta na medida em que o pensamento libera o juízo para sua ativação e, conseqüentemente, para sua influência no mundo de aparências. Isso se faz, na medida

em que o pensamento, aos expurgar conceitos não examinados, libera o sujeito julgante para poder manifestar seus juízos para uma comunidade de iguais, sem as amarras de interesses particulares. Quando se pronunciam juízos tais como “isso é belo”, “isso é bom”, estamos diante de julgamentos desinteressados que têm, como premissa, a antecipação da aceitação ou não dos outros membros de uma comunidade que julga, proporcionando a possibilidade que esses mesmos juízos coloquem em marcha ações em torno de interesses coletivos, as quais, em seu conjunto, podem ser denominadas de ações políticas, tal como o cuidado e a preservação do mundo.

4.4 O conceito de mundo em Hannah Arendt e a superação do hiato entre filosofia e política

Nossa pesquisa teve como objetivo principal esclarecer, em seus elementos constitutivos, o conceito de mundo de Hannah Arendt, demonstrando como esses elementos levam a uma superação do hiato entre filosofia e política. Além disso, procuramos demonstrar que o conceito de mundo perpassa as obras de Arendt, constituindo um pano de fundo sem o qual as reflexões dessa autora não podem ser compreendidas em sua inteireza.

Procuramos evidenciar, ao longo de nossas análises, que nossa hipótese de trabalho estava alicerçada na certeza de que a pluralidade constitui uma lei inexorável para os homens, certeza que é antevista e antecipada pelo pensar, pois, na ativação dessa faculdade, há uma duplicação do ego humano. Visto a partir de uma de suas características, ou seja, o fato de não perguntar se algo existe, mas o que significa sua existência, o pensamento configura-se como uma possibilidade humana de reconciliar-se com a realidade e cuidar do mundo, não de uma maneira teórica, mas vivencial. Dessa forma, a vida, pelo prisma do pensar, não é mais com-

preendida como um processo inflexível, que obedece às ordens que levam à preservação da espécie humana, mas como um conjunto de palavras e ações que devem possuir significação plausível.

Para Arendt, a possibilidade de obscurecimento da vida pela esfera pública constitui, de fato, uma das facetas dessa arena onde se desenrolam as atividades humanas em torno de temas comuns. Contudo, não é esse o traço **característico** que define o espaço público. Ele tanto pode ocultar quanto pode verdadeiramente iluminar as perspectivas dos homens sobre assuntos de cunho comum. Assim, os homens, para Hannah Arendt, por suas palavras e ações podem tanto revelar pelo melhor ou pelo pior, quem são.

Quando pensamos nos tempos sombrios e nas pessoas que neles viveram e se moveram, temos de levar em consideração também essa camuflagem que emanava e se difundia a partir do *establishment* – ou do “sistema”, como então se chamava. Se a função do âmbito público é iluminar os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparições onde podem mostrar, por atos e palavras, pelo melhor e pelo pior, quem são e o que podem fazer, as sombras chegam quando essa luz se extingue por “fossos de credibilidade” e “governos invisíveis”, pelo discurso que não revela o que é, mas o varre para sob o tapete, com exortações, morais ou não, que, sob o pretexto de sustentar antigas verdades, degradam toda a verdade a uma trivialidade sem sentido. (ARENDR, 2008b, p. 08)

Hannah Arendt explicita, no trecho acima, que a função do âmbito público é iluminar os assuntos dos homens. Se essa é sua função, quais as características desse espaço que lhe proporciona ser um *lócus* de aparições onde os homens podem mostrar quem são e o que podem fazer?

Antes de lançarmos luz sobre a questão acima levantada que, ao ser confrontada nos remeterá às características constitutivas do conceito de mundo em Hannah Arendt, devemos lembrar ao nosso leitor como se desencadeiam as reflexões arendtinas sobre essa temática. Em outras palavras, desejamos, neste passo, apontar para o fato de que, já na tese de doutorado de Hannah Arendt, o tema acerca do mundo aparece imbricado ao tema principal dessa

obra, ou seja, *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Contudo, é importante ressaltar que essas primeiras reflexões acerca do mundo não podem ser apreendidas como se houvesse um fio condutor que permeia as análises arendtianas sobre esse tema, começando em sua tese e culminando na sua obra inacabada *A vida do espírito*. O que desejamos salientar é que em sua tese já há algumas nuances do que viria a se configurar como o conceito de mundo no interior da obra de nossa autora.

Nesse sentido, Hannah Arendt, em *O conceito de amor em Santo Agostinho*, interroga-se sobre o que seria este mundo, no qual a criatura é introduzida através do seu nascimento, mas que não a determina originariamente. A pergunta a essa questão nos instiga, pois já nessa obra podemos vislumbrar alguns traços do que viria a caracterizar o conceito de mundo em Arendt, como, por exemplo, a distinção entre uma esfera natural (o mundo dado por Deus) e a esfera artificial (mundo criado por mãos humanas). Hannah Arendt vai nos dizer, respondendo a questão que acima expomos, que:

Chama-se “mundo”, com efeito, não apenas a esta criação de Deus, o céu e a terra [...] mas também todos os habitantes do mundo são chamados ‘mundo’ [...] Todos aqueles que amam o mundo são chamados “mundo”. O mundo, portanto, são aqueles que amam o mundo (*dilectores mundi*). O conceito de mundo é duplo: por um lado, o mundo é a criação de Deus – o céu e a terra – dada antecipadamente a toda a *dilectio mundi*, por outro lado, ele é o mundo humano a constituir através do fato de o habitar e de o amar (*diligere*). (ARENDR, 1997b, p. 79)

Desdobrando as análises arendtianas sobre o conceito de mundo, é a segunda caracterização de mundo, da citação acima, que será explicitada em sua obra *A condição humana*. Assim, o mundo, humano, que se constitui através do fato de o homem o habitar, caracteriza-se como sendo o espaço criado por mãos humanas, fomentado para estabilizar a vida dos homens, que deve sobreviver aos ciclos naturais, sendo-lhe uma barreira estável no seio da instabilidade, que é a marca característica do solo sobre o qual o mundo se erige, ou seja, a Terra. Nessa franja argumentativa, o mundo, na perspectiva arendtiana, não pode ser definido

como a somatória dos objetos físicos, mas refere-se ao conjunto de criações humanas, tais como prédios, monumentos, leis, instituições, artes²⁶¹, os quais permitem que os homens estejam relacionados entre si, ao mesmo tempo em que funciona como uma espécie de delimitador para que suas vidas não venham a se aniquilarem mutuamente ao se chocarem umas contra as outras²⁶², fazendo com que percam sua identidade individualizante, tal como acontece nas sociedades de massa.²⁶³

Contudo, na perspectiva de Hannah Arendt, para que o mundo continue a possuir as características que, em seu conjunto o constituem, é importante que os homens se voltem para essa criação provinda de suas mãos, no intuito de preservá-la e cuidar dela. E isso somente será possível com o resgate de sentimentos como o *Amor Mundi*. Esse amor pelo mundo, nas palavras de André Duarte, fomentar-se-á se houver a compreensão de que:

Advindo pela criação a um mundo que lhe é pré-existente, todo homem é necessariamente ‘do’ mundo, mas só se torna efetivamente mundano a partir do instante em que habita o mundo e ama-o em função de sua própria capacidade fabricadora e desejante. (DUARTE, 2003, p. 04)

Portanto, o homem se torna mundando, não por estar no mundo, mas por se sentir “do” mundo, ou seja, como alguém que constrói, ajusta, reconstrói e preserva o mundo para si e, fundamentalmente, para as gerações vindouras, que irão povoar este mundo: o espaço da convivência plural.

²⁶¹ Segundo André Duarte, “O conceito arendtiano de mundo nada tem que ver com a soma de todos os entes, mas refere-se àquele conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados, como se viu anteriormente. Este mundo não se confunde com a terra ou com a natureza, concebidos como o terreno em que os homens se movem e do qual extraem a matéria com que fabricam coisas, mas diz respeito às barreiras artificiais que os homens interpõem entre si e entre eles e a própria natureza, referindo-se, também, àqueles assuntos que aparecem e interessam aos humanos quando eles entram em relações políticas uns com os outros”. (DUARTE, 2003, p. 10)

²⁶² “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe ente 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”. (ARENDR, 2010, p. 64)

²⁶³ Para Arendt, “O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros, por assim, dizer. O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser

A partir do que foi exposto neste passo de nossa pesquisa e nos que a precederam, gostaríamos de lançar luz em nossa hipótese, com o intuito de demonstrar ao nosso leitor que a mesma é dotada de plausibilidade analítica. Nossa hipótese é que o conceito de mundo em Hannah Arendt pode ser compreendido como um passo em direção à superação do abismo que por séculos divorciou a filosofia da política e que, embora esse conceito esteja permeado de influências heideggerianas, ele possui um alcance político que Heidegger não soube, ou não quis desenvolver.

Primeiramente, em nosso entendimento o conceito de mundo em Hannah Arendt pode ser vislumbrado como uma “ponte” a reinventar a relação entre filosofia e política, entre pensamento e ação, na medida em que a característica fundante do conceito de mundo na perspectiva arendtiana é aquela que aponta para o fato de que a pluralidade é a lei dos homens que povoam o mundo. Essa lei não é atestada somente quando procuramos compreender as perspectivas da atividade política que se faz por palavras e ações de homens em um espaço público, mas é corroborada também quando procuramos significar as estruturas da vida cotidiana, pois, na busca de tal significação, é o ego humano, cindido em dois que, ao se duplicar, vê-se diante de tal certeza: mesmo mergulhado em pensamentos, ainda é a pluralidade que faz companhia aos homens.

Ao analisar o conceito de mundo em Hannah Arendt e como este pode ser compreendido como uma chave argumentativa que possibilita transpor o abismo que por séculos separou a filosofia da política, para melhor compreensão dessa chave argumentativa, podemos lançar mão da imagem daquilo que os físicos chamam de paralelogramo de forças. O paralelogramo de forças consiste num método gráfico para determinar a resultante de duas forças aplicadas sobre o mesmo ponto. Assim, temos dois vetores perpendiculares, nos quais o vetor X se configura como o discurso filosófico e o vetor Y como o discurso político. O primeiro se

suportada não é o número de pessoas envolvidas, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las”. (ARENDR, 2010, p. 64)

caracteriza pela reflexão solitária do ego pensante envolto em pensamentos; o segundo, caracteriza-se pela ação de homens no âmbito do espaço público, donde se tem a certeza que a política se faz por homens no plural, engajados em ações de cunho coletivo. A nossa aposta é que desses dois vetores resulta um terceiro vetor, uma resultante que, ao se projetar de maneira horizontal, cria um ponto de encontro dos vetores X e Y. Esse ponto de encontro, em nosso entendimento, é a pluralidade humana, que cria um ponto de convergência entre a filosofia e política.

Em nosso entendimento, as compreensões heideggerianas de mundo que apontam o homem como ser *no* mundo e *com* o mundo não possuem um alcance político, não conseguem perceber a resultante dessas forças perpendiculares, uma vez que esse autor dota as estruturas cotidianas com um arcabouço possibilitador do encobrimento do Ser, o que vai na via inversa das compreensões arendtianas, que vê nessas mesmas estruturas cotidianas a possibilidade de revelação do “quem” alguém é, que é, acima de tudo, um ser plural, e, por ser plural, edifica mundos, pois “quanto mais povos, mais mundos”. (ARENDR *apud* COURTINE-DENAMY, 2004, p. 114)

Se Arendt aponta que o mundo, com o conjunto de objetos que o compõem, dá ao homem sua identidade, na medida em que o mundo é estabilizador e enquanto tal permite ao homem possuir objetividade, a mesma deve ser compreendida, acima de tudo, como plural. Para falar de homens, precisamos falar de pluralidade, e, para falar de pluralidade, precisamos falar de um mundo que abriga essa pluralidade. Essas constatações corroboram a assertiva arendtiana que aponta para o fato de o homem sem mundo ser uma contradição em termos, o que é ratificado, também, com outra assertiva da mesma autora, ou seja, de que o ponto central da política é cuidar do mundo e não dos homens, pois, ao cuidar do mundo, garante-se que nesse espaço haverá sempre o surgimento de seres plurais: que pensam diferente, que agem diferente e que, por essa pluralidade, constroem a beleza da existência humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intuito deste estudo foi abrir uma via de interpretação e compreensão do pensamento político arendtiano que, em nosso entendimento, é pouco explorado. Quando Hannah Arendt alerta para o fato de que a política tem como ponto central o cuidado com o mundo e não com os homens, pois visar os homens sem o mundo é uma contradição em termos, na medida em que somos seres *no* e *do* mundo, essa assertiva, em nosso entendimento, é pouco explorada pelos estudiosos dessa autora.

O grande número de publicações em torno de temas do pensamento político arendtiano, no mundo como um todo e, no Brasil, especificamente, atesta o alcance e profundidade que a obra dessa autora tem tido junto à intelectualidade que se preocupa em pensar as questões relacionadas com a crise política do século XX: crise que culminou na epifania dos regimes totalitários. Sobre a envergadura do pensamento político arendtiano, Newton Bignotto salienta que:

Até o início dos anos 1980, ela era praticamente desconhecida entre nós. Além dos trabalhos pioneiros de Celso Lafer e dos seminários e escritos de Eduardo Jardim, as referências à pensadora eram escassas e pouco informadas. Esse quadro, aliás, se repetia na França e em outros países, que até então não haviam dado o devido valor ao conjunto de suas obras. (BIGNOTTO. Hannah Arendt e sua biógrafa. In: *Jornal Folha de São Paulo*, 15 de abril de 2007)

Apesar de a citação acima corroborar o crescente interesse nos estudos e interpretações da obra de Hannah Arendt, o que fica ainda mais evidenciado pela amplitude da bibliografia utilizada por nós em nossa pesquisa, seja ela brasileira ou de outra nacionalidade, continuamos a insistir que não há obras que tratem *diretamente* do conceito de mundo em Arendt em sua perspectiva de elemento relacional da filosofia com a política, o que ratifica a importância e originalidade da pesquisa que desenvolvemos.

Dizer que a pesquisa que desenvolvemos trata de uma analítica pouco desenvolvida em sua inteireza já traz para o nosso âmbito de análise um alto grau de responsabilidade. Contudo, devemos procurar compreender se nossa pesquisa foi merecedora de tamanho grau de responsabilidade. Para isso, devemos indagar se o objetivo do estudo foi alcançado e, consequentemente, se ele pode ser considerado como um dos poucos estudos de fôlego que tratam do conceito de mundo em Hannah Arendt, bem como das implicações que esse tema tem na totalidade da obra dessa autora.

Para respondermos a tais indagações, começaremos a percorrer as linhas que sustentaram a presente pesquisa, no intuito de lançar luz sobre a relevância acadêmica da mesma.

Procuramos, fundamentalmente, analisar como se deu a ruptura entre filosofia e política e as consequências de tal ruptura que, na perspectiva arendtiana, caracterizou-se, primordialmente, com o fato de que a filosofia passou a visar o homem na perspectiva singular, inaugurando ao longo da história da filosofia o fomento de sistemas solipsistas, e, contraproducente, e a política passou exclusivamente a lidar com o homem em seu aspecto plural. Essas visadas foram possíveis, desde que a cidade condenou à morte o seu filho mais ilustre: Sócrates e, juntamente com tal condenação, banuiu-se a reflexão filosófica no âmago da esfera pública.

O propósito de termos analisado a origem do fomento do abismo que por séculos separou a filosofia da política se deu pelo fato de esse tópico se constituir como pedra angular da presente pesquisa, uma vez que, em nosso entendimento, é justamente o conceito de mundo em Hannah Arendt que nos dota com chaves interpretativas capazes de elucidar um novo tipo de relação entre pensamento e ação.

Contudo, antes de entrarmos no tópico propriamente dito sobre o conceito de mundo em Hannah Arendt, procuramos, ainda, esclarecer algumas consequências que o divórcio entre filosofia e política teve no cenário filosófico-político. Nesse sentido, o distanciamento da realidade pode ser, sem sombra de dúvidas, apontado como um dos desdobramentos mais

funestos dessa separação. Com esse afastamento, alavancado com fenômenos históricos, tais como a vitória do *animal laborans*, proporcionada por um ambiente de exaltação do consumo em detrimento do cuidado e preservação, levou-se ao extremo a ruptura do homem com sua condição de ente pertencente à vida terrena, ocasionando o distanciamento com a realidade e com tudo aquilo que lhe dá sustentação. Assim, as três atividades que em seu conjunto compõem a condição humana (*trabalho, fabricação e ação*), juntamente com as atividades espirituais (*pensar, querer e julgar*), somente são possíveis de serem vivenciadas se o homem ver a si mesmo, antes de tudo, como um ser terreno²⁶⁴ e, portanto, condicionado dentro das limitações e horizontes proporcionados ao homem enquanto durar sua vida na terra. Fora desses parâmetros, o que se tem é uma vida inócua, que não pode ser, na acepção da palavra, compreendida como uma vida humana.²⁶⁵

Quando Hannah Arendt escreve o texto intitulado *O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu*, que data o ano de 1954, o que nossa autora está propondo é que, no âmbito das reflexões que se constroem no pensamento europeu, está-se colocando na pauta do dia uma ressignificação das estruturas cotidianas da vida humana, as quais estarão imbricadas no seio das reflexões de Husserl e Heidegger, mestres que muito influenciaram Arendt na elaboração de importantes conceitos que, em nosso propósito, ficaram circunscritos ao conceito de mundo.

Contudo, esse interesse do pensamento filosófico europeu pelas questões políticas surge como uma resposta hermenêutica ao desinteresse em cuidar do mundo, levado ao patamar extremo pelos regimes totalitários, principalmente em sua versão nazista. Nessa perspec-

²⁶⁴ “En quel sens la quintessence des conditions humaines se laisse-t-elle penser comme Arche-originaire? Par un côté, lorsque Arendt indique que l’exil terrestre consisterait un changement radical de l’humanité, elle confère à la Terre une dimension fondamentale qui sempre proche de ce qu’entend Husserl: chair du monde, foyer d’un monde commun”. (TASSIN, 1992, p. 362)

²⁶⁵ “Si le prologue este bien ce qui par avance lance le *logos* em son lieu propre, alors Il désigne la Terre comme le lieu propre de la condition humaine, comme ce qui, Seul, peut *donner lieu* à um monde. La Terre est le lieu de l’humain. Elle est d’une part le lieu d’ancrage d’une humanité, le lieu conditionnel des hommes. À quel monde appartiendrait une humanité errante, extra-terrestre? Elle est d’autre part le lieu d’un habitat, et à ce titre la condition d’un monde humain. Seule la Terre peut accueillir un monde ou ‘faire monde’”. (TASSIN, 1992, p. 353)

tiva, nos campos de concentração, expressão máxima dos regimes nazistas, o que há é um enfraquecimento do sentido de realidade, o qual vira delírio ou pesadelo, ocasionado pela sensação de desolação: quando o eu não tem mais a força de me fazer companhia e, assim, sinto-me abandonado pelos outros e por mim mesmo, levando a uma insuportável sensação de desolação.

É nesse cenário de desolação que as concepções fenomenológicas de mundo ganham vulto, as quais influenciaram diretamente a concepção arendtiana de mundo. São essas concepções que apontaram para o fato de que o mundo é, antes de tudo, um lugar da aparência, de cuja forte luminosidade não posso escapar, nem mesmo quando me distancio reflexivamente desta para pensá-la. É esse mundo de aparências que dará ao homem a sensação de estabilidade frente à frequente instabilidade oriunda do ciclo repetitivo da vida natural, que transforma tudo em algo perecível e sujeito a corrupção natural do tempo. Contra esta inevitável certeza natural, faz-se necessário erigir um mundo artificial, no interior do qual haverá a possibilidade de criarem-se feitos, instituições, histórias, leis, culturas, capazes de sobreviver aos tempos, fazendo com que o mundo seja, de fato, um habitat imortal de seres mortais. É nesse cenário de estabilidade que será possível forjar espaços públicos no interior dos quais os homens poderão revelar o seu “quem” por intermédio de palavras e ações que, em seu conjunto, formarão ações políticas que procuraram levar a bom termo assuntos de cunho comum.

Os passos que demos no interior da presente pesquisa, os quais elencamos acima, e que, em seu conjunto, constituíram o conteúdo do primeiro, segundo e terceiro capítulos, levaram nossas reflexões a desembocar no quarto capítulo, que se caracterizou como o ponto nevrálgico de nossos estudos. Quando, neste ponto de nossas reflexões, procuramos lançar luz sobre o fato de que o dois-em-um socrático, que elucidada em sua plenitude como Hannah Arendt compreende a atividade do pensamento, nossa intenção foi de demonstrar que a pluralidade humana é antevista e antecipada em uma atividade de cunho reflexivo, dotando-nos de

uma importante chave argumentativa que nos proporcionou asseverar que a pluralidade é uma lei inexorável da condição humana, que não deve ser atestada somente quando os homens agem em conjunto, o qual nossa autora denomina de ação política, mas que é corroborada na duplicação do ego humano quando este para-para-pensar, na busca pela significação da realidade humana. Essa antecipação da pluralidade humana pelo pensamento faz com que os homens sejam capazes de julgar sem as amarras de conceitos não examinados, proporcionando sentimentos desinteressados que os façam poder dizer “isso é belo”, “isso é bom”, diante de uma comunidade de iguais que poderão ou não concordar com a opinião emitida, dotando os homens da capacidade de agirem em conjunto, em torno de interesses comuns. Para Arendt essa capacidade de agir deve ser precedida pela capacidade de se colocar no lugar do outro, através da atividade judicante do homem e, assim, compreender opiniões diversas. Contudo, os homens somente serão capazes de se colocar no lugar do outro, erigindo aquilo que Kant chamou de “mentalidade alargada”, se o juízo for liberado pela ativação do pensamento. Este efeito liberador do pensamento sobre o juízo, que faz com que os homens possam agir de maneira desinteressada, demonstra haver uma ligação entre pensamento e ação.

Perceber que há uma ligação entre pensamento e ação somente foi possível pelo fato de que, mesmo de maneira velada, as reflexões arendtianas apontam para uma transposição do abismo que por séculos separou filosofia da política. Essa transposição, em nosso entendimento, só foi possível de ser pensada a partir dos elementos constitutivos do conceito de mundo em Hannah Arendt, os quais, acima de tudo, assinalam que a pluralidade é a lei da Terra, lei que é antecipada pela faculdade de pensamento. Em outros termos, a pluralidade que é peça fundante da ação política é antevista e antecipada pela faculdade de pensamento, quando esta é ativada na busca de significação da vida humana na terra.

Nesse momento de nossa pesquisa, além de desejarmos salientar que nosso propósito foi tão somente abrir uma esteira argumentativa em torno do pensamento arendtiano que, em

nosso entendimento, é pouco explorado, desejamos apontar para um fato que foi se descortinando no transcorrer de nossas reflexões.

Alguns pensadores que se debruçaram na análise da política nos séculos XX e XXI apontam, de maneira explícita ou velada, a impossibilidade de se construir uma filosofia política. Entre esses pensadores está Leo Strauss (1899-1973), o qual adverte para a crise de valores e, conseqüentemente, a impossibilidade de haver uma filosofia política na contemporaneidade.²⁶⁶ Contudo, esse tipo de advertência não encontra lugar fecundo no interior da obra arendtiana acerca da filosofia política. Mas, a nosso ver, quando apontamos para uma reconciliação entre pensamento e ação, entre filosofia e política – reconciliação que, em nosso entendimento, perpassa várias obras de Hannah Arendt – acreditamos que essa nossa leitura do conceito de mundo em Arendt nos faz vislumbrar um novo tipo de filosofia política, e é exatamente essa franja argumentativa que se constitui em um fato que se foi descortinando ao longo de nossa pesquisa.²⁶⁷

Devemos salientar que Arendt reconheceu que certos “autores” da política foram capazes de apreender conceitualmente a verdadeira natureza do domínio político. Entre eles estão Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville. Podemos dizer que esses autores, cada um a sua maneira, apontaram para vias que possibilitariam “transpor” o abismo que por séculos separou filosofia da política. Esses autores formularam autênticas filosofias políticas, ou seja, pensaram a política não de pontos distantes da mesma, mas a partir de dentro, alimentando suas reflexões com os fatos que, em seu conjunto, formam as ações políticas de homens engajados em assuntos comuns. São esses autores, aliados à influência dos conceitos fenomenológicos, que permitiram a Arendt pensar a transposição do abismo em face dos “tempos sombrios”.

²⁶⁶ Sobre isso, Cf. STRAUSS, *What is political philosophy*. (In: *The Journal of Politics*. Cambridge. Vol. 19, No. 3, 1957. pp. 343-368)

²⁶⁷ Segundo Simona Forti, “Seppure con molte cautele, la Arendt affaccia l'ipotesi che una nuova filosofia politica non possa fare a meno di appropriarsi, quanto meno come ponto de partenza, della nozione di ‘mondo’ elaborata in *Sein und Zeit*. La nozione heideggeriana di *Welt* indica un co-esistere, nella *reciproca delimitazione*, di relazioni umane ed oggettuali”. (FORTI, 2006, p. 59)

O que estamos apontando, quando dissemos que o conceito de mundo em Hannah Arendt, ao construir uma ponte que supre o abismo que por séculos distanciou a filosofia da política, é para o fato de que essa ponte também permite repensar uma filosofia política ou, por que não dizer, pensar uma filosofia política que tenha sua construção erigida no interior do espaço público e não seja desenvolvida no interior das paredes que circunscrevem as “torres de marfim” dos “filósofos profissionais”. Em nosso entendimento, uma filosofia política autêntica deve-se caracterizar como uma significação da política a partir de dentro da própria política, quando o ego humano se deixar alimentar com as vicissitudes da cotidianidade da vida pública para que a matéria-prima que fará com que haja a ativação da faculdade de pensamento sejam as ações e palavras de homens que, juntos, apareçam uns aos outros nos espaços públicos. Essa sim seria uma revitalização da filosofia política, ou seja, uma filosofia que tenha como marco direcionador de suas reflexões a política mesma, e não um espectro que lembre o que são de fato as ações humanas em torno de assuntos comuns, ou um arremedo da vida pública. Quando há uma filosofia política que se distancia de seu objeto – a política –, o que se tem como reflexão desse objeto longínquo é um simulacro de compreensão, que procura determinar como se deve ou não agir no cenário público de fora, não compreendendo que todo e qualquer tipo de determinação do político elimina, em suas bases constitutivas, o verdadeiro sentido da política, que é justamente a imprevisibilidade e irreversibilidade das ações. Quando se consegue apreender essas bases constitutivas do verdadeiro sentido da política, a pergunta de Hannah Arendt “O que é política?” passa a ter uma possibilidade de ser respondida de maneira clara e profícua.

REFERÊNCIAS

I - Fontes primárias:

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão e Apresentação

Adriano Correia. 11ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *A Dignidade da Política*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *A promessa da política*. Organização e introdução de Jerome Konh; trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____. *A vida do espírito: o Pensar, o Querer e o Julgar*. Trad. Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002b.

_____. *Crises da República*. Trad. José Wolkman. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *Eichmann em Jerusalém: Um Relato Sobre a Banalidade do Mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Essays in Understanding: 1930-1954*. New York: Schocken Books, 2005.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. *Journal de Pensee (1950-1973)*. (2 Vol.). Paris: Seuil, 2005b.

_____. *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. Coletânea organizada por Ronald Beiner. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997b.

_____. *O que é Política?* Trad. Reinaldo Guarany. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1990.

_____. *On Violence*. New York: harcourt Brace & Company, 1990b.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Qu'est-ce que la politique?* Paris: Seuil, 1994.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Reflexions on Literature and Culture*. California: Stanford Press, 2007.

_____. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago, 1958.

_____. *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007b.

_____. *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

_____. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005c.

ARENDDT, Hannah; JASPERS, Karl. *1926-1969: Briefwechsel*. München-Zürich, 1985.

II - Fontes complementares:

ABENSOUR, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens & Tonka, éditeurs, 2006.

ABREU, Maria Aparecida Azevedo. A política e seus limites: *Cult*, ano IX, nº. 99, p. 60.

_____. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Trad. Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ADVERSE, Helton. Arendt, a democracia e a desobediência civil. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 105, pp. 409-434, jul./dez. 2012.

AGUIAR, Odilio Alvez. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. UNIJUI, 2009.

AGUIAR, Odilio Alves; SIVIERO, Iltomar (Orgs.). *O futuro entre o passado e o presente: Anais do V Encontro Hannah Arendt*. Passo Fundo: Editora IFIBE, 2012.

AGUIAR, Odilio Alves; PINHEIRO, Celso de Moraes; FRANKLIN, Karen (Orgs.). *Filosofia e Direitos Humanos*. Fortaleza: Editora UFC, 2006.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro; MORAES, Eduardo Jardim de. PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO Departamento de Filosofia. Mundo e a-cosmismo na obra de Hannah Arendt. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia)-Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

ANTUNES, Marco Antônio. O público e o privado em Hannah Arendt. Disponível em:

<http://franciscoqueiroz.com.br/portal/phocadownload/textos/ANTUNES,%20Marco%20Antonio%20%20O%20p%C3%ABblico%20e%20o%20privado%20em%20Hannah%20Arendt.pdf>. Acesso em 25/05/2013.

ASSY, Bethânia. Prolegomenon for an ethics of visibility in Hannah Arendt. *Kriterion*, vol.45, nº. 110, p.294-320, Dec 2004.

BANHABIB, Seyla. Political Geographies in a Global World: Arendtian Reflections. *Social Research*, v. 69, nº. 2, p. 539-567, summer 2002.

BEINER, Ronald. Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue. *Political Theory*, v. 18, nº. 2, p. 238-254, May 1990.

BERNSTEIN, Richard J. Judging and Evil. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 53, nº. 208, p. 155-172, février 1999.

BICKFORD, Susan. *In the Presence of Others: Arendt and Anzaldúa on the Paradox of Public Appearance*. Feminist Interpretations of Hannah Arendt. Edited by Bonnie Honig. The Pennsylvania State University Press, 1995.

BIGNOTTO & MORAES, Eduardo Jardim (Org.). *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e sua biógrafa. In: *Jornal Folha de São Paulo*, 15 de abril de 2007.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BOFF, G. La concepción de ley en Hannah Arendt. *Revista Jurídica de Derecho Público* (Ecuador), v. 3, p. 8, 2010.

BREA, Gerson; NASCIMENTO, Paulo; MILOVIC, Miroslav. *Filosofia ou Política? Diálogos com Hannah Arendt*. Brasília: Annablume, 2010.

BROSSAT, Alain. *L'épreuve du désastre: le XX siècle*. Paris: Michel, 1996, p.43-138.

CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire. *Hannah Arendt, la 'banalite du mal' comme mal politique*. Paris; Montreal: L'Harmattan, 1998.

CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: University Press, 1992.

_____. Terrible Truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 53, n°. 208, p. 173-191, février 1999.

_____. The People, the Masses, and the Mobilization of Power: The Paradox of Hannah Arendt's Populism. *Social Research*, v. 69, n°. 2, p. 403-423, Summer 2002.

CANTISTA, Maria José. O Político e o Filósofo no Pensamento de Hannah Arendt. *Revista da Faculdade de Letras*, v. 15-16, p.41-57, 1998.

CARR, D. *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

CHAUMONT, J.-M. *La singularité de l'univers concentrationnaire selon Hannah Arendt. Hannah Arendt et la Modernité. Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 87-109, 1992.

CIARAMELLI, F. *La responsabilité de juger. Hannah Arendt et la Modernité. Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 61-72, 1992.

CORREIA, Adriano (org). *Hannah Arendt e A condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

_____. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

CORREIA, Adriano & NASCIMENTO, Mariangela (org). *Hannah Arendt: Entre o Passado e o Futuro*. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

_____. (org). *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e Alguns de seus contemporâneos*. Trad. Maria Juliana Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

CRITELLI, Dulce. Martin Heidegger e a essência da técnica. *Margem*, São Paulo, n° 16, p. 83-89, dez. 2002.

D'ALLONES, Myrian Revault. Hannah Arendt et la question du mal politique. Paris: L'Harmattan, 1998, p. 19-67.

D'ARCAIS, Pablo Flores. *Hannah Arendt: Existencia y libertad*. Trad. César Cansino. Prólogo y revisión de la traducción por Agapito Maestre. Editora tecnos, 2005.

DARTIGUES, André. *O que é a Fenomenologia?* Trad. Maria José J. G. de Almeida. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

DISCH, Lisa J. More Truth than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt. *Political Theory*, v. 21, n° 4, p. 665-694, November 1993.

DUARTE, André. *A dimensão política da filosofia kantiana*. São Paulo: Relume Dumará, 1993.

_____. Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do Amor Mundi. *From the Selected Works of Andre Macedo Duarte*. Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/25, January 2003.

_____. Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical. *From the Selected Works of Andre Macedo Duarte*. Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/25, January 2006.

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

_____. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUARTE, LOPREATO & BREPOHL Marion (Org). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

DUARTE, Rodrigo; NAVES, Gilzane. O ser-para-a-morte em Heidegger. *Revista da Católica*, v.2, n°4 – Jul./Dez. 2010, p. 64-82.

DULCI, Maria Helena de. *A dissolução do espaço público no pensamento político de Hannah Arendt*. Belo Horizonte: UFMG, 2002 (Dissertação de mestrado em Filosofia Social Política).

ENEGRÉN, André. *Hannah Arendt lectrice de Merleau-Ponty*. *Espirit*, v. 85, p. 154-155, 1982.

ESSER, Helena dos Reis. Democracia: soberania e poder. *Fragments de Cultura*, v.13, 2003.

ETTINGER, Ezbieta. *Hannah Arendt e Martin Heidegger*. Trad. Isaber Castro Silva. Lisboa: Relógio D'água, 2009.

FERREIRA, Guilherme Pires; RIBEIRO, Glória Maria Ferreira. O Fenômeno do Mundo em Heidegger. *Existência e Arte - Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano III - Número III* – janeiro a dezembro de 2007, p.1-6.

FLYNN, Bernard. The Concept of the Political. Hannah Arendt et la Modernite. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 111-123, 1992.

FORT, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Milano: Bruno Mondadori Editori, 2006.

GUIMARÃES, Aquiles Cortês. O conceito de mundo da vida. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v.5, n.1, p.1-150, abr./set.2012.

GRUNENBERG, Antonia. Totalitarian Lies and Post-Totalitarian Guilt: The Question of Ethics in Democratic Politics. *Social Research*, v. 69, nº. 2, p. 359-381, summer 2002.

HEBECHE, Luiz. Heidegger e os "indícios formais".
http://www.cfh.ufsc.br/~nim/textos_nim_files/textos_pdf/hebeche1.pdf. Acesso em: 18/11/2010.

HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução, Comentário e Notas Laura De Borba Moosburger. UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Curitiba, 2007

_____. *Introdução à Metafísica*. Apresentação e Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 3ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. *L'origine de l'oeuvre d'art*. Paris, Gallimard, 1936.

_____. *¿Que Significa Pensar?* Trad. Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Editorial Nova, 1958.

_____. *Ser e Tempo*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *The Cambridge Companion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HEUER, Wolfgang. Amizade política pelo cuidado com o Mundo: sobre política e responsabilidade Na obra de Hannah Arendt. Trad. Marion Brepohl. História. *Questões & Debates*, Curitiba, n. 46, p. 91-109, 2007. Editora UFPR.

HONIG, B. Arendt, Politics, and the Self: III. Arendt, Identity, and Difference. *Political Theory*, v. 16, nº. 1, p. 77-98, February 1988.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Lisboa: Phainomenon/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008 (Clássicos da Filosofia).

_____. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. 2ª ed. Introd. e Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e pra uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. 2ª ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

_____. *La Terra ne se meut pás*. Paris: Les Édition de minuit, 1989.

ISAAC, Jeffrey C. Hannah Arendt on Human Rights and the Limits of Exposure, or Why Noam Chomsky Is Wrong about the Meaning of Kosovo. *Social Research*, v. 69, nº. 2, p. 505-539, summer 2002.

ISAAC, Jeffrey C. Situating Hannah Arendt on Action and Politics. *Political Theory*, v. 21, nº. 3, p. 534-540, August 1993.

JARDIM, Eduardo. *A duas vozes: Hannah Arendt e Octavio Paz*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

KABET, George. Ideology and Storytelling. *Social Research*, v. 69, nº. 2, p. 321-359, 2002.

KAMPOWSKI, Stephan. *Arendt, Augustine, and the New Beginning*. Cambridge: WM. B. Eerdmans Publishing Co. 2005.

KARIEL, Henry S. The Feminist Subject Spinning in the Postmodern Project. *Political Theory*, v. 18, n.º. 2, p. 255-272, May 1990.

KERSHAW, Ian. *Hitles*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KLENNER, Arturo. *La reconquista del amor al mundo: Hannah Arendt y el limite dela modernidad*. Chile: Editorial Universidad Bolivariana, 2007.

KOHN. *Arendt's Concept and Description of Totalitarianism; Social Research*, v. 69, n.º. 2, p. 621-656, summer 2002.

_____. *Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to The Life of the Mind, I. Reprinted from Political Theory*, v. 10, n.º. 2, p. 147-178, 1982.

KOYRE, Alexandre. *Reflexiones sur le mensonge*. Paris: Editions Allia, 1998.

KRISTEVA, Julia. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras: Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo, 1988.

_____. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

LEBRUN, Gerard. *Hannah Arendt: Um Testemunho Socrático*. São Paulo: Brasiliense, *Passeios ao Léu*. 1983, p. 60-66.

LEFORT, Claude. *Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. Thinking with and against Hannah Arendt. *Social Research*, v. 69, nº. 2, p. 447-461, summer 2002.

LEGROS, R. Hannah Arendt et le Retour au Monde de la Vie. Hannah Arendt et la Modernité. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 125-142, 1992.

LEVIN, Martin. *On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt: a note*. *Political Theory*, v. 7, nº. 4, p. 521-531, November 1979.

LYOTARD, Jean-François. *La Phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

MAIA, Alexandre. A dicotomia pública X privado com o advento do estado social: uma análise crítica à obra de Hannah Arendt. *Seccional de Pernambuco*. Recife: 2000, pp. 05-25.

MAY, Derwent. *Hannah Arendt: uma biografia*. Rio de Janeiro: Casa-Maria Editorial: Livros Técnicos e Científicos, 1988.

MCCARTHY, Thomas. *Practical Discourse and the Relation Between Morality and Politics*. *Revue Internationale de Philosophie*, 4/1995, n°. 194, p. 461-481, février 1994.

MILOVIC, Miroslav. *A questão do sentido: Husserl*. *PHILÓSOPHOS* 9 (1) : 63-79, jan./jun. 2004.

MOOSBURGER, Laura de Borba. “A ORIGEM DA OBRA DE ARTE” DE MARTIN HEIDEGGER: Tradução, Comentário e Notas. Paraná: Universidade Federal do Paraná, 2007 (Dissertação de Mestrado).

NARCY, Michel; TASSIN, Etienne. *Les catégories de l'universel: Simone Weil et Hannah Arendt*. Paris: L'Harmattan, 2001, p. 89-101.

NYE, Andrea. *Philosophia: the thought of Rosa Luxemburg, Simone Weil and Hannah Arendt*. New York: Routledge, 1994, p. 133-223.

OLIVEIRA, José Luiz. *A Faculdade do Juízo no Pensamento Político de Hannah Arendt*. Dissertação (Mestrado). UFMG, Departamento de Filosofia – 2001.

_____. *A Fundação do Corpo Político no Pensamento de Hannah Arendt*. UFMG, Departamento de Filosofia, 2007 (Tese de doutorado em Filosofia).

ONATE, Alberto Marcos. A noção husserliana de subjetividade transcendental. *VERITAS*, Porto Alegre v. 51 n. 2 Junho 2006 p. 109-116.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida e Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PEETERS. R. La Vie de l'Esprit n'est pas Contemplative. Hannah Arendt et le Démantèlement de la 'Vita Contemplativa'. Hannah Arendt et la Modernité. *Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 9-26, 1992.

PEREIRA, Newton Gomes. *O Ser da política e a política do ser: o confronto entre Hannah Arendt e Martin Heidegger em Ser e Tempo*. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 2008 (Tese de Doutorado).

RIZO-PATRÓN, Rosemary. Arendt, ¿lectora de Husserl? *II Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica*, 21 de octubre de 2006, p.1-12.

ROVIELLO, Anne-Marie; BOUSSART, Monique. *Hannah Arendt et la modernité*. Paris, 1992.

_____. *L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède*. Hannah Arendt et la Modernité. *Annals de l'institut de philosophie*, p. 143-155, 1992.

SAVARINO, Lucca. *Politica ed estetica: Saggio su Hannah Arendt*. Cuaderni di Ermeneutica Filosofica. Torino: Silvio Zamorani editore, 1997, p. 9-108.

SOARES, Luiz Eduardo. Hannah Arendt e sua receita para tempos sombrios. *Cult*, nº. 99, p. 58.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a Banalidade do Mal*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

SOUZA, Vinícius Silva de. O Início da Era Moderna: reflexões arendtianas. *Revista Ética & Filosofia Política*, v 09, nº1, junho 2006.

TALES, Edson. A causa de nossa ação. *Discutindo Filosofia*, ano 2, nº. 7, p. 34, março 2007.

TELLES, Vera Silva. Espaço público e espaço privado na constituição do social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: *Tempo Social*, v 02, nº1, 1990, p 60.

TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris: Payot, 2006.

_____. *Le paradoxe de l'appartenance et du retrait*. In M. Abensour e.a. (Ed.). *Ontologie et Politique*, Paris, Tierce, 1989, p. 87.

_____. *Performativité et Grécomanie?* *Revue Internationale de Philosophie*, v. 53, nº. 208, p. 191-207, février 1999.

_____. *The Philosophical Stakes in Arendt's Genealogy of Totalitarianism*. *Social Research*, v. 69, nº. 2, p. 423-447, summer 2002.

TASSIN, Étienne. *Le Trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Editora Payot, 1992.

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

VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

_____. Arendt and Socrates. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 53, n°. 208, p. 241-256, février 1999.

_____. The Philosopher Versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates. *Political Theory*, v. 26, n°. 2, p. 147-172, February 1998.

_____. *Public Freedom*. New Jersey: Princeton university Press, 2008.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. O "Homo Faber" e a Mundanidade no Pensamento Político de Hannah Arendt. *Filosofia, Educação e Sociedade*. João Francisco Regis de Moraes (org.). Editora Papirus: Campinas, 2010.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: ética & política*. São Paulo: Ateliê, 2006.

_____. *Hannah Arendt e Karl Marx*. São Paulo: Ateliê, 2000.

WATSON, David. *Hannah Arendt*. Trad. Luiz Antônio e Marisa S. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

WELLMER, Albrecht. Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason. In. *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. Edited by Larry May and Jerome Kohn. Library of Congress, United States of America, 1996.

WEYEMBERGH, Maurice. *L'âge moderne et le monde moderne. Annals de l'institut de philosophie et de sciences morales*, p. 157-1173, 1992.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt: Por Amor ao Mundo*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

_____. On the Origins of a New Totalitarianism. *Social Research*, v. 69, nº. 2, p. 567-579, summer 2002.

_____. Reflections on Hannah Arendt's. The Life of the Mind. *Reprinted from Political Theory*, v. 10, nº. 2, p. 277-305, 1982.

III - Outros:

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos, S. J., e A. Ambrósio de Pina, S. J. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

ARISTÓTELES. *A Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.

_____. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. *De Interpretatione*. Oxford: Clarendonian press, 1949,1989 (Ed. L. Minio-Paluello).

AZEVEDO, Erico de Lima. “A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental” de Edmund Husserl: uma apresentação. Dissertação (Mestrado). São Paulo: PUC, 2011.

BARRETTO, Vicente de Paulo. *Dicionário de Filosofia Política*. Rio Grande Sul: Editora Unisinos, 2010.

BIGNOTTO, Newton. *Republicanismo e Realismo: um perfil de Francesco Guicciardini*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução das introduções e notas de *La Sainte Bible*, edição de 1973, publicada sob direção da “École Biblique de Jerusalem”. São Paulo: Editora Paulinas, 1986.

BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, N., PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. Brasília: Ed. UnB, 1986.

DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

DICIONÁRIO AURÉLIO – SÉCULO XXI. Edição eletrônica.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*.

Trad. Rosina D'angina. Consultor Jurídico Thelio de Magalhaes. São Paulo: Ícone, 2000.

JASPERS, Karl; MANHEIM, Ralph; ARENDT, Hannah. *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus: the paradigmatic individuals*. San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1985.

_____. *Filosofía de la Existencia*. Madrid: Gredos, 1968.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Bandur Moosburger.

São Paulo: Nova Cultura, 1987.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta

Marques. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

MARX, Karl. *Do Capital*. Trad. Edgard Malagodi. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro

de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *O Visível e o Invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São

Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. Trad. Gonzaque Truc. São Paulo: Nova Cultura, 1997 (1º vol.).

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra – Um livro para todos e ninguém*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultura, 2000.

OLIVEIRA, Malfredo, AGUIAR, Odílio Alves e SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva (Org). *Filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Ed. UFP, 1973 (9º vol.).

RAMOS, Graciliano. *Insônia*. 10ª ed. São Paulo, Martins: 1927.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: Universidade of Chicago, 1953.

_____. What is political philosophy. In: *The Journal of Politics*. Cambridge. Vol. 19, No. 3, 1957. pp. 343-368.

TOCQUEVILLE. *A democracia na América*. Trad. João Miguel Pinto de Albuquerque. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1969.

VOEGELIN, Eric. *Hitler e os alemães*. Trad. Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 1999.

WELLAUSEN, Saly. Michel Foucault: *parrhésia* e cinismo. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*,

S. Paulo, 8(1): 113-125, maio de 1996.

WOFF, Francis. *Aristóteles e a política*. Trad. Thereza Chistina Ferreira Stummer e Lygia

Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.