



Rodrigo Ribeiro Alves Neto

Mundo e Acosmismo na Obra de Hannah Arendt

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Eduardo Jardim de Moraes.

Rio de Janeiro
Setembro de 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



Rodrigo Ribeiro Alves Neto

Mundo e Acosmismo na Obra de Hannah Arendt

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia. A ser julgada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Eduardo Jardim de Moraes

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. André de Macedo Duarte

Departamento de Filosofia – UFPR

Prof^a. Cláudia Pellegrinni Drucker

Departamento de Filosofia – UFSC

Prof^a. Bethânia de Albuquerque Assy

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Edgar de Britto Lyra

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial do Centro
de Teologia e Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 25 de setembro de 2007.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da Universidade.

Rodrigo Ribeiro Alves Neto

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2000), mestrado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2003) e licenciatura plena em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2003). Participou de diversos congressos e seminários de Filosofia locais e nacionais, possuindo publicações de artigos completos em periódicos especializados e resumos em anais de eventos universitários, com ênfase nas obras de Nietzsche, Heidegger e Arendt.

Ficha Catalográfica

Alves Neto, Rodrigo Ribeiro

Mundo e acosmismo na obra de Hannah Arendt / Rodrigo Ribeiro Alves Neto ; orientador: Eduardo Jardim de Moraes. – 2007.

296 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Arendt, Hannah. 3. Totalitarismo. 4. Ação. 5. Pensamento. 6. Ciência. 7. Tecnologia. 8. Filosofia política. I. Moraes, Eduardo Jardim de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

Ao Prof. Eduardo Jardim de Moraes, pela liberdade e pela confiança a mim concedidas ao longo da realização deste trabalho.

À Maya Loureiro, por ter me ajudado muito e de diversas formas, sempre com ternura e jovialidade.

À Paula Loureiro, pela gentil e cuidadosa correção do texto.

À Camila Dantas, pelas contribuições ao enxugamento da redação final.

À Luciane de Campos Lessa pelo interesse, pelo estímulo e pelos grupos de leitura.

À Luciana Guimarães, pela amizade, pela sensibilidade, pelo constante incentivo e auxílio na vida e na compreensão.

Aos amigos José Mauro Barbeita, Vânia Lin, Danusa Ferreira, Maria Justo, Mário Tavares, Rosane Zétola, pela amizade, pelo cuidado em geral, pelo interesse e estímulo demonstrados nos grupos de estudo e nas conversas.

À Beatriz Andreiuolo, ao Pedro Duarte e à Fabiane Marques, pelas sugestões e pelas críticas, pelo auxílio e pelo incentivo durante os anos de doutorado na PUC-Rio.

Aos membros da banca examinadora, André de Macedo Duarte, Cláudia Drucker, Bethânia Assy e Edgar Lyra, pela leitura atenta e rigorosa desta tese, pela instigante arguição, pela proveitosa discussão na defesa pública e pelas estimulantes sugestões voltadas para o aprimoramento do trabalho.

À Valéria Alves e ao Gilberto de Vares pelo apoio e incentivo.

Ao CNPq, pela bolsa de estudo concedida para a elaboração desta pesquisa.

À PUC-Rio e seu Departamento de Filosofia, pelo apoio institucional e infra-estrutura geral que tornaram possível a realização deste estudo.

Resumo

Alves Neto, Rodrigo Ribeiro; Moraes, Eduardo Jardim de. **Mundo e Acosmismo na Obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro, 2007. 296p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Este estudo apresenta uma interpretação da reflexão de Hannah Arendt acerca do homem com um “ser do mundo” e sobre as mais gerais condições mundanas da existência humana: a natalidade, a mortalidade, o planeta Terra, a vida orgânica, a mundanidade e a pluralidade. Nele é analisado de que modo, através do exame da inédita desmundanização totalitária, Arendt reconsiderou criticamente o “acosmismo” pré-moderno e moderno expressos de formas distintas tanto no quadro conceitual da filosofia política tradicional quanto na histórica ordenação hierárquica dos mais básicos engajamentos ativos (trabalho, fabricação e ação) e não-ativos (pensamento) do homem com o mundo. O termo “acosmismo” significa literalmente uma negação do *cosmo* (*mundus*, em latim), uma degradação de tudo que vincula o homem ao mundo humano e comum, ou ainda, um desequilíbrio na plena instituição e preservação do mundo, sobretudo do “lado público do mundo”. Trata-se de reconstruir o que, segundo Arendt, foram os fatores cruciais para o *colapso do mundo* que, no século XX, formou a massa supérflua dominada pelo terror e doutrinação pela ideologia no totalitarismo. Este estudo almeja elucidar, portanto, em que medida os regimes totalitários desataram o fio da história ocidental, indicando o surgimento de novas experiências que, opacas à luz do legado filosófico tradicional, iluminam o passado e os “transes do nosso tempo”, ainda tão vigentes no trânsito das sociedades modernas para o século XXI.

Palavras-chave:

Hannah Arendt, Totalitarismo, Ação, Pensamento, Ciência, Tecnologia, Filosofia Política.

Abstract

Alves Neto, Rodrigo Ribeiro; Moraes, Eduardo Jardim de. **World and Acosmism in Hannah Arendt's work**. Rio de Janeiro, 2007. 296p. PhD. Tese – Department of Philosophy, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This study presents an interpretation of Hannah Arendt's reflection on man as a “being of the world” as well as the most general worldly conditions of human existence: natality, mortality, planet Earth, organic life, worldliness and plurality. By examining the untold totalitarian deworldlization, it aims at analyzing as to what extent Arendt critically reconsidered the pre-modern and modern “acosmism”, distinctly expressed both in the conceptual scenario of traditional political philosophy and in the history of hierarchical assortment of man's most active and basic engagements (*labor, work and action*) and not active (*thinking*) in the world. The term “acosmism” literally means a denial of the cosmos (*mundus*, in Latin), a degradation of everything which connects the human existence to the world common, or yet, a lack of balance in the full foundation and preservation of the world, and above all, of “the public side of the world”. Therefore, this study rebuilds what according to Arendt were the crucial factors that led to the “world collapse” which resulted in this shallow crowd dominated by terror and indoctrination in the ideology of totalitarianism in the 20th century. The totalitarian regimes broke the line of Occidental History, pointing out the coming of a dim era in relation to the traditional philosophic legacy and brightening up the “trances of our times” still so much current in modern societies' passage to the 21st century.

Keywords:

Hannah Arendt, Totalitarianism, Action, Thinking, Science, Technology, Philosophy Politics.

Sumário

<u>1. Introdução:</u>	9
<u>2. Mundo e Totalitarismo:</u>	
<u>A desmundanização totalitária:</u>	24
2.1. O movimento totalitário e o totalitarismo no poder	26
2.2. A natureza inédita do regime totalitário: o “cinturão de ferro” do terror e a “camisa-de-força” da ideologia	39
2.3. O totalitarismo como “solidão organizada”	52
2.4. O colapso do mundo: das origens do totalitarismo às origens da alienação no mundo moderno	64
<u>3. Mundo e <i>Vita Activa</i>:</u>	
<u>Os cuidados humanos e suas constelações hierárquicas:</u>	77
3.1. Trabalho, fabricação e ação: a analítica do ser-do-mundo	80
3.2. O “lado público do mundo” e a fragilidade da ação	95
3.3. A solução grega: o mundo como espaço da aparência	104
3.4. O acosmismo metafísico: o mundo das idéias e a solução platônica	113
3.5. O acosmismo na era moderna: ciência, subjetivismo e a abolição da contemplação metafísica	136
3.6. O acosmismo tecnológico no mundo moderno: a generalização da fabricação e o conceito de processo	163
3.7. “Os contornos de um novo acosmismo”: a moderna ascensão do trabalho, da vida e da sociedade de massas	184
<u>4. Mundo e Pensamento:</u>	
<u>O “outro lado da ação”:</u>	202
4.1. Ser <i>do</i> mundo e ser pensante: O pensar como pura atividade e o caráter fenomênico do mundo	207
4.2. O que fazemos quando pensamos? A relevância do pensamento para o mundo	221
4.3. “Importa ser de seu próprio tempo”: Arendt, o pensamento e a história	242
4.4. O ensombrecimento do mundo: a ruptura totalitária e o fim da tradição	263
4.5. Estará perdida a tarefa de compreender o mundo? O fardo do presente e o futuro do passado	273
<u>5. Conclusão:</u>	284
<u>6. Referências bibliográficas:</u>	290

“Como pode o homem sentir-se a si mesmo quando o mundo some?”

Carlos Drummond de Andrade,
Especulações em torno da palavra homem.

1 Introdução

“Quando a Razão se transforma em faculdade destrutiva do mundo,
quando a política parece ter perdido de vista sua finalidade
de cuidar do mundo, como resistir às forças do niilismo?”

Sylvie Courtine-Denamy

Esta tese consiste em uma interpretação da reflexão de Hannah Arendt sobre a instauração, a preservação e a alienação do mundo enquanto abrigo e assunto de homens plurais. Se a obra arendtiana permite muitos ângulos de abordagem, esta tese procura demonstrar o quanto a tematização do conceito de mundo pode contribuir para analisar a importância, a riqueza e a profundidade da variada trama conceitual contida no legado teórico da autora. Por um lado, trata-se de indagar o quanto a análise da amplitude e das diferentes dimensões do conceito arendtiano de mundo pode nos ensinar sobre o próprio projeto teórico arendtiano; mas, por outro lado, trata-se de interrogar também o quanto a reflexão de Hannah Arendt a respeito do mundo, do homem como um “ser do mundo” e das várias formas de alienação do mundo, pode nos ensinar, enfim, sobre nós mesmos, sobre o que somos e não somos, fazemos e não fazemos, pensamos e não pensamos em meio a situação atual da nossa existência histórica.

Pretendemos explorar a riqueza do conceito arendtiano de “mundo”, demonstrando toda a sua profundidade de sentido nos mais diversificados escritos da autora; tomando aqui o termo “sentido” em sua dupla acepção: tanto aquela que diz respeito à *significação* desse conceito, em toda a sua amplitude, incluindo o seu potencial crítico, quanto à *finalidade* do mesmo. Esse empreendimento interpretativo almeja avaliar as diferentes manifestações daquilo que Arendt denominou como “acosmismo” nos períodos pré-moderno e moderno da história ocidental. Percorrendo os principais textos arendtianos, veremos que diferentes configurações de “acosmismo” se manifestam, por um lado, nas conceitualizações tradicionais sobre os cuidados humanos com o mundo (a vida ativa) de Platão a Marx e, por outro, nas hierarquias pré-modernas e modernas dos mais básicos

engajamentos do homem com o mundo, sejam eles ativos (trabalho, fabricação e ação) ou não-ativos (o pensamento).

Embora muito ocasionalmente utilizado pela autora, o termo “acosmismo” manifesta o esforço por denominar com uma só palavra a alienação do homem frente ao mundo. Trata-se de uma alienação que degrada, de modos historicamente distintos, o pertencimento do homem ao mundo comum e humano. A palavra *cosmos* do grego corresponde ao termo *mundus* em latim e uma das suas mais gerais acepções é a de “ordem”, “conformação”, “arranjo”, “harmonia” ou “boa disposição das coisas”. Trata-se da unidade harmônica de coisas, instituições, realizações ou relacionamentos que integra as diferenças específicas das partes isoladas num arranjo total, num conjunto articulado ou numa totalidade ordenada. Por isso chamamos o desordenado ou o sujo de *imundo* (sem mundo) e denominamos os produtos de embelezamento que realçam formas e delineiam traços com o termo “cosméticos”. Em seu fragmento 124, Heráclito nos diz: “Das coisas lançadas ao acaso, o arranjo mais belo: o mundo (*cosmos*)” (1999, p. 91). Em nosso contexto, o mundo é o espaço artificial interposto entre o homem e a natureza bem como o âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado *entre* os homens através de suas interações e interesses comuns. O mundo é tudo aquilo que, aparecendo a todos e sendo comum aos homens, deve a sua existência ao arranjo total dos cuidados humanos ou das diferentes atividades empreendidas pelo homem. O mundo serve de assunto *entre* os homens e de abrigo estável não-natural instaurador das fronteiras que protegem e distinguem a presença humana no movimento circular e homogêneo da natureza, responsável pelo ciclo de vida e morte das gerações.

O insigne primeiro coro da Antígona de Sófocles nos diz: “Muitas são as coisas temíveis (*deinon*), nada, porém, há de mais temível (*deinon*) que o homem” (SÓFOCLES *apud* ARENDT, 2000, p. 71). Nesse verso a existência humana é caracterizada como o que há de mais temível porque a presença do homem no seio da Terra só se instaura através de atividades que “violentam” os processos naturais, conturbando o que, na ausência dos homens, seria a mera “quietude do ser-para-sempre que descansa ou oscila dentro de si mesma” (ARENDT, 2000, p. 71). O coro descreve o modo como as atividades humanas são “violentas” não nos sentidos correntes de arbitrariedade, agressividade e crueldade, como simples violação e perturbação de algo, mas porque a instauração e preservação do mundo

humano precisa romper o repouso cíclico de crescimento, nutrição, declínio e geração da “mais sublime das divindades”, a “Infatigável”, a natureza.

Em sua interpretação desse mesmo coro, Martin Heidegger, uma das grandes referências do pensamento arendtiano, adverte-nos que ele expressa não a evolução do homem, desde o caçador selvagem e habitante de árvores até o construtor de cidades e culturas. Esse coro manifesta aquilo que no homem consiste no “projeto poético do seu ser, edificado segundo suas possibilidades e seus limites supremos” (HEIDEGGER, 1987, p. 177). Está em jogo nesse coro, segundo Heidegger, a “definição *grega* do homem” e a formulação do “princípio do acontecer histórico”. Para dizer com o filósofo:

“Esse vigor de instauração do dizer poético, do projeto do pensador, das estruturas de construção, da criação política não é uma atividade ou atuação de faculdades que o homem possui, mas um sujeitar e dispor das forças do vigor em virtude das quais o ente se abre e se manifesta como tal, ao inserir-se e instaurar-se nele o homem. Essa abertura e manifestação do ente constitui o vigor que o homem tem de disciplinar para, instaurando o vigor, ser então ele mesmo no meio do ente, isto é, para ser Histórico” (HEIDEGGER, 1987, p. 179).

Ano após ano, o homem rasga a terra com seus arados, domina e caça os animais das águas, os touros e cavalos das montanhas, abandona a terra firme e se lança ao mar. No vigor infatigável do mar e da terra os seres vivos se movem e se renovam em formas sempre novas, mas permanecendo numa trilha única e repetidora do ciclo vital das espécies. É nesse vigor velado do mar e da terra que os homens lançam seus laços e suas redes, arrancando-o de sua ordem circular fechada em si mesma, partindo o movimento homogêneo em forças temporais heterogêneas e submetendo-o aos objetivos e finalidades humanas. Os homens não são absorvidos no processo vital da espécie porque existem também como indivíduos inseridos num transcurso que se move em linha reta do nascimento à morte, rompendo com o mero círculo contínuo e repetitivo da natureza. Em contraste com a finitude humana, a imortalidade da natureza é o meio em que se movem os mortais, o pano de fundo das coisas que existem para sempre. A finitude dos mortais se contrapõe ao ciclo infindável da natureza porque eles instauram uma trajetória retilínea no círculo sem começo nem fim do processo vital, cortando transversalmente os movimentos contínuos da natureza imortal.

Ao contrário da vida animal, a existência propriamente humana não está garantida pela mera procriação e pelo movimento circular da natureza, pois os

homens não existem somente como integrantes de uma espécie. A vida individual dos homens não está inscrita e condicionada pela espécie ou gênero humano. Ainda que estejam vinculados, de alguma forma, à natureza, o homem não tem a sua existência esgotada na infinição dos processos cíclicos, pois precisa instaurar a partir de si mesmo, a partir de suas próprias atividades intencionais, um mundo comum e humano enquanto abrigo e assunto de homens plurais. Embora esteja vinculada a todos os organismos vivos pela vida em si mesma, a existência humana não depende somente da vida biológica, pois os homens vivem não exclusivamente do que a natureza faz deles, mas, sobretudo, daquilo que eles fazem da natureza, transformando-a de acordo com suas necessidades, intencionalidades e finalidades próprias. Deste modo, a existência do homem *enquanto homem* não está assegurada pelos ciclos repetidores da natureza, visto que ele precisa fazer surgir aquilo que não existiria por si mesmo e não tem em si mesmo a causa de seu vir a ser: o mundo humano e comum. Este mundo é instaurado e preservado através do conjunto de intervenções e interações humanas, denominado por Arendt com a tradicional expressão “*vita activa*”, constituída basicamente de três atividades fundamentais: o trabalho (*labor*), a fabricação (*work*) e a ação (*action*)¹.

Os cuidados humanos com o mundo (vida ativa) estão sempre convertendo o entorno da existência humana de mero “meio biofísico” em um mundo humano e comum que serve de abrigo estável e assunto de homens plurais. É neste sentido que o homem é o único ser que carece de “mundo” para viver, ou seja, o único cujo modo de ser se define a partir da experiência de “ser do mundo”. No trabalho nos vinculamos à manutenção do metabolismo do nosso corpo com a natureza e, assim, estamos sempre cercados dos objetos de consumo dos quais extraímos os meios de subsistência da vida orgânica. Na fabricação estamos engajados com a matéria-prima que a natureza oferece para a construção do artifício humano e, assim, encontramos-nos circunvizinhos pela mundanidade do mundo como um produto acabado, tangível e estável. Na ação e na fala estamos envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns e, sendo vistos e ouvidos uns

¹ Nossa opção por *Trabalho, Fabricação e Ação* acompanha as traduções de André Duarte (2000), Adriano Corrêa (tradutor de ARENDT, H. *Trabalho, Obra, Ação*, 2005, p. 175-201) e Theresa Calvet de Magalhães (2006, pp. 35-74). A justificativa detalhada das traduções de *labor*, *work* e *action* por *trabalho*, *fabricação* e *ação*, são apresentadas no terceiro capítulo deste estudo, item 3.1 “Trabalho, fabricação e ação: a analítica do ser-do-mundo”.

pelos outros, somos circundados pelo “lado público do mundo”. Vida, mundanidade e pluralidade, eis as condições mundanas mais elementares de que se constitui a existência humana.

Em contraposição ao mundo humano e comum, os deuses e a natureza são imortais porque não nascem, envelhecem e desaparecem tal como os homens. Por serem os homens os únicos mortais na natureza imortal, a temporalidade sucessivo-linear ou a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana para os gregos. Denominar os seres humanos como “os mortais²”, com eles faziam, significa o mesmo que nomeá-los como “os temporais” ou aqueles que instauram e experimentam algo demasiadamente humano: o tempo. Só quem está imerso no tempo de modo retilíneo a partir de um processo que se inicia com o nascimento e termina com a morte experimenta a irreversibilidade do passado, a fugacidade do presente e a imprevisibilidade do futuro: a ação corrosiva do tempo. É a instauração do mundo humano e comum enquanto abrigo e assunto de homens plurais que parte esse movimento cíclico e homogêneo da natureza em forças temporais retilíneas e sucessivas: o passado, o presente e o futuro. O tempo sucessivo-linear ou o devir retilíneo das forças temporais se manifesta no mundo somente ao se inserir e se instaurar nele a presença do homem. Sem a irrupção do homem no seio da natureza haveria somente os ciclos repetidores da vida, ou seja, um movimento homogêneo e automático, desprovido de sentido e finalidade, encerrado em si mesmo na eterna quietude indiferente de uma presença assegurada desde sempre e para sempre. Por isso dizia Heidegger:

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

Por esta via, a presença dos mortais no mundo rompe o ciclo repetitivo da natureza instaurando a experiência do tempo sucessivo-linear, ou seja, um passado que foi e não é mais, um presente que *é* e não será mais e um futuro que será e não é ainda. A mortalidade consiste justamente em mover-se ao longo de uma linha

² Um verso do coro de Antígona diz que há uma “única agressão da qual o homem não pode se defender por nenhuma fuga, embora consiga esquivar-se habilmente às penas da enfermidade”, qual seja: a morte.

reta em um universo onde tudo se move em movimento cíclico. Assim, a grande aspiração dos mortais consiste em dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência que impeça a sua perecibilidade pela ação corrosiva do tempo linear. Se os mortais conquistassem alguma “imortalidade”, isto é, alguma relativa continuidade, perduração, estabilidade e constância para o mundo humano e comum, então a “grandeza” daquilo que deve sua existência exclusivamente ao homem poderia entrar em conexão com a imortalidade da natureza. Somente assim, conquistando essa “imortalidade” ou essa relativa “imperecibilidade”, os homens mortais encontram um lugar adequado no seio da natureza para um aparecimento estável diante da constante chegada e partida das gerações submetidas ao nascimento e à morte (as mais gerais condições mundanas da existência humana). É justamente a imortalidade o que cada homem em sua unicidade precisa tentar alcançar se deseja afirmar a sua individualidade no mundo para além da homogeneização da natureza ou, em outros termos, se almeja perdurar no mundo que o circunda e em cuja companhia foi admitido por curto tempo. Indo sempre em direção à morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e para a destruição, se não fosse a capacidade humana de interromper o processo contínuo, homogêneo e circular da natureza através de feitos, palavras e obras que instaurem, preservem e estabilizem o mundo humano enquanto assunto e abrigo de seres mortais.

São nas obras ou feitos derivados diretamente da ação e do discurso que a fragilidade do mundo comum e humano se expressa de modo mais contundente. A fabricação empresta aos objetos de uso feitos da matéria fornecida pela natureza alguma durabilidade emprestada do “ser-para-sempre” natural. Mas o que se passa diretamente *entre* os mortais através da ação e da fala não deixa nenhum vestígio depois do momento fugaz de sua ocorrência. Existe, assim, um grande contraste entre a permanência do mundo erigido pela fabricação humana e a fragilidade do “lado público do mundo” (ARENDR, 2001, p. 210) no qual se realizam os assuntos humanos. O mundo como âmbito inter-humano de relacionamento desaparece não apenas com a dispersão e o isolamento dos homens, mas também com a interrupção da espontânea iniciativa de agir e falar. Essa fragilidade radical na busca pela *imortalização* do mundo comum e humano decorre não somente da futilidade da ação que não se materializa em objetos duráveis, mas também da imprevisibilidade dos resultados da ação, da irreversibilidade dos processos

desencadeados pela ação, dos seus resultados incertos, da sua irreversibilidade e de sua ilimitação. Toda a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem previamente as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que os homens pagam pela liberdade, pela pluralidade humana e pelo vigor da convivência num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos.

Neste sentido, a expressão “acosmismo” significa literalmente “negação do cosmo (*mundus*)”, degradação de tudo que vincula a existência humana ao mundo ou desequilíbrio na plena correspondência do homem às condições mundanas da sua existência. Sendo o mundo, como veremos, a grande “condição humana”, as diferentes manifestações de “acosmismo” expressam um “desejo de fugir da condição humana” (ARENDR, 2001, p. 10), uma rebelião contra as condições mundanas da existência humana, ou ainda, uma fuga de tudo que faz do homem uma criatura cuja existência depende de condições mundanas; e, sobretudo, um “desejo de libertar-se do ônus da vida política” (ARENDR, 2001, p. 47), isto é, do que Arendt denomina como “o lado público do mundo”.

No entanto, o empreendimento de elucidação do conceito de mundo e das diferentes manifestações de acosmismo não pode se assentar sobre um pressuposto auto-evidente, como se pudéssemos nos deixar guiar por aquilo que já é explícito nos escritos arendtianos. Toda a articulação conceitual através da qual a ampla significação do termo “mundo” e o seu vigor crítico são formulados e tematizados na obra arendtiana não é imediatamente disponível ao leitor. A relevância do presente estudo reside justamente na apropriação interpretativa que se esforça por localizar nos mais variados escritos de Hannah Arendt uma rede de entrelaçamento conceitual pela qual a sua reflexão sobre o “mundo” e sobre as expressões do “acosmismo” pré-moderno e moderno se apresentem em toda a sua magnitude.

Como diz Lafer: “uma leitura de Hannah Arendt implica num certo esforço de decodificação, pois as linhas de ordenação de seu pensamento não são óbvias e não se encontram apenas nos seus enunciados, mas também nas inquietações que estruturam os seus trabalhos” (2000, p.10). O desígnio primordial deste estudo consiste justamente em desenvolver uma estratégia de decodificação e um esforço de organização interpretativa das linhas gerais de ordenação da obra arendtiana tendo como fio condutor a sua inquietação motriz:

elaborar uma reflexão sobre as condições de instituição, preservação e degradação do mundo humano e comum enquanto abrigo e assunto de homens plurais. Examinaremos, assim, o modo como o conjunto das reflexões empreendidas por Hannah Arendt nos legou uma das mais fecundas compreensões críticas da tradição filosófica ocidental e do mundo contemporâneo, uma reflexão densa e de longo alcance sobre o homem como um “ser do mundo” e sobre as mais fundamentais condições mundanas da existência humana.

Com efeito, Hannah Arendt não se deu a tarefa de elaborar um conceito de “mundo” a partir do recuo contemplativo do filósofo em relação ao cotidiano dos assuntos humanos, ou seja, através do diálogo silencioso e interior do espírito voltado para si mesmo que, abrigado do mundo, insere-se num processo reflexivo do qual emergiram as clássicas questões da tradição filosófica ocidental. A reflexão arendtiana sobre o conceito de “mundo” não nasceu daquele espanto filosófico (*thaumadzein*) diante do “ente enquanto ente”, do qual nos falavam Platão e Aristóteles, nem, muito menos, da dúvida cartesiana que separou a *consciência de si* de tudo que a ela se anuncia a fim de provar a existência do mundo a partir do exame da subjetividade. A tarefa de refletir sobre o “mundo” se apresentou para Arendt a partir dos “incidentes da experiência viva” e da “concretude dos acontecimentos políticos” (ARENDR, 2000, p. 41) que marcaram o século XX. O conceito arendtiano de mundo surgiu da extrema perplexidade oriunda do horizonte de realizações, feitos, sofrimentos e novas possibilidades humanas de que se constitui o processo histórico do mundo moderno, ou seja, emergiu como uma resposta aos desafios e impasses decorrentes do contexto histórico e político que configuram a atualidade³.

³ Durante toda a sua juventude, Hannah Arendt (1906-1975) fora indiferente às questões políticas, interessava-se pela tradição da “filosofia alemã”, tendo sido aluna de Heidegger e Jaspers. Despertou mais tarde dolorosamente para a questão do judaísmo e da exclusão dos judeus da Alemanha. Com o incêndio no Parlamento Alemão (*Reichstag*) e a ascensão do nazismo ao poder, Arendt viu-se sugada pela política. Viveu de 1931 a 1939 como exilada em Paris, ligando-se às organizações sionistas e lutando pelo nascimento e independência de Israel, embora sempre tenha se preocupado com a preservação da independência e o respeito pelas dificuldades relativas à questão árabe. No início da Segunda Guerra Mundial, foi internada no campo de Gurs, na região de Aquitania, na França, com os “estrangeiros de origem alemã”, mas conseguiu fugir depois de cinco semanas, dirigindo-se para a casa de amigos na cidade francesa de Montauban, onde voltou a encontrar Heinrich Blücher, com quem se casou, tendo ambos conseguido visto e emigrado para os Estados Unidos, onde iniciou o seu longo exílio em 1941. Apenas em 1951, depois de 18 anos como apátrida, Hannah Arendt foi declarada cidadã americana. Neste ano, publicou a obra *Origens do Totalitarismo* que a tornou mundialmente famosa. Trata-se da obra a partir da qual Arendt iniciou sua compreensão do evento totalitário como um fenômeno de ruptura na história do Ocidente, iluminando a novidade do presente e o colapso da sabedoria comum.

A inquietação que desencadeia o empenho do pensamento arendtiano não é senão o desconforto radical experimentado pelo homem moderno em viver as condições espirituais e políticas do seu próprio tempo. Tendo vivenciado e sofrido diretamente as agruras e os horrores do século XX, Arendt não fez do seu pensamento, no entanto, um mero relato de experiências, pois tomou em relação ao seu tempo uma distância crítica e reflexiva para convertê-lo em tema de uma autêntica compreensão filosófica. A obra de Hannah Arendt é um *reflexo* de sua época e, ao mesmo tempo, um pensamento cuja profundidade teórica *flexiona* o próprio presente sobre ele mesmo, recuperando o futuro do passado. Arendt conecta de modo estreito e interior a significação de sua obra a uma reflexão sobre a atualidade, ou seja, uma análise do momento singular no qual ela é escrita e para o qual escreve. Por isso seus escritos podem ser lidos como um profundo testemunho crítico daquilo que hoje somos e não somos, fazemos e não-fazemos, pensamos e não-pensamos. Trata-se de um testemunho de pensamento que decorre da originalidade com que Arendt interroga e aborda os eventos históricos e as transformações políticas do seu tempo, buscando julgar as suas conseqüências, pondo em evidência as suas significações, questionando a que conjuntura espiritual respondem e fazendo surgir desse confronto com a atualidade novos conceitos e instrumentos de análise para a compreensão do homem engajado no mundo comum e humano de convivência e transformação.

Por esta via, veremos no segundo capítulo deste estudo que a inquietação reflexiva de Hannah Arendt nasceu a partir do advento dos modernos movimentos ideológicos de massas que fugiram às plausibilidades do senso comum e do interesse próprio: os regimes totalitários. Foram abordados neste capítulo alguns aspectos diretamente relacionados com o conceito de mundo e com a sua degradação totalitária, tais como: a situação de superfluidade e desenraizamento do mundo, vivida pelas massas de refugiados, apátridas e desempregados no período entre guerras, os campos de concentração como laboratórios de fabricação de homens sem mundo e a concepção totalitária da “legitimidade” na obtenção e no exercício do poder. O objetivo dessas análises foi evidenciar que, através do terror e da ideologia, o projeto totalitário de desmundanização almejou prescindir da ação, do discurso, do senso comum, da experiência e do pensamento para a organização das massas e para a execução das leis da Natureza ou da História. Neste projeto de domínio total, os regimes totalitários buscaram instaurar e

organizar as condições necessárias para que os homens se tornassem absolutamente desprovidos de mundo em seu caráter “comum” e “humano”.

As organizações totalitárias das massas manifestam uma crise que é de origem e natureza política, pois só foram possíveis a partir do “pano de fundo” de um colapso do mundo cada vez mais radical dentro do qual se desenvolveu o século XX. Esse colapso não foi resultado direto da nova forma totalitária de governo, mas o totalitarismo, tanto na forma de movimento como de regime, só foi possível a partir de certa atmosfera política e social iniciada pela destruição da estrutura dos estados nacionais e pela atomização das massas. Os inéditos instrumentos totalitários de poder (o terror e a ideologia) administraram e desnudaram com clareza ímpar esse colapso do mundo. A “terrível originalidade” do totalitarismo foi ter erigido sobre ele toda uma estrutura política e um aparato organizacional de dominação. O vigor e a originalidade do pensamento arendtiano reside na convicção de que não devemos ignorar a força destrutiva totalitária, pois sem ela “poderíamos ter sido levados à ruína sem jamais saber o que estava nos acontecendo” (ARENDR, 2004, p.13). Trata-se de demonstrar que o terror e a ideologia no totalitarismo, promovendo uma desmundanização do mundo, revelaram que o próprio “mundo” que serve de abrigo e assunto aos homens não é algo que nos é *dado* de uma vez por todas e de modo espontâneo, pois precisa ser construído, cuidado e garantido por meio de artifícios, atividades e interações humanas. Os métodos totalitários foram inventados para tornar os homens supérfluos empreendendo justamente uma destruição do caráter artificial do mundo comum enquanto um lugar apropriado para o aparecimento humano na medida em que é criado, preservado e reconhecido pelos homens plurais.

Ainda nesse segundo capítulo analisaremos o que Arendt denomina, em “Origens do Totalitarismo”, como *loneliness* (solidão, na tradução brasileira). Trata-se da experiência em que nos sentimos completamente supérfluos para a instauração, manutenção e continuidade do mundo humano e comum. Segundo Hannah Arendt, essa experiência se tornou ao longo do século XX um fenômeno de massa, isto é, uma experiência que afeta a todos os homens, possuindo progressivamente uma grande relevância política.

A formação da sociedade de massa e a elaboração dos modernos movimentos ideológicos de massas nasceram dessa experiência da solidão que, por sua vez, é a maior expressão do colapso do mundo. O totalitarismo, em seu

profundo desprezo pela vida humana, encontra na moderna solidão das massas a fonte e a inspiração do seu projeto de tornar absolutamente supérfluo tudo que resulte da espontaneidade, iniciativa e auxílio humano. Essa solidão foi de tal modo concebida como a experiência básica das massas modernas que o totalitarismo foi definido por Arendt como “solidão organizada” (ARENDR, 2004, p.531). Foram os elementos de um profundo colapso do mundo que se cristalizaram numa forma radicalmente nova de governo que não pode ser compreendida como um fenômeno supra-histórico, exterior à civilização ocidental, mas sim como uma cristalização súbita e não necessária de diversos “elementos totalitários” constitutivos das condições mundanas da existência humana no século XX. Contudo, nem o totalitarismo é a causa do colapso do mundo, nem pode ser concebido como um efeito necessário desse colapso. Considerar a história por meio da aplicação de categorias “causais” retira a singularidade, a imprevisibilidade e a contingência próprias de todo evento histórico. O “evento” faz surgir um presente que nos abre para o futuro, promovendo uma renovação da nossa relação com o passado. Recuperar as origens do totalitarismo significa, portanto, contar uma história do mundo moderno, elaborar uma compreensão crítica de nós mesmos, recuperando, a partir da novidade do presente, o futuro do passado.

Por esta via, a passagem do segundo para o terceiro capítulo da tese procurou expor de que modo o desdobramento das reflexões arendtianas nos leva, portanto, das análises sobre as *origens do totalitarismo* às análises das *origens do colapso do mundo* na modernidade tardia. A novidade do totalitarismo trouxe à luz do dia as “correntes subterrâneas” da civilização ocidental, exigindo-nos repassar historicamente suas concepções tradicionais sobre as condições mundanas da existência humana, seus impensados e pressuposições mais inaparentes sobre os distintos engajamentos do homem com o mundo.

Analisaremos no terceiro capítulo que o projeto teórico arendtiano diante da desmundanização totalitária foi refletir sobre o significado da instauração e preservação do mundo enquanto abrigo e assunto dos homens. Trata-se de uma reflexão que analisa o homem enquanto autor do artifício humano e um ser envolvido com os outros homens por meio da ação e da fala. Em outras palavras, Arendt efetua uma diferenciação entre a *natureza* e o *mundo*, ou seja, entre a eterna repetição imposta ao homem pelo inumano círculo da vida biológica e a

mundanidade estabilizadora do artifício humano como “palco” onde se realizam as estórias resultantes da ação e do discurso.

Portanto, a grande tarefa que Hannah Arendt deu a si mesma na obra “A Condição Humana” foi elaborar uma analítica do “ser *do* mundo” da qual nasceram os instrumentos de análise e os conceitos fundamentais que nos permitem recuperar a experiência genuína do mundo humano e comum como abrigo e assunto dos homens e, assim, elucidar de que modo a existência humana só realiza a plenitude do seu vigor a partir de um cultivado amor pelo mundo (*amor mundi*)⁴.

Buscamos elucidar, nesse terceiro capítulo, o modo como, para Arendt, os homens são condicionados existencialmente pelo mundo, pois são limitados pelo tempo entre o nascimento e a morte, sujeitados ao trabalho pela necessidade de subsistência, engajados na fabricação da mundanidade do mundo e, por fim, inspirados a agir e falar para revelarem a unicidade de cada qual e instaurarem o lado público do mundo. Neste sentido, Arendt revela que o mundo incide sobre a existência humana exercendo uma força condicionante que reivindica dos homens uma contínua atuação, uma *vida ativa*. Veremos que, a fim de superar a perecibilidade e a fragilidade da mais *humana* dentre as atividades da vida ativa: a ação, a Antiguidade grega pré-filosófica instaurou a experiência democrática da *polis*. Trata-se de um meio de salvaguardar a dimensão genuinamente política do mundo e do homem, preservando o lado público do mundo mantido e instaurado pelos processos decorrentes da iniciativa de agir e falar.

Examinaremos em que medida o “acosmismo” no mundo moderno, iluminado e “organizado” pelos instrumentos totalitários de dominação, será o ponto de partida para o aprofundamento das reflexões de Hannah Arendt na obra “A Condição Humana”. Trata-se de analisar os conceitos tradicionais da “filosofia política” de Platão à Marx e as modificações históricas na constelação hierárquica que ordena o relacionamento recíproco das mais básicas atividades desempenhadas pelo homem para a instalação e preservação do mundo. Essa

⁴ Publicada em 1958, a obra “A Condição Humana” foi o título proposto pelo editor para a publicação em inglês do estudo que tinha como origem a série de conferências que Arendt proferiu, em 1956, na Universidade de Chicago sob o título *Vita Activa*. As edições européias mantiveram o título original das conferências. Contudo, em 13 de agosto de 1955 Arendt escreveu à Jaspers mencionando a expressão *Amor Mundi* como um “belo título” (“Ein schöner Titel”) para seu livro. Como diz Elizabeth Young-Bruehl: “Rejeitando a tradição filosófica do *contempus mundi*, Arendt desejava chamar o seu livro *Amor mundi*, amor ao mundo” (YOUNG-BRUEHL, Elizabeth, *Por amor ao mundo*, 1997, p. 291).

investigação tem como finalidade elucidar em que medida o processo promovido pela racionalidade técnico-científica moderna e pela moderna transformação da vida ativa se desenvolveu historicamente e em que estágio se encontrava no momento em que foi avassaladoramente superado pelo surgimento de uma “era nova e desconhecida” (ARENDR, 2001, p. 14) denominada por Arendt como “mundo moderno⁵”.

Por esta via, a ruptura totalitária é o evento central do nosso mundo porque trouxe à luz do dia as “correntes subterrâneas” da civilização ocidental, exigindo-nos repassar historicamente suas concepções tradicionais sobre o significado dos engajamentos ativos e não-ativos do homem com o mundo, bem como seus impensados e pressuposições mais inaparentes sobre as próprias condições mundanas da existência humana. Arendt considera que repassando a história ocidental e a sua tradição de pensamento a partir da ruptura totalitária, veremos o totalitarismo não somente como uma implicação política da “crise do nosso século”, mas vislumbraremos também os “elementos totalitários” presentes numa tradição que sempre expressou um profundo “acosmismo”, um desejo de fugir ou modificar a condição humana, enfim, uma rebelião sobretudo contra a fragilidade dos negócios humanos decorrentes da iniciativa de agir e falar. Seja pela desconfiança platônica em relação à *Polis*, que promoveu uma fuga do mundo e da esfera dos assuntos humanos, seja pela crença da racionalidade tecno-científica moderna de que o homem só conhece o que ele produz ou, enfim, seja pela glorificação maxiana do trabalho e sua socialização no mundo moderno (trabalhar e consumir, segundo Arendt, desenha no mundo atual os contornos de um novo e radical “acosmismo”), a civilização ocidental expressou um renovado esforço por formular fundamentos teóricos e atingir meios práticos que nos liberte sobretudo da dimensão pública do mundo, ou seja, da política, substituindo por algum princípio exterior a fragilidade inerente às atividades de agir e falar bem como anulando sua principal condição: a pluralidade humana.

O quarto capítulo pretende demonstrar que o termo “mundo” aponta ainda para as dimensões espirituais da existência humana, pois o homem não instala a sua presença no mundo somente absorvido em atividades que o condicionam a ele (trabalho, fabricação e ação), mas também como um ser pensante que suspende

⁵ Para o esclarecimento da distinção entre a “era moderna” e o “mundo moderno”, conferir o capítulo 3 deste estudo, intitulado “Mundo e *Vita activa*”.

temporariamente seus cuidados ativos com o mundo voltando seu espírito para si mesmo. A solidão (*loneliness*) das massas desarraigadas do mundo humano e comum e o totalitarismo como a organização desse colapso do mundo estão vinculados com o declínio da capacidade de pensar, isto é, da capacidade de assumir e suportar o “estar a sós consigo mesmo”, da capacidade de se inserir na dualidade reflexiva pela qual o homem busca a reconciliação com o que lhe acontece, recuando do mundo para submetê-lo a uma discussão sobre o seu significado, prestando contas a si mesmo sobre o que ele faz e sofre no mundo. A “terrível originalidade” (ARENDT, 2002a, p. 41) do totalitarismo foi ter exercido o seu domínio sobre homens que perderam não só uns aos outros e o artifício humano, mas também a si mesmos, substituindo o pensamento pelo processo tautológico e compulsório da coerência ideológica.

Assim sendo, o totalitarismo nos conduz para o presente como um problema, como a emergência irrevogável de algo novo, do qual não podemos e não devemos escapar recorrendo às velhas categorias usuais desprovidas de relevância concreta ou utopicamente fugindo para a esperança de um futuro melhor. O totalitarismo nos faz perguntar pelo está nos acontecendo e pelo que estamos fazendo num mundo que se tornou inteiramente opaco à luz das significações herdadas da tradição ocidental. Como diz Arendt: “não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos” (2004, p.210). O fenômeno totalitário não é, portanto, um desafio para o pensamento exclusivamente por sua novidade, pois essa é a característica de todo evento histórico, mas sim por seus métodos e instrumentos de dominação serem “humanamente incompreensíveis”, ou seja, por sua novidade radical ter tornado inutilizáveis as categorias tradicionais do pensamento e os padrões usuais de julgamento moral.

O homem nunca será plenamente de seu próprio tempo se não for capaz de contar a história da sua atualidade através do fio condutor de significações tecido na cadeia discursiva do pensamento. E foi a dissolução dessa continuidade consciente no tempo na qual cada geração se fia em sua compreensão do mundo que transformou o presente em um problema para o pensamento. Desde então, a reflexão não consegue mais um distanciamento suficiente dos eventos e experiências para poder enfim tornar significativo aquilo que ocorre com o

homem, aquilo que ele faz e sofre, para além da futilidade inerente ao tempo homogêneo do ciclo biológico das gerações ou do tempo vazio da sucessão-linear. A obra arendtiana assume e suporta o presente como a emergência de uma diferença na história a fim de salvaguardar o passado e o futuro da ruína do tempo sucessivo-linear em seu fluxo unidirecional que arruína de indiferença o vigor e a profundidade da existência humana. Está em jogo em cada escrito arendtiano, o esforço por converter a novidade do presente na questão do pensamento, a fim de tornar significativo, para o espírito, os fenômenos, os eventos e as experiências brutas, para além da falência da tradição.

Veremos nesse quarto capítulo que, por um lado, as análises empreendidas em “A Condição Humana” sobre a *vita activa* diagnosticaram as diferentes formas de acosmismo e iluminaram a dignidade da ação, mas, por outro lado, as análises do volume 1 de “A Vida do Espírito”, sobre “o pensar”, pretenderão diagnosticar as condições contemporâneas do pensamento, das quais derivam a “ausência de pensamento”, o fim da tradição e irreflexão tão vigentes no mundo moderno. Diante dos desafios que as experiências políticas e os eventos do mundo moderno impuseram à mentalidade do homem moderno, Hannah Arendt se colocou as seguintes indagações: De que modo os eventos e as experiências do mundo moderno produziram uma profunda crise de racionalidade que destruiu a mentalidade filosófica tradicional com todos os seus padrões de julgamento e categorias usuais de compreensão? Diante dos fragmentos e escombros do passado, estará perdida a tarefa de compreender? Ou será preciso elaborar uma nova abordagem da vida do espírito e um novo conceito de razão, que inclua uma transformação no próprio relacionamento do pensamento com o mundo comum e histórico de homens plurais? O que o homem faz, afinal, quando está ativo apenas espiritualmente? O que nos exige pensar? Qual a relação do pensamento com o mundo? Ou, enfim, qual a relevância da atividade de pensar para o cuidado com o mundo?

2

Mundo e Totalitarismo: A desmundanização totalitária.

“Se é verdade que podemos encontrar os elementos do totalitarismo se repassarmos a história e analisarmos as implicações políticas daquilo que geralmente chamamos de crise do nosso século, chegaremos à conclusão inelutável de que essa crise não é nenhuma ameaça de fora, nenhuma consequência de alguma política exterior agressiva da Alemanha ou da Rússia, e que não desaparecerá com a morte de Stálin, como não desapareceu com a queda da Alemanha nazista. Pode ser até que os verdadeiros tranSES do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado”.

Hannah Arendt.

Sendo o objetivo principal deste estudo interpretar o conceito de “mundo” contido na obra arendtiana e a compreensão crítica da tradição e da atualidade que ele engendra, a primeira tarefa a ser assumida em seu percurso de elaboração precisa ser a elucidação do “acontecimento central do nosso mundo” (ARENDR, 2002a, p. 39), qual seja: o totalitarismo. Já sem “a cólera muda e sem o horror impotente”, as primeiras questões que Hannah Arendt se colocou depois da derrota da Alemanha nazista foram: “O que aconteceu? Por que aconteceu? Como pôde acontecer?” (ARENDR, 2004, p.340). Essas indagações expressam a “convicção de serem passíveis de descoberta os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual” (ARENDR, 2004, p. 12). Portanto, nosso estudo precisa começar pelas seguintes interrogações: O que faz do totalitarismo uma forma inédita de poder ou um regime político sem precedente e incompreensível pelas categorias tradicionais da filosofia política? De que modo os governos totalitários, através do terror e da ideologia, são pensados por Arendt como “respostas destrutivas” (ARENDR, 2004, p.12) e até mesmo uma “fuga suicida” (ARENDR, 2004, p.530) para o colapso do mundo humano e comum no século XX?

Tais são algumas das primeiras questões com as quais nos defrontaremos nesse primeiro passo do presente estudo. Tentar respondê-las não configura um desvio; antes, será pertinente para iniciarmos o caminho de desenvolvimento da

nossa investigação, pois nos permitirá esclarecer que o conceito arendtiano de “mundo” recebeu suas formulações iniciais justamente nessas análises sobre a aterrorização e a doutrinação ideológica das massas no totalitarismo.

A mais importante lição arendtiana consiste em demonstrar que o totalitarismo se revelou como a mais apta dominação política a tirar proveito da atmosfera na qual o mundo comum e humano já perdera sua solidez e seu vigor. Os métodos totalitários de organização das massas modernas se mostraram como soluções terrivelmente habilidosas num mundo progressivamente sombrio, inumano e marcado pela superfluidade e desenraizamento dos homens. Arendt considera que, sem essas “soluções totalitárias”, poderíamos ter sido levados à ruína sem jamais compreendermos o *colapso do mundo* que consiste na experiência fundamental do homem moderno no século XX.

Em nossa organização interpretativa da reflexão arendtiana, devemos começar por examinar, no presente capítulo, os elementos formadores desse colapso do mundo, que foram cristalizados em uma forma inédita de organização política: o totalitarismo. Esse exame visa considerar aquele que foi o primeiro grande conceito, significação ou instrumento de análise a ser localizado na obra de Hannah Arendt, denominado com o termo *loneliness* (solidão, na tradução brasileira): a perda radical do mundo em seu caráter *humano* e *comum*. Tal conceito é apresentado no último capítulo intitulado “Ideologia e Terror” da terceira parte de “Origens do Totalitarismo”, no qual Arendt define o totalitarismo como “solidão organizada”.

Os grandes temas da obra de Arendt encontram as suas primeiras formulações através das análises da “solidão” (*loneliness*) enquanto experiência humana básica que teria servido como principal fonte da dominação totalitária. Ainda que não elaboradas suficientemente nesse texto, tais formulações foram aprofundadas mais tarde em “A Condição Humana” (como veremos no capítulo 2) e “A Vida do Espírito” (como veremos no capítulo 3) assim como nos ensaios arendtianos dos anos 50 e 60. Embora Arendt quase não faça referência ao totalitarismo em “A Condição Humana” e em “A Vida do Espírito”, é legítimo afirmar que tais reflexões representam um aprofundamento do exame da *loneliness*. Trata-se de considerar de que modo essa experiência foi decisiva na formação e elaboração dos modernos movimentos ideológicos de massa, que desafiaram e prescindiram do mundo comum e humano.

2.1. O movimento totalitário e o totalitarismo no poder:

Em “Origens do Totalitarismo” Hannah Arendt realiza uma análise histórica e uma reflexão política sobre os elementos diretamente envolvidos com o processo de formação e desenvolvimento dos regimes totalitários de esquerda e de direita. Essas análises deixam claro o modo como os métodos e as práticas dos governos totalitários iluminaram as próprias condições da vida política vigentes no século XX e, dessa forma, desencadearam o confronto reflexivo de Hannah Arendt com o “mundo não-totalitário” em que o totalitarismo se tornou possível. Foram justamente a partir dessas investigações sobre o projeto do “domínio total” que o conceito de mundo arendtiano encontrou as suas primeiras formulações.

O livro possui três partes: Anti-semitismo, Imperialismo e Totalitarismo. Para atender aos nossos propósitos mais imediatos e visando não sobrecarregar o percurso argumentativo do presente estudo, abordaremos somente alguns aspectos relacionados diretamente com o conceito de mundo comum e humano, bem como a sua degradação totalitária, sobretudo, nas análises da terceira parte do livro.

Uma dos elementos mais importantes na formação do totalitarismo em seus movimentos iniciais foi o “declínio do Estado-nação e o fim dos Direitos do Homem” (ARENDR, 2004, p. 300). Trata-se de examinar a crescente implosão das bases da organização social e política da Europa a partir da primeira grande guerra desencadeada em agosto de 1914. “A Primeira Guerra Mundial foi uma explosão que dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus, como nenhuma outra guerra havia feito antes” (2004, p. 300), assevera Arendt. Com a inflação inteiramente descontrolada, um desemprego de proporções gigantescas e um grande deslocamento das massas sem terra e cidadania, milhares de indivíduos experimentaram um sentimento de profunda superfluidade e crescente desenraizamento de um mundo comum. Como diz a autora: “Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDR, 2004, p. 528). Um número cada vez maior de indivíduos apátridas e refugiados foram subitamente excluídos de toda proteção legal, destituídos de todo laço e interesses comuns, desprovidos de um lugar no mundo, sem uma estrutura institucional politicamente organizada ou um governo nacional disposto a garantir seus direitos

e capaz de instaurar interesses comuns, bem como assegurar a relevância da ação e do discurso.

Porém, Arendt preocupa-se em salientar que não se trata de milhões de indivíduos com certos direitos específicos repentinamente perdidos, mas um número incalculável de pessoas que perderam o próprio pertencimento a uma esfera pública organizada e disposta a proteger quaisquer direitos, capaz de instaurar laços comuns entre os homens plurais e de construir a igualdade perante a lei. Desta forma, os “Direitos do Homem”, solenemente proclamados pelas revoluções francesa e americana, revelaram-se inexecutáveis quando os indivíduos não são cidadãos de uma comunidade politicamente organizada. Arendt procurou demonstrar que, antes mesmo da dominação totalitária surgir com suas supostas “soluções” para todos os impasses políticos do mundo moderno, a explosão da primeira grande guerra e suas conseqüências no período pós-guerra lançaram pelos ares toda a estabilidade e as garantias legais das comunidades políticas européias. A expressão “mundo comum” significa aqui a esfera pública politicamente construída pela pluralidade de homens com interesses comuns, isto é, um mundo que nasce dos acordos políticos e códigos legais específicos garantidores da igualdade de todos perante a lei e protetores dos direitos da cidadania. A estabilidade dessa comunidade política assegura aos homens o “direito a terem direitos”, concedendo-lhes um lugar próprio no mundo e reconhecido pelos outros, onde suas opiniões são significativas e suas ações eficazes.

Nessa medida, para Arendt, o extermínio de judeus, por exemplo, realizado pelo regime totalitário nazista, expressa esse processo de crescente superfluidade das massas modernas no período situado entre as duas guerras mundiais. O direito à vida foi o último do qual o povo judeu se viu privado. Antes de tudo, os nazistas retiraram dos judeus toda proteção legal, apartando-os do mundo comum e agrupando-os em campos de concentração para se certificarem cautelosamente se algum governo nacional reclamaria por eles. O que se manifesta digno de consideração é o fato de que essas massas modernas, os refugiados e apátridas assim como os internados em campos de concentração e extermínio, não perderam simplesmente seus “direitos naturais”, aqueles que “são concedidos até aos selvagens” (ARENDR, 2004, p. 325); o que eles perderam concretamente foi a própria humanidade por terem sido destituídos de seus

“direitos nacionais”, por terem perdido a condição de cidadãos pertencentes a uma comunidade política. Eles viram que “a nudez abstrata de serem apenas humanos era o maior risco que corriam” (ARENDR, 2004, p. 333), pois os “Direitos do Homem” foram concebidos como inalienáveis, recebidos por nascimento e verdades evidentes por si mesmas devido ao pressuposto de que haveria uma “natureza humana” que se aplicaria ao “Homem” considerado no singular. No entanto, esses homens experimentaram que não existem “Direitos Humanos” que nos sejam dados por natureza e assegurados para além da cidadania concedida e garantida por uma pluralidade humana politicamente organizada. Essas experiências de superfluidade e desenraizamento de milhares de homens demonstraram claramente que a “nudez abstrata” da suposta “natureza humana” não pode ser a base de sustentação para a instauração do mundo jurídico e político. A redução do homem a mero membro da espécie humana acaba por destruir o caráter humano e comum do mundo, ou em uma palavra, sua dimensão política. Isso porque esse reducionismo destitui os homens da condição de fabricantes e edificadores do mundo humano em sua artificialidade constitutiva. Em uma das primeiras formulações sobre a relevância das fronteiras ou barreiras que as instituições políticas criam entre o mundo humano e comum e a natureza, Hannah Arendt diz o seguinte:

“Nossa vida política se baseia na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com os seus iguais e somente com os seus iguais. O cenário obscuro do que é simplesmente dado, o pano de fundo constituído por nossa natureza imutável, adentra a cena política como elemento alheio (...) O grande perigo que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhes aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade; e, no entanto, como já não lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma que os animais pertencem a uma dada espécie de animais” (2004, p. 335).

Para Arendt, a perda radical da proteção de uma comunidade política organizada que acabou por expulsar milhões de pessoas de toda legalidade foi um fenômeno tão sem precedentes quanto a perda de um âmbito próprio no mundo. Não foi a proteção legal a primeira perda dessas massas supérfluas e desenraizadas, mas a perda da textura mundana da existência, na qual os homens

nasceram e criaram para si um lugar no mundo. Mas a calamidade manifesta nessas migrações em massa e nesse desenraizamento de apátridas e refugiados não é uma circunstância inteiramente inédita na história. O que Arendt aponta como sem precedentes não é a mera perda do lar, mas a impossibilidade de encontrar um novo lugar no mundo para o qual esses homens pudessem ir sem as mais severas restrições, nenhum país ao qual pudessem ser assimilados e nenhum território no qual fundar um mundo comum e político.

A experiência de uma profunda superfluidade e desenraizamento de milhões de pessoas privadas de direitos e sem condições de recuperá-los devido à nova situação política mundial fizeram Arendt refletir sobre as próprias condições de existência da esfera pública do mundo humano e comum. Essa circunstância de “explosão” das bases políticas e sociais da Europa manifestou para Arendt os efeitos da perda das dimensões essenciais da política, quais sejam: a relevância da fala e a potencialidade da convivência humana. Arendt percebeu que os homens podem ter seus direitos perdidos sem que por isso percam a qualidade de serem ainda simplesmente humanos, ou seja, os Direitos do Homem podem ser concedidos (mesmo que não usufruídos) ainda que existisse um só homem no planeta. A perda dos “direitos humanos” não acarreta uma perda absoluta de todos os direitos. Esses direitos podem ser concedidos mesmo sob condições de privação de direitos.

Assim sendo, não é um mero acaso ser a novidade dos regimes totalitários a organização das massas supérfluas para objetivos finais que revelavam um profundo desprezo por toda pluralidade, individualidade e nacionalidade. Os movimentos totalitários se corresponderam às necessidades das massas que perderam um lugar no mundo, isto é, da pluralidade humana que inspira a confiança na relevância do discurso e da ação a partir da realização de interesses comuns. Sem lugar no mundo, o homem da massa estava devidamente preparado para se reintegrar à sociedade por meio das forças imutáveis e previsíveis que conduziam a humanidade para o seu destino histórico ou natural, independente de todo interesse individual ou coletivo. Por isso um elemento que Arendt considera “muito perturbador” (ARENDR, 2004, p. 355) envolvido diretamente com os movimentos totalitários de esquerda e de direita é o fato deles terem contado com

a plena confiança e com o apoio independente e espontâneo das massas¹. Arendt afirma que não se trata de um mero efeito resultante da força da máquina de propaganda “magistral e mentirosa” e da “lavagem cerebral” que arrolava a ignorância e a estupidez, como muitos especialistas preferem conceber. O “fato espantoso” que, para Arendt, torna-se digno de consideração não é o conhecido fascínio que o mal e o crime exercem sobre a mentalidade das massas, mas sim a extrema colaboração e “altruísmo” dos adeptos dos movimentos totalitários quando se tornam eles próprios as vítimas da opressão, quando são expulsos do partido, condenados e enviados para campos de concentração ou de trabalhos forçados. No profundo desinteresse pessoal ou na ausência radical de identidade individual expresso por esses adeptos não está em jogo nenhum “idealismo ardente” ou nenhuma convicção própria obstinada. Os movimentos totalitários empreendem destruir até mesmo a capacidade dos indivíduos de adquirirem convicções, de serem afetados por argumentos e pela experiência, enfim, de sentirem o que quer que seja, “mesmo que seja algo tão extremo como a tortura ou o medo da morte” (ARENDE, 2004, p. 358).

Nessa medida, o totalitarismo consegue efetivamente organizar e comandar essa ausência de interesse das massas por si mesmas. Arendt analisa essa relação estrutural dos governos totalitários com a “massa” em seu aspecto quantitativo, pois o termo “massa” designa, antes de tudo, grandes números de indivíduos, agrupados numa multidão. O movimento totalitário e seu profundo desprezo pela vida humana encontram uma atmosfera extremamente favorável onde quer que exista “material humano” em grande quantidade e o forte sentimento de superfluidade do homem da massa; e esse é justamente o ambiente instaurado no e pelo mundo moderno devido ao aumento populacional da Europa e do desemprego gigantesco. Arendt sustenta que o forte recuo das democracias liberais em vários países e a onda antidemocrática que varreu a Europa depois da Primeira Guerra Mundial sempre dependeram, como toda organização política, de força numérica, mas os movimentos totalitários, que tanto dependem da força bruta, carecem de um material humano em quantidade elevada o suficiente para permitir as incalculáveis perdas populacionais que a realização do “domínio total”

¹ A esse respeito Arendt afirma o seguinte: “A publicação de relatórios, originalmente sigilosos, das pesquisas de opinião demonstram que a população alemã estava notavelmente bem informada sobre o que acontecia com os judeus ou sobre a preparação do ataque contra a Rússia, sem que com isso se reduzisse o apoio dado ao regime” (2004, p. 339).

exige. “Somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário, diferente do movimento totalitário” (ARENDR, 2004, p. 361).

Arendt procura analisar os aspectos fundamentais para a compreensão do cenário político no qual se formaram os *movimentos totalitários* e o caráter inteiramente inédito dos métodos de organização e dominação empreendidos pelo *totalitarismo no poder*. A autora denomina “movimento totalitário” o ímpeto revolucionário e a fase inicial da dominação totalitária, quando o totalitarismo ainda não está no poder. Os governos totalitários, quando tomaram o poder, organizaram as massas e não as classes sociais. E esse é o motivo pelo qual o governo totalitário sempre foi um empreendimento demasiadamente ambicioso para os países que chegaram a experimentar o movimento totalitário, mas, por restrições populacionais, enveredaram para a direção da ditadura de classe ou de partido. E essa ambição do domínio total se revelou inatingível até mesmo para o povo alemão, insuficientemente numeroso para permitir o completo desenvolvimento dessa nova forma de governo. Com a derrota da Alemanha, não somente as “raças inferiores”, mas o próprio povo alemão não pôde vislumbrar a dimensão dos sacrifícios aos quais os teria levado o governo totalitário acabado e plenamente realizado.

Contudo, o exame do modo como a dominação totalitária conta com a confiança e com o apoio das massas para além de todo interesse individual ou nacional não se restringe a essa dimensão quantitativa. Arendt considera que uma das novidades mais radicais do totalitarismo foi ter conseguido promover nas massas “certo gosto pela organização política” (ARENDR, 2004, p. 361). O decisivo aqui é observar que as massas não se organizam politicamente baseadas no “interesse comum”, ou seja, não se articulam como as classes por meio de objetivos específicos, limitados e atingíveis. As massas se constituem daquela maioria de homens *aparentemente* neutros, apáticos politicamente e indiferentes aos assuntos públicos que “nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto” (ARENDR, 2004, p. 361). Essa massa sempre foi considerada indiferente e estúpida demais para merecer a atenção daqueles que conduziam a vida política. Mas Arendt revela que foram a partir do sentimento de superfluidade dessas massas aparentemente indiferentes à política que se formaram os movimentos totalitários e foram recrutados seus adeptos e vítimas.

E foi o fato dessas massas terem sido formadas pela radical perda do mundo comum e humano e terem sido expulsas de toda comunidade política que tornaram possíveis os inéditos métodos de propaganda política, força bruta e desprezo pela ação e pelo discurso. As massas politicamente organizadas pelos movimentos totalitários não sentiam necessidade e não tinham capacidade de refutar argumentos contrários e, assim, “preferiram métodos que levavam à morte em vez da persuasão, que traziam terror em lugar de convicção” (ARENDR, 2004, p.362). Essa organização totalitária das massas despertou os governos democráticos em geral para certas dimensões do mundo político que eles não conseguiam perceber. Como diz Newton Bignotto: “A distinção entre movimento e regime é importante porque ela desmonta a tese de que uma sociedade democrática não pode conviver com um movimento totalitário” (AGUIAR et al., 2001, p. 39). Em primeiro lugar, esses movimentos totalitários de massas mostraram que a grande maioria dos homens não participava efetivamente nem se interessava pelos assuntos públicos, pois era politicamente apática, permitindo, desse modo, que a organização política democrática funcionasse de acordo com aquilo que se estabelece apenas por uma minoria de “representantes”. Em segundo lugar, revelaram que essas massas não deveriam ter sido concebidas como *realmente* neutras e desarticuladas, nem mesmo tratadas como o “silencioso pano de fundo para a vida política da nação” (ARENDR, 2004, p.362)².

Desta forma, o esforço de Hannah Arendt nessas análises é demonstrar de que modo a novidade do “domínio total” almejado pelo totalitarismo não se deixa compreender como um controle meramente externo das massas em busca do poder pelo poder, mas sim como uma forma de governo que busca subjugar e aterrorizar os indivíduos *por dentro*, através de uma transformação da natureza do

² É digno de consideração que a investigação crítica acerca das origens do Estado totalitário de direita e de esquerda não fizeram Arendt, como esperou a ideologia da Guerra Fria, a aderir ao liberalismo político, considerando-o como a alternativa política viável que nos restaria em face da catástrofe totalitária. Aqueles que esperavam a associação de Arendt às tendências liberais surpreenderam-se com sua crítica radical do Estado de bem-estar social, revelando que a democracia representativa, fundada no sistema parlamentar de partidos políticos, transformou a política em administração burocrática das necessidades sociais e o espaço público em um mercado de trocas econômicas. A autora surpreende aos defensores dos “povos livres” e dos “mercados abertos” ao considerar que existem elementos característicos dos movimentos totalitários em todas as sociedades livres, tais como a apatia política, o isolamento dos cidadãos, a superfluidez dos homens, a irresponsabilidade e a indiferença com relação ao mundo e o desenraizamento do mundo comum, dentre muitas outras. Arendt recusa a distinção liberal entre liberdade e política pela qual quanto menor for o espaço destinado à política maior será o espaço da liberdade, pois, para ela, nessa distinção, a liberdade é pensada como “liberdade em relação à política”, destinada exclusivamente ao crescimento e desenvolvimento econômico privado.

homem e de uma fabricação da humanidade que almeja liquidar toda e qualquer possibilidade de oposição ou realidade não-totalitária. Essa dominação *total e interna* sobre os indivíduos atomizados destrói tanto a esfera pública quanto a esfera privada e não pode ser obtida somente com a violência e com o terror. É preciso que a eles se vincule a propaganda como instrumento de convencimento para a adesão das massas bem como de subjugação ideológica que, como veremos mais adiante, substitui a “realidade” pela “ficção”.

Como o homem da massa é desprovido de todo pertencimento a uma organização política, a propaganda totalitária é vazia de todo conteúdo utilitário e de interesses de classe ou de nação. É através de um cientificismo ideológico e de técnicas de afirmações proféticas que as propagandas totalitárias tornaram “infalíveis” as ações dos governos, pois faziam do líder um intérprete de forças previsíveis que não comete erros, visto que apenas prediz e executa as leis da Natureza ou da História que governam toda a humanidade. “Uma vez no poder, os líderes da massa cuidam de algo que está acima de quaisquer considerações utilitárias: fazer com que as suas predições se tornem verdadeiras” (ARENDR, 2004, p. 398). É assim que os governos totalitários criam um vínculo infalível entre a propaganda e o terror, pois todo genocídio e carnificina se tornam “processo histórico” ou “lei natural” a serem apenas exercidas ou sofridas pelo homem, enquanto forças previsíveis e imutáveis que fariam tudo acontecer mais cedo ou mais tarde. As afirmações da propaganda totalitária independem de toda confirmação e discussão no presente, pois somente o futuro cumprirá suas sentenças. Assim que as vítimas são exterminadas, a propaganda profética se transforma em “álibi retrospectivo”. Para dizer com Arendt:

“No calor de uma discussão que presume falibilidade, todo o reino da carochinha do totalitarismo se esboroa, esmagado imediatamente pela verdade do mundo real que somente o movimento, guiado pelo Líder numa direção infalivelmente certa, é capaz de evitar” (2004, p. 437).

Essas análises precedentes sobre os “movimentos totalitários”, isto é, a respeito dos elementos presentes na fase de elaboração do totalitarismo em países ainda não totalitários, preparam as reflexões de Hannah Arendt sobre o “totalitarismo no poder”. A expressão “regime totalitário” diz respeito aos métodos e práticas de domínio e organização instaurados pelos movimentos

totalitários quando assumem efetivamente a administração do Estado. A aspiração internacional do totalitarismo e o alcance pretensamente universal da ideologia totalitária se manifestam imediatamente contraditórios no momento em que o movimento totalitário conquista o governo de um único país com poder e território limitados. A preocupação do governo totalitário é não permitir que as massas devidamente organizadas e aterrorizadas promovam uma estabilidade social, jurídica e institucional que liquidaria as pretensões de domínio planetário. Somente assim se poderia eliminar a sempre perigosa ameaça ao seu “mundo fictício”, vinda de todo o mundo não-totalitário. Essa estabilização do movimento totalitário destituiria o totalitarismo de sua qualidade “total”, pois o governo ficaria submetido às leis da comunidade das nações, reconhecendo a soberania dos povos que possuem cada qual o seu território, sua tradição histórica própria e sua organização política específica. Eis a pluralidade que por si só negaria uma forma única de governo como absolutamente válida.

Arendt afirma que um dos erros cometidos pelo mundo não-totalitário foi acreditar que o totalitarismo no poder perdesse aos poucos o ímpeto revolucionário e sofresse, diante do confronto com a realidade que a tarefa de governar exige, uma significativa moderação das pretensões do movimento totalitário. Mas o totalitarismo no poder não abandona, de modo algum, as pretensões de dominação total características do movimento revolucionário. Aqueles que esperavam uma reformulação geral das instituições e a criação de um novo código de leis voltadas para a estabilização social e a amenização do ímpeto revolucionário dos movimentos totalitários, foram surpreendidos pelo fato de que o governo totalitário nazista, por exemplo, manteve intacto o funcionamento dos serviços públicos do Estado e, ainda que sob uma avalanche de decretos, sequer aboliu a Constituição de Weimar. Isso porque o totalitarismo no poder procura manter as diferenças essenciais entre o Estado e o movimento totalitário, a fim de apoderar-se da máquina estatal sem se fundir com ela, ao contrário dos sistemas unipartidários característicos dos governos ditatoriais. O governo totalitário nazista pretendeu usar a administração estatal para o seu objetivo de longo prazo de conquista mundial e para dirigir as subsidiárias do movimento. Para isso, indicou à hierarquia governamental somente aqueles membros do partido cuja importância fosse secundária para o movimento,

fazendo do Estado apenas uma “fachada externa” para representar o país perante o mundo não-totalitário.

Por trás dessa fachada governamental reside o verdadeiro núcleo de poder do país: a polícia secreta enquanto “executante e guardiã da experiência doméstica de transformar constantemente a ficção em realidade” (ARENDR, 2004, p. 442). A polícia secreta exerce as funções que preparam a utopia totalitária do futuro domínio planetário e, sobretudo, as tarefas exigidas no presente para a manutenção do mundo fictício totalitário em determinado país. Inteiramente a serviço do líder totalitário, o serviço secreto elimina os “inimigos objetivos” e os obstáculos ao movimento natural ou histórico.

Neste sentido, assim que uma categoria de “opponentes objetivos” fosse liquidada, seria preciso declarar guerra a outra, pois o governo totalitário não é um regime tradicional de dominação e organização política e sim um “*movimento*, cuja marcha constantemente esbarra contra novos obstáculos que têm de ser eliminados” (ARENDR, 2004, p. 475). Assim, os “movimentos totalitários” se diferenciam dos “governos totalitários”, não somente enquanto os “primeiros estágios” de organização das massas, mas também enquanto o forte ímpeto revolucionário de “dominação total”, internacional em sua organização, universal em seu alcance ideológico e global em sua aspiração política. Com seus objetivos finais de poder planetário, o *movimento* totalitário confere permanente mobilidade para sua ficção ideológica, para a qual não existe neutralidade possível, pois tudo que se opõe a esses irresistíveis e pretensamente irrevogáveis movimentos da Natureza ou da História é um obstáculo a ser destruído pelo terror total, para além de toda individualidade e nacionalidade.

É no “terrível espetáculo” dos campos de concentração e extermínio, enquanto “verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário” (ARENDR, 2004, p. 489), que Hannah Arendt encontra a face mais terrível e expressiva desse projeto totalitário de desmundanização do mundo comum e humano. Enquanto instituição que caracteriza mais especificamente o totalitarismo, os campos de concentração e extermínio não possuem precedentes históricos. Eles são completamente distintos de todo trabalho forçado nas prisões e colônias penais, de todo banimento, proscrição ou escravidão. “Qual o significado do conceito de homicídio quando nos defrontamos com a produção de cadáveres em massa?” (2004, p. 491), indaga-se Arendt. Através da doutrinação

ideológica e do terror nos campos, o totalitarismo visava reduzir os seres humanos, em sua pluralidade e diferenciação próprias, a um único indivíduo com uma identidade previsível e cientificamente controlada de reações, como no caso de algumas espécies de animais. Dito de outro modo, o terror total edificou, nos campos de extermínio, verdadeiras fábricas de “homens inanimados”. A ausência de propósitos plausíveis na criação dos campos revelava mais que sua improdutividade ou inutilidade econômica para as conveniências militares, pois manifestavam, sobretudo, um caráter inacreditavelmente *anti-utilitário*. Nos campos, as massas são tratadas como se nunca tivessem existido, e são de tal modo fechadas para o “mundo dos vivos” que tudo se passa como se esses indivíduos, que a ninguém mais interessam, jamais tivessem realmente nascido. Os campos transformam os homens em “cadáveres vivos”. É neste sentido que Arendt denomina os campos de concentração como “fábricas da morte” ou “poços do esquecimento”, pois neles até mesmo a dor e a recordação são eliminadas e a morte é roubada dos indivíduos como desfecho de uma vida realizada. Até mesmo a natalidade e a mortalidade, as mais gerais condições mundanas da existência humana, foram anuladas nos campos nazistas de extermínio, visto que neles os homens morrem como se jamais tivessem nascido.

Arendt via nos campos de concentração e extermínio a tentativa totalitária de eliminar a espontaneidade e a imprevisibilidade como manifestações básicas da conduta humana livre. A sangrenta aterrorização das massas nos primeiros estágios do totalitarismo – portanto, num país ainda não totalitário – obedeciam à finalidade de liquidar toda oposição. Mas o terror total somente se manifestou plenamente e foi posto em prática quando o governo já não esperava qualquer oposição e dela nada tinha a temer. É a partir desse momento que o terror se torna não um meio de organização e controle das massas, mas um fim em si mesmo. Em outras palavras, o terror se torna instrumento de destruição do mundo comum e humano quando se transforma em “verificação”, “teste” ou “laboratório” para a confirmação e a conversão das ficções ideológicas totalitárias em realidade. Para dizer com Arendt:

“O que as ideologias totalitárias visam, portanto, não é a transformação do mundo exterior ou a transformação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana. Os campos de concentração constituem os laboratórios onde mudanças na natureza humana são testadas (...);

embora pareça que essas experiências não conseguem mudar o homem, mas apenas destruí-lo (...). Até agora a crença totalitária de que tudo é possível parece ter provado apenas que tudo pode ser destruído” (2004, p. 510).

Essa “atmosfera de loucura e irrealidade” (ARENDR, 2004, p. 495) se expressa claramente nessas fábricas de “cadáveres vivos” que aniquila a pessoa jurídica dos homens por excluí-los de toda proteção legal e liquida toda dimensão moral dos indivíduos por tornar a morte completamente anônima. A desumanização totalitária destrói a individualidade dos homens transformando-os em “horribéis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (ARENDR, 2004, p. 506). Portanto, o totalitarismo manifesta a sua qualidade de ser um projeto de domínio efetivamente “total” justamente quando a qualidade de “ser humano” é destruída, fazendo com que a cumplicidade conscientemente organizada de todos os homens nos crimes totalitários seja estendida às suas próprias vítimas, transformadas em verdadeiros “animais humanos”. Nos termos de Arendt: “Destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos” (2004, p. 506).

Com as imagens das “marionetes” e do “cão de Pavlov” Arendt procura apresentar o “cidadão modelo” que o Estado totalitário almejou fabricar. Os campos de concentração e extermínio são justamente os locais de testes dessa “fabricação da humanidade”. Eliminando os indivíduos em benefício da espécie e sacrificando as partes em nome do todo, os campos pretendiam produzir “a sociedade dos que estão prestes a morrer” (ARENDR, 2004, p. 507). Eis o que revela como apenas aparente a inutilidade e até mesmo a anti-utilidade desses campos, pois Hannah Arendt vê neles a instituição mais importante para a manutenção da dominação totalitária dos indivíduos em todos os aspectos da vida, mesmo em suas formas mais apolíticas e privadas. Somente através dos campos – com seu treinamento eficaz que produzia o fanatismo das tropas e com o medo indefinido que engendrava a apatia do povo – o totalitarismo poderia produzir seus “cidadãos modelos” e testar, como num laboratório, todas as possibilidades e recursos para um domínio ilimitado. Sem os campos, dominadores e dominados regressariam facilmente para a rotina institucional da

vida política e todos sucumbiriam à estabilidade do cotidiano e às leis humanas. A constante conquista de territórios, a subjugação dos povos, o confinamento e o extermínio de sempre novos grupos humanos são os mais importantes instrumentos de preservação das condições totalitárias.

O propósito primordial de todo o aparelho de terror e da lógica ideológica dos regimes totalitários consiste em instaurar e organizar as condições necessárias para que os homens se tornem absolutamente supérfluos e desprovidos de mundo. De tal modo que se possa dispensar a convicção e a opinião, qualquer auxílio humano para a instituição e a preservação do mundo, qualquer traço de espontaneidade e imprevisibilidade, enfim, tudo que possa distinguir um homem do outro. O domínio total conta com os homens apenas quando são reduzidos a marionetes de reflexos condicionados e atividades funcionais. Por mais utópico, implausível e irrealizável que essa “ficção ideológica” possa parecer à luz do impotente bom senso e suas categorias (utilitárias, morais, lógicas e legais), “os regimes totalitários criam um mundo demente que funciona” (ARENDR, 2004, p. 509).

2.2. A natureza inédita dos regimes totalitários: o “cinturão de ferro” do terror e a “camisa-de-força” da ideologia:

Na segunda edição da obra “Origens do Totalitarismo”, publicada em 1958, Hannah Arendt substituiu as “Conclusões” e o “Epílogo” da edição de 1951 por um capítulo conclusivo inserido na terceira parte, inteiramente revisada. Esse capítulo recebeu o título “Ideologia e Terror: uma nova forma de governo”, e suas formulações fazem referência à célebre análise e classificação das instituições jurídico-políticas empreendidas na obra “O Espírito das Leis”, de Montesquieu, “o último pensador político seriamente preocupado com o problema das formas de governo” (ARENDR, 2001, p.214). A tese arendtiana é a de que o totalitarismo consiste numa “forma de governo” absolutamente inédita, baseada na destruição simultânea da esfera pública e da esfera privada do mundo através do terror total – como a natureza ou a essência do regime – e da ideologia – como substituta do princípio inspirador das ações.

Arendt inicia sua reflexão conclusiva a respeito do totalitarismo através de uma análise da “legitimidade totalitária”, ou seja, do modo como os regimes totalitários inauguraram uma concepção inteiramente particular da legalidade na obtenção e no exercício do poder. Como se sabe, Montesquieu concebeu as “leis positivas” como dotadas de uma estrutura própria derivada de fenômenos humanos, isto é, de circunstâncias sociais, desprovidas de toda transcendência ou “essência divina” que as faça valer como “mandamentos” ou “ordens”. As leis seriam limites instaurados pelos homens a fim de regulamentar e estabilizar a multiplicidade dos interesses presentes na sociedade, evitando o abuso do poder ilimitado e promovendo a liberdade pública. Essa liberdade é a exigência de fazer o que as leis permitem, pois, se os cidadãos puderem fazer o que elas proíbem, todos teriam também essa alternativa. Montesquieu considera que as “formas de governo” podem ser distinguidas a partir de sua “natureza” – que exprime seu modo específico de obtenção e execução do poder – e pelo “princípio” – que anima e inspira as ações dos indivíduos no tratamento dos assuntos públicos. A “natureza” ou a “essência” de um governo é aquilo que o faz ser tal como é, e o “princípio” de um regime político é aquilo que põe em movimento os indivíduos na dinâmica social, orientando a ação.

Sabemos que existem para Montesquieu as seguintes “formas de governo” com suas estruturas próprias: o republicano democrático ou aristocrático, cuja natureza reside na obtenção do poder pelo e para o povo, onde reina como princípio da ação a *virtude cívica* (*vertu*); o monárquico, cuja natureza é o estabelecimento de leis fixas para o governo do rei com o auxílio da nobreza, condicionado pela *honra* como princípio mobilizador dos negócios públicos; e, enfim, o despótico, que se caracteriza por ser um regime de natureza tirânica, com o governo voltado para o interesse de um só homem instaurador do *temor* como princípio inspirador das ações. Essa classificação dos regimes políticos supera a mera quantidade³ dos que estão no poder como critério tradicional e compreende que a diferença entre os regimes é uma distinção de motivação moral e intelectual que confere a cada sociedade a sua forma e as “paixões humanas” que as movimentam. Se, por um lado, nas sociedades livres a legalidade impõe delimitações para a ação, prescrevendo o que não se pode fazer, ela não indica, por outro lado, o que se deve fazer. Como diz Arendt:

“O que sempre faltou à definição de governo é o que Montesquieu chamou de um ‘princípio de ação’ que, sendo diferente para forma de governo, inspiraria governantes e cidadãos em sua atividade pública e serviria como critério, além da avaliação meramente negativa da legalidade, para julgar todos os atos no terreno das coisas públicas” (2004, p. 519).

O que Arendt considera interessante em Montesquieu é sua preocupação não meramente com as leis e sim com as ações que elas inspiravam nos homens⁴. É digno de nota que Montesquieu tenha definido as leis como *rappports*, visto que as leis foram concebidas em geral como “limites” ou “fronteiras” entre os indivíduos. Essa definição da lei como a instauração de relações entre os homens plurais revela que Montesquieu estava menos interessado no que chamava de “natureza do governo” que no “princípio” pelo qual cada regime político é levado a agir. O interesse real é pelas “paixões humanas” que põem em movimento a convivência e o intercuro *entre* os homens. Prova disso é o fato de Montesquieu

³ Tradicionalmente dois vocábulos gregos são empregados para compor as palavras que designam os regimes políticos: *arché* (princípio, o que está na frente, o que domina) e *kratos* (o poder). As palavras compostas com *arché* (arquia) designam a *quantidade* dos que estão no comando. As compostas com *kratos* (cracia) designam *quem* está no poder. Por isso se diz: *monarquia* (*monas*: governo de um só), *oligarquia* (*oligos*: governo de alguns), *poliarquia* (*polos*: governo de muitos) e *anarquia* (*ana*: governo de ninguém); e também *autocracia* (poder de uma pessoa reconhecida como rei), *aristocracia* (poder dos melhores), *democracia* (poder do povo).

⁴ A esse respeito, conferir *A Condição Humana* (ARENDR, 2001, p. 203, nota 17).

considerar que um governo entra em processo de decadência e destruição justamente a partir do momento em que os seus “princípios” orientadores da ação perdem todo vigor de inspirar a ação.

A tese que Arendt pretende sustentar é a de que no totalitarismo o *terror total*, como execução das leis do movimento da Natureza ou da História, define-se como a própria essência do regime que, por imposição de seu modo de ser, dispensa todo princípio inspirador para as ações dos indivíduos, substituindo-o pela *ideologia*.

Começamos pela análise do *terror* como a essência do governo totalitário. A novidade dos governos totalitários é de tal modo radical que eles tornaram dispensável até mesmo a oposição clássica entre poder legítimo e arbitrário. Trata-se de uma questão que mobilizou Montesquieu assim como todos os teóricos do liberalismo e do contrato social. O totalitarismo despreza toda reflexão sobre a legitimidade no exercício do poder, toda análise sobre como se constitui um “poder legítimo”, isto é, um poder contra o qual seria ilegítimo se rebelar. Essas reflexões nasceram da moderna filosofia política, sobretudo a partir de Maquiavel e Jean Bodin, que investigaram o modo como o governante, ao contrário do tirano ou do déspota, necessitaria que sua própria autoridade obtivesse consentimento para que fosse considerada como legítima. A vida política não seria mais concebida como um produto da vontade divina, da ordem natural ou da razão metafísica. Essa questão não se impõe aos governos autoritários ou arbitrários, pois não são regimes legítimos e os governados não lhes concedem obediência voluntária. A dominação arbitrária governa sem leis, pois busca o interesse do dominador contra os interesses dos dominados, fazendo do temor recíproco o princípio inspirador das ações na vida política. Mas, em sua aspiração pela desmundanização do mundo, o totalitarismo se diferencia também de toda forma de opressão política e governos autoritários, conhecidos e classificados já pela filosofia política antiga tais como a tirania, o despotismo e a ditadura.

O regime totalitário não se compreende como ilegal, porque não é desprovido da orientação de uma lei, e não se apresenta como arbitrário, porque manifesta uma rigorosa obediência às leis supra-humanas da Natureza ou da História, concebidas como a fonte de autoridade de toda e qualquer legalidade. Ao contrário de toda tirania, o totalitarismo não opera o seu domínio no interesse

de um só homem, pois a organização e as instituições totalitárias não estão baseadas em interesses individuais ou coletivos, nem em objetivos específicos, limitados e atingíveis. Os regimes totalitários exigem até mesmo o sacrifício radical dos interesses vitais e imediatos dos indivíduos, em nome da execução inequívoca das leis da Natureza ou da História. O totalitarismo no poder acredita usufruir de uma forma superior de legitimidade que lhe permite considerar desprezível a oposição entre legalidade e ilegalidade. Através da aterrorização e da doutrinação ideológica das massas, o totalitarismo aplica a lei diretamente sobre a humanidade, instaurando “o Reino da justiça na Terra” e tornando, para isso, dispensável a conversão de leis positivas em critérios de orientação da conduta dos indivíduos. Isso porque, como vimos anteriormente, o regime totalitário tem como objetivo maior criar e organizar as condições nas quais o homem, em seu poder de incitativa e em seu caráter individual, seja inteiramente supérfluo e sem mundo. Prescindir da ação e do discurso para a execução da lei e para a obtenção da justiça é o maior orgulho da desmundanização e da desumanização empreendidas pelos governos totalitários. O totalitarismo se baseia na crença de que “pode dispensar qualquer *consensus iuris* e ainda assim não resvalar para o Estado tirânico da ilegalidade, da arbitrariedade e do medo” (ARENDR, 2004, p. 514).

Arendt afirma que não podemos nem mesmo reconhecer e punir os crimes dos regimes totalitários a partir de categorias tais como agressividade, crueldade, guerra e traição, pois elas pressupõem um consentimento jurídico geral ao qual os indivíduos se sentem concernidos. O totalitarismo rompeu com todo e qualquer consentimento jurídico nacional e internacional, fazendo a execução da legalidade e a instauração da legitimidade prescindir de todo ato ou aceitação dos homens; convertendo a humanidade na própria “encarnação viva da lei”. Todavia, Arendt ressalta que também não devemos compreender que essa nova concepção totalitária da legitimidade e da legalidade teria como finalidade encontrar uma fonte de autoridade eterna e transcendente para as leis humanas, tal como outrora Deus, que fundiria a legalidade e a justiça, conferindo alguma permanência ou estabilidade para as inconstantes circunstâncias e mutáveis movimentos dos indivíduos. Sendo a História ou a Natureza as fontes de autoridade da legalidade no totalitarismo de esquerda e de direita, respectivamente, os governos totalitários

não visam à estabilização da vida política, pois toda lei é transformada em *leis do movimento*. Como explica Arendt:

“Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza, está a idéia de Darwin do homem como produto de uma evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual de seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo. (...) Nessas ideologias, o próprio termo ‘lei’ mudou de sentido: deixa de expressar a estrutura de estabilidade dentro da qual podem ocorrer os atos e os movimentos humanos, para ser a expressão do próprio movimento” (2004, p. 515-516).

Ao denominar Marx como o “Darwin da história”, Engels compreendeu o vínculo não só entre essas teorias pretensamente científicas sobre a natureza e a história, mas também o modo como esse elo essencial reside na transformação radical sofrida pela mentalidade humana em meados do século XIX. Trata-se da posição teórica central assumida pelo conceito de “processo”, através do qual as ciências passaram a recusar os fenômenos “como são”, para apreendê-los somente enquanto etapas de algum movimento posterior. A ênfase mudou inteiramente do “que” algo é, para a questão sobre “como” e “através de que” meios e processos ele veio a ser⁵. Essa mudança acarretou a perda de toda medida permanente ou dimensão de estabilidade que preceda e sobreviva ao próprio movimento ou processo de realização dos eventos. O nazismo e o stalinismo extraíram a fonte de toda legitimidade do movimento irresistível e abrangente da Natureza ou da História e, desse modo, fizeram do *terror* a própria legalidade ou simplesmente a “realização da lei do movimento” (ARENDR, 2004, p. 517). O terror consiste na essência do governo totalitário porque ele concebe a humanidade como estágio de um processo geral para além de toda legalidade em busca do bem-estar dos homens (como nos governos constitucionais) ou independente de qualquer ilegalidade que expresse o interesse de um só homem (como nos governos tirânicos). A aterrorização total das massas controla e engendra a superfluidade dos indivíduos através da paralisação de toda ação

⁵ Sobre o forte impacto sobre o mundo proveniente desse predomínio do conceito de processo na modernidade, conferir o capítulo 3, tópico 3.6. “O acosmismo tecnológico no mundo moderno: a generalização da fabricação e o conceito de processo”.

espontânea a fim de liberar e acelerar as irresistíveis forças sobre-humanas do movimento.

Esses processos ou movimentos possuem um começo e um fim em si mesmos, indiferentes aos *novos* começos ou *imprevisíveis* fins decorrentes da espontaneidade da individualidade humana. É assim que a legalidade totalitária, para Arendt, permaneceria baseada no movimento ou processo sem fim da Natureza e da História mesmo que o totalitarismo tivesse logrado êxito na eliminação total das “classes agonizantes” ou na liquidação total das “raças inferiores”, pois o cumprimento das leis enquanto leis do movimento independe de toda oposição ou simpatia. Exemplo disso é o modo como a aterrorização se tornou ainda mais expressiva e intensa nos regimes totalitários, justamente no momento em que toda resistência interna parecia dominada. Nessa permanente busca pelas condições totalitárias em que serão cumpridas as leis do movimento, o terror total seleciona os “oponentes objetivos” da Natureza ou da História, completamente indiferente às categorias de “culpa” ou “inocência” e inteiramente desprovido da pretensão de ser “justo” ou “sábio”.

Portanto, uma das expressões da novidade do totalitarismo no poder reside nessa peculiar concepção da “legalidade”, que o distingue, simultaneamente, tanto da tirania quanto dos regimes constitucionais. Nos governos não-tirânicos ou legais, a vida política instaura um espaço intermediário de relacionamento entre os homens que, ao mesmo, tempo os separa, sem os isolar, em suas individualidades e os reúne, sem os fundir, através de laços comuns. A legalidade de um governo constitucional procura justamente criar as fronteiras e as vias de relacionamento entre os indivíduos, delimitando e estabilizando o “espaço vital da liberdade”, no qual os homens plurais fundam um mundo comum, cuja durabilidade transcende toda mortalidade individual. Esse espaço criado, delimitado e interposto entre os homens pelas leis positivas, a fim de juntá-los, relacioná-los e distingui-los uns dos outros, está sempre absorvendo e se alimentando da novidade trazida pelo constante nascimento de outros homens com suas identidades singulares. As leis são tradicionalmente concebidas como limites ou fronteiras, que buscam proteger o mundo da tendência inerente à ação espontânea e imprevisível de violar todo limite com o impacto pelo qual cada nova geração vem ao mundo. A ilegalidade arbitrária dos governos tirânicos busca, por sua vez, destruir justamente esse espaço de comunicação e

diferenciação entre os indivíduos, para criar um isolamento radical semelhante a um deserto.

Mas o terror total, como “realização da lei do movimento”, não instaura uma legalidade positiva que estabilize as relações entre os homens, criando entre eles um espaço público, cuja imortalidade potencial ultrapasse o ciclo biológico das gerações. E também não destrói arbitrariamente as leis que distinguem e vinculam os indivíduos, desertificando o mundo comum. O terror total edifica, enquanto instância de legitimidade do governo totalitário, um “cinturão de ferro” que cerca e funde os homens em uma só massa desarraigada de todo interesse individual ou coletivo. O totalitarismo não elimina, por uma simples arbitrariedade, o espaço intermediário de liberdade interposto pela legalidade entre os indivíduos, pois o domínio só se torna “total” quando almeja “erradicar do coração dos homens o amor à liberdade” (ARENDR, 2004, p. 518). A desmundanização do mundo humano, fabricada pela aterrorização das massas, promove uma superfluidade e uma homogeneização social de tão profundas proporções que não resta aos homens nem mesmo o medo e a desconfiança ainda presentes no isolamento vivido em pleno deserto da tirania. É por isso que se torna possível definir o regime tirânico como um empreendimento de *desertificação* do mundo e o domínio totalitário como o estabelecimento de uma total *desmundanização* do mundo. O totalitarismo não é arbitrariamente ilegal, nem baseado em legalidades positivas, isto é, não é contra, nem a favor dos homens. O terror total, essência dos governos totalitários, apenas busca fabricar as condições ideais para a aceleração do movimento supostamente irresistível e sobre-humano da História ou da Natureza, que não pode ser interrompido no longo prazo, embora possa ser retardado pela natalidade de homens singulares, capazes de iniciar novos processos pela ação e pelo discurso. Nas palavras de Hannah Arendt:

“No cinturão de ferro do terror, que destrói a pluralidade dos homens e faz de todos aquele Um que invariavelmente agirá como se ele próprio fosse parte da corrente da história ou da natureza, encontrou-se um meio não apenas de libertar as forças históricas ou naturais, mas de imprimir-lhes uma velocidade que elas, por si mesmas, jamais atingiram” (2004, p. 518)

Essa caracterização do terror como essência do totalitarismo no poder já nos permite analisar agora o modo como, para Arendt, o governo totalitário

dispensa aqueles critérios orientadores e inspiradores das ações dos indivíduos nos negócios públicos que, como mencionamos acima, Montesquieu denominou como “princípio da ação”. Vimos que o governo totalitário não faz uso da aterrorização como artifício de mera intimidação do povo para a instauração do “deserto da tirania”, pois faz do terror a sua própria essência enquanto realização das sentenças de morte já pronunciadas pelo movimento da Natureza ou da História. Assim, esse terror total parece não depender de qualquer critério para a inspiração dos governantes e governados na vida política e dispensa qualquer princípio para o julgamento e orientação dos atos no terreno das coisas públicas. O terror total, ao liquidar toda espontaneidade da ação e a imprevisibilidade de toda iniciativa, parece assumir a dupla função de ser a “natureza” do regime totalitário e, ao mesmo tempo, o próprio “princípio da ação”, ou melhor, do “movimento”, do qual dependem todos os destinos pessoais. O totalitarismo não poderia, portanto, expressar um princípio de ação extraído da esfera das ações humanas (tais como a honra, a virtude ou o medo) para guiar a conduta dos indivíduos na esfera pública, visto que o grande propósito do terror total é criar as condições em que esteja eliminado o desejo humano de agir. No totalitarismo nem mesmo o temor pode aconselhar a conduta do cidadão, pois a aterrorização totalitária escolhe seus “inimigos objetivos”, indiferente a todo interesse coletivo ou individual que, mesmo na tirania, ainda distingue os homens uns dos outros. O temor promovido pelo terror total é tão profundo que perde o caráter inspirador para toda e qualquer iniciativa, pois nutre nos homens a crença de que nada pode evitar o perigo que se teme. As mesmas conclusões se aplicam às relações de simpatia ou adesão ao totalitarismo no poder, pois até mesmo a escolha dos carrascos no governo totalitário obedece a regras supostamente objetivas que dispensam toda convicção pessoal como motivo para a ação. “O objetivo da educação totalitária nunca foi insuflar convicções, mas destruir a capacidade de adquiri-las” (ARENDR, 2004, p. 520).

Todavia, Arendt esclarece que, enquanto o terror total não realiza a homogeneização completa de toda a humanidade em seu “cinturão de ferro”, ele ainda se apresenta como insuficiente para efetivamente guiar, orientar e inspirar o comportamento humano nos negócios públicos. Enquanto ainda não abarcou completamente toda a humanidade no processo natural ou histórico, o terror não é suficiente para preparar os homens para assumirem os únicos papéis que lhes

restam nessa busca pela aceleração da lei do movimento, quais sejam: carrascos ou vítimas da Natureza ou da História. O totalitarismo precisa ainda de um outro meio para guiar a conduta das massas contra todo retardamento e interrupção do movimento, isto é, um outro instrumento que mobilize a organização totalitária dos governados e os faça agir em conformidade com a lei. É preciso ainda um outro meio de “preparar” os indivíduos para a plena execução e liberação das leis irresistíveis do movimento natural ou histórico. Arendt denominará esse outro instrumento que substituirá o princípio das ações nos governos totalitários com o termo “ideologia”.

Do mesmo modo que os governos totalitários, tendo como “essência” o *terror*, buscaram fabricar as condições necessárias para pressionarem os indivíduos uns contra os outros, formando uma massa homogênea, supérflua, desenraizada e liberada da capacidade de agir, esses regimes procuraram substituir o “princípio da ação” pela *ideologia*, ou seja, por uma preparação mental dos governados que os liberta também da capacidade de pensar ao mesmo tempo que os desconecta de qualquer relacionamento com os dados da experiência ou com a realidade. Se o terror total cria um “cinturão de ferro” que massifica e absorve os indivíduos no movimento irresistível da Natureza e da História, a ideologia totalitária reduz o pensamento à coerência coercitiva do raciocínio, a fim de criar a “camisa-de-força da lógica que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa” (ARENDR, 2004, p. 522). Vimos como a desmundanização totalitária pretendeu fabricar “homens inanimados”, substituindo toda a espontaneidade e imprevisibilidade da ação por um conjunto previsível e cientificamente controlado de reações condicionadas. A ideologia, por sua vez, almeja solucionar a “ausência de pensamento” experimentada pelo homem das massas modernas, substituindo a atividade de pensar por um processo de coerção lógica, que começa sob a forma de uma idéia ou premissa geral da qual se deduz e se explica absolutamente toda e qualquer realidade. “Essa lógica persuasiva como guia da ação impregna toda a estrutura dos movimentos e governos totalitários”, afirma Arendt (2004, p. 524).

A ideologia é a aplicação de uma idéia a todo o processo histórico e a tudo que acontece com o homem. Imersos e compelidos nesse processo ideológico, os homens se vêem absorvidos e subordinados num movimento de pensamento que não pode ser interrompido por nenhuma idéia nova ou mesmo pela experiência.

Esse movimento totalizador e coercitivo da ideologia desvincula o homem do mundo comum, pois destrói toda plausibilidade do senso comum e toda solidez ou confiabilidade da experiência. Na ideologia, a realidade do mundo não é mais comum aos homens e algo que aparece a todos, pois toda ocorrência mundana é substituída pela lógica de uma idéia que forja o jogo coercitivo da mente com ela mesma. A ideologia aplica a uma idéia um movimento de pensamento que a transforma em premissa da qual serão extraídas todas as conseqüências que obedeçam à coerência da dedução lógica. O pensamento ideológico supõe que uma idéia é suficiente para explicar completamente tudo no desenvolvimento coerente de sua primeira premissa. A ideologia faz de uma idéia um instrumento coercitivo de explicação totalizadora, independente da experiência e dos eventos aos quais ela se aplica. A ideologia, como “lógica de uma idéia”, faz o pensamento ir da idéia generalizante, imediatamente acessível pelo raciocínio dedutivo, aos dados particulares, eliminando a singularidade e a imprevisibilidade dos eventos. As razões da mente, purificada de toda realidade mundana, são o que há de imediatamente dado, todo o resto deve ser deduzido delas. O que quer que aconteça com os homens, só poderá ocorrer segundo a lógica de uma idéia. O real se torna um processo de dedução pura a partir de uma premissa axiomáticamente aceita e gerada por si mesma, para além de qualquer fator externo e independente de toda experiência futura. Segundo Arendt: “A experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade” (2004, p. 524). No totalitarismo ocorre uma substituição do senso comum pela “lógica de uma idéia” que, por sua vez, reivindica uma confiabilidade totalmente independente do mundo comum, da presença dos outros, da companhia de si mesmo, enfim, de qualquer auxílio dos homens em suas individualidades próprias. Essa lógica dedutiva torna-se, portanto, um instrumento de transformação, produção e explicação total da realidade. O conceito arendtiano de ideologia se deixa formular a partir dos termos da seguinte afirmação:

“As ideologias somente são opiniões inócuas, arbitrárias e destituídas de crítica enquanto não se as leva a sério. Uma vez que se lhes toma literalmente a pretensão de validade total, tornam-se núcleos de sistemas de lógica nos quais, como nos sistemas dos paranóicos, tudo se segue compreensiva e até mesmo compulsoriamente, uma vez que se aceita a primeira premissa” (ARENDR, 2004, p. 509).

Contudo, tudo que o pensamento ideológico pretende explicar “cientificamente” não tem nunca estabilidade ou permanência, pois está sempre em constante mudança, em contínua ascensão e queda, vir-a-ser e morte, seja pelo movimento da seleção natural das raças seja pelo processo histórico da luta de classes. “As ideologias têm a tendência de analisar não o que é, mas o que vem a ser, o que nasce e passa” (ARENDR, 2004, p. 522). As palavras “raça” e “classe” não denominam algo que esse pensamento pseudocientífico pretende conhecer e sobre o qual formulará um conjunto de enunciados. Ao invés disso, essas “idéias” se apresentam como premissas, a partir das quais todo o movimento natural ou todo o processo histórico, enfim, todos “os segredos do passado, as complexidades do presente e as incertezas do futuro (...) serão explicados como um único processo coerente” (ARENDR, 2004, p. 521). O “racismo” e o “comunismo” se tornaram as ideologias decisivas do totalitarismo não por serem intrinsecamente totalitárias, e sim porque foram politicamente mais relevantes que outras, em virtude dos elementos da experiência nos quais originalmente se basearam em cada país. Como explica Arendt: “No fundo, é a verdadeira natureza de todas as ideologias que se revelou no papel que a ideologia desempenhou no mecanismo do domínio totalitário” (2004, p. 522). Os governos totalitários descobriram na ideologia um instrumento eficaz para a dominação das massas de “deslocados espirituais e sociais” (ARENDR, 2004, p. 401), desprovidos tanto dos laços políticos criados pelos interesses comuns quanto do sentimento de realidade concedido pelo senso comum.

A eficácia do raciocínio ideológico evidencia uma característica fundamental do homem desenraizado do mundo, qual seja: a perda do senso comum. Trata-se do colapso de todo um universo imediatamente aceito de plausibilidades e significações que promovem a intersubjetividade do mundo, tornando-o comum e assegurando a confiança dos homens na presença de uma realidade compartilhável pela experiência sensorial. O senso comum é um “sentimento de realidade” que adequa nossos sentidos privados e incomunicáveis ao mundo fenomênico. O homem da massa experimenta uma superfluidade e um desenraizamento tão profundos que suspende o senso comum e a confiança em tudo que o afete pela experiência imediata, provocando um alheamento radical com relação ao mundo. Em termos arendtianos:

“O pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com 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” (ARENDR, 2004, p. 523).

Esse “sexto sentido” é concedido justamente pela ideologia, mesmo que suas seqüências de pensamento insultem e se revoltam contra todo “realismo” e “bom senso”. Insultar o senso comum só se tornou possível porque o homem da massa passou a crer que “tudo é possível”. A destruição do senso comum nasceu a partir da transformação dos homens em uma massa supérflua, desprovida de relações comunitárias, laços sociais e interesses comuns que lhe assegurem um lugar próprio no mundo, reconhecido pelos outros, cuja presença mantém a relevância do discurso e da ação. “Fugindo à realidade, as massas pronunciam um veredicto contra um mundo no qual são forçadas a viver e onde não podem existir”, conclui Arendt (2004, p. 401).

Assim sendo, não é por estupidez ou perversão, mas em virtude dessa perda do mundo comum e do senso comum que as massas promovem uma “fuga da realidade” para a coerência de uma idéia; ainda que esta resulte da “horripilante quietude de um mundo completamente imaginário” (ARENDR, 2004, p. 402). Em meio à perda do senso comum, a massa desarraigada anseia por um mundo mentalmente dedutível, previsível e compreensível, que lhe permita escapar das ocorrências singulares e acidentais da experiência para, enfim, submeter-se à coerência mais rigorosa e fantásticamente fictícia de uma ideologia. Enquanto eficaz instrumento de dominação e organização do deslocamento social e espiritual dos homens, a ideologia totalitária revelou que as massas não se convencem com fatos, meras invenções demagógicas ou dados da experiência, mas apenas com a coerência coercitiva de um sistema de razões abrangente e generalizante do qual toda e qualquer realidade, fato ou ocorrência será deduzida. A massa deslocada politicamente do mundo comum e mentalmente da realidade comum foi organizada e conduzida pela ideologia totalitária por uma cadeia dedutiva de razões que a protege de toda experiência e reflexão. Essa doutrinação ideológica fez os homens crerem na plena onipotência humana, isto é, impingiu-lhes a convicção de que tudo é permitido, de que o impossível é possível e de que até mesmo o implausível pode ser verdadeiro. O totalitarismo administrou o desprezo das massas pelo senso comum e fez da ideologia o substituto do

“princípio da ação” na imposição da observância das leis imutáveis e transcendentais da natureza ou da história que regem o mundo fictício criado pela “coerente loucura” ideológica. O terror e a ideologia promoveram o apoio das massas e a subjugação dos indivíduos porque substituíram a ação, o senso comum, o interesse comum, o pensamento e toda realidade rival não-totalitária pela coerência dedutiva de uma regra geral. Detentora da chave da história ou reveladora de todos os enigmas do universo, essa regra é capaz de explicar todos os eventos históricos do passado e o planejamento de todos os seus eventos futuros. O movimento de pensamento iniciado por essa regra geral faz de tudo um obstáculo temporário a ser vencido no futuro pelos métodos superiores da organização totalitária.

Portanto, o totalitarismo pretendeu criar uma sociedade inteiramente homogênea, cujos membros ajam e reajam segundo as regras transcendentais e previsíveis de um mundo ideologicamente organizado. A ideologia consegue substituir qualquer guia para a ação somente quando a “tirania da lógica” transforma o pensamento em um processo compulsório de dedução que despreza a morte enquanto acabamento de uma vida individual realizada e ignora o nascimento de sempre outras individualidades que sempre trazem ao mundo a potencialidade de iniciar novos processos. O nascimento e a morte são, no totalitarismo, meros acidentes dentro do movimento natural ou do processo histórico que têm seus começos e seus fins em si mesmos e independentes dos homens plurais. Sem o “cinturão de ferro” do terror, que destrói as relações entre os homens, e a “camisa-de-força” da ideologia, que priva o homem da capacidade de sentir e pensar a realidade, o totalitarismo não poderia acionar e conservar em constante devir nem o processo da luta de classes como lei da história, nem o movimento da luta de raças como lei da natureza.

2.3. O totalitarismo como “solidão organizada”:

Embora tenha se esforçado por demonstrar que o governo totalitário consiste numa forma inédita de dominação, Hannah Arendt concluiu suas reflexões sobre o totalitarismo afirmando que esse regime erigiu o terror como sua essência e a ideologia como seu guia para a ação tendo como base uma experiência que os homens sempre puderam realizar socialmente, ou seja, quando estão uns com os outros. Essa experiência foi nomeada por Arendt com o termo *loneliness* (*Verlassenheit* na tradução alemã e *solidão* na brasileira). A solidão é uma experiência em que nos sentimos completamente supérfluos para a instauração, manutenção e continuidade do mundo, ou ainda, uma experiência de perda do mundo e de si próprio. Segundo Arendt, na vida social, essa experiência pode ocorrer na velhice ou na consciência da morte, mas o decisivo foi ela ter se tornado no século XX um fenômeno de massa, isto é, uma experiência que afeta a todos os homens, possuindo progressivamente uma grande relevância política.

A novidade do “domínio total” almejado pelo totalitarismo não se deixa compreender como um controle meramente *externo* das massas em busca do poder pelo poder, mas sim como uma forma de governo que buscou estabelecer, pela ideologia e pelo terror, um domínio *interno* dos indivíduos inteiramente baseado na solidão. O que se mostra intrigante e digno de reflexão é o modo como o totalitarismo organiza, mantém e comanda essa solidão das massas. O totalitarismo, em seu profundo desprezo pela vida humana, encontra na solidão das massas a fonte e a inspiração do seu projeto de tornar absolutamente supérfluo os homens e tudo que resulta da espontaneidade, iniciativa e auxílio humano. Mas em que consiste a solidão? De que modo ela se tornou pela primeira vez a base geral para a estrutura política no totalitarismo? De que modo ela se manifesta, para Arendt, como a experiência fundamental das massas modernas no século XX?

Em primeiro lugar, não devemos confundir a solidão com aquele isolamento (*isolation*) experimentado pelos homens no governo tirânico. A tirania procura promover um isolamento, cuja finalidade consiste em substituir o espaço público, que reuniria e separaria os homens, por uma espécie de deserto da impotência política, que os aprisiona na vida privada. O isolamento, promovido pela destruição tirânica da esfera pública, almeja tornar os indivíduos impotentes,

banindo-os da vida política e insistindo que eles devem se dedicar aos seus assuntos privados, pois só o tirano cuida das questões comuns a todos. Arendt entende a “potência” ou o “poder⁶” como a potencialidade de novas iniciativas que podem surgir quando os homens se reúnem na modalidade da ação e do discurso. O poder é a capacidade que os homens têm de instaurar relações entre si através da criação de um espaço de aparecimento onde são vistos e ouvidos, retirando a si mesmos de todo tipo de isolamento. Onde quer que os homens plurais se reúnam salvando a relevância da ação e do discurso, esse espaço de poder existe potencialmente, mas nunca necessariamente, nem continuamente. Diferente da “força”, que é a qualidade de um indivíduo isolado, o “poder” só passa a existir enquanto os homens agem juntos, desaparecendo no instante em que se dispersam e se isolam. O poder é também aquilo que mantém as pessoas unidas depois que passa o momento fugaz da ação, ou seja, os laços comuns que elas mantêm vivos ao permanecerem unidas. Privar-se da convivência humana e desse espaço de distinção é renunciar ao poder, isto é, tornar-se impotente. A potencialidade da convivência, não pode ser possuída como a força, nem exercida como a coação. O poder é experimentado pelo homem somente imerso e inserido na pluralidade humana e, assim, distingue-se da violência que é sempre uma experiência do homem no singular. Tal como a ação e o discurso, o poder tem o seu fim nele mesmo e não vem a ser o que é ao se tornar mero meio para atingir um fim fora dele, pois ele não é um instrumento “pró” (o agente da bondade) nem “contra” (o agente das guerras e o agente do crime) os homens.

A impotência é, então, o que primeiro destrói as comunidades políticas. O isolamento anula a pluralidade humana indispensável para o início de novos processos espontâneos que existem somente quando os homens agem em concerto através de interesses comuns. Isolado, o homem deixa de estar *entre* os homens, instaurando um espaço de distinção no qual cada um é ser singular que age e fala.

⁶ Como observou Celso Lafer: “Hannah Arendt, na sua reflexão, não se preocupou com a aquisição e a manutenção do poder, nem com o seu uso pelos governantes, mas sim com o que a isto antecede: a sua geração pelos governados. O *potestas in populo* ciceroniano, para ela, quer dizer o poder entendido como a aptidão humana para agir em conjunto. Daí a importância decisiva do *direito de associação* para uma comunidade política, pois é a associação que gera o poder de que se valem os governantes. Por isso, em última instância, a questão da obediência à lei não se resolve pela força, como afirma a tradição, mas sim pela opinião e pelo número daqueles que compartilham o curso comum de ação expresso no comando legal. Em síntese, a pergunta essencial não é por que se obedece a lei, mas por que se apóia a lei, obedecendo-a”. (LAFER, 1988, p. 23). A esse respeito, conferir o tópico 28 intitulado “O espaço de aparência e o poder” de *A Condição Humana* (Arendt, 2001, pp. 211-219).

A tirania visa criar entre os homens um “deserto” inspirado pelo medo, tornando as relações humanas impotentes e previsíveis, isto é, incapazes de iniciarem algo novo, improvável e inantecipável. O isolamento experimentado pelos homens no “deserto da tirania” os torna impotentes à medida que interdita a experiência da pluralidade humana e destrói o espaço de aparecimento. E a distinção dos homens plurais é a condição para o pleno desempenho da capacidade humana de agir em conjunto na realização de um interesse comum.

Nessa medida, o “deserto da impotência” ainda não é a solidão (*loneliness*) porque conserva intactas outras atividades essenciais sejam do homem com o mundo, sejam do homem com ele mesmo, enfim, outras capacidades que os homens podem desempenhar mesmo que privados de inserção na esfera pública. Uma vez impedido de estabelecer a sua presença no mundo pela ação e pelo discurso na pluralidade da esfera política, o homem pode ainda usufruir de certas capacidades que até mesmo reivindicam a experiência de certo isolamento para serem realizadas, tais como fabricar e pensar. Enquanto desempenha a atividade de fabricar, edificando o mundo como artifício humano, o homem se retira da vida política para ficar a sós com suas categorias de meios e fins. A sós, com a imagem do futuro produto, o homem não teve destruído pelo “isolamento tirânico” a sua relação com o mundo enquanto artifício humano através da capacidade de produzir e vislumbrar o trabalho das suas mãos. Do mesmo modo, enquanto se insere na atividade de pensar, o homem experimenta um recuo em relação ao mundo para estar a sós consigo mesmo no diálogo da reflexão. E, estando apenas consigo mesmo, o homem não perdeu ainda a capacidade de iniciar o diálogo do eu com ele próprio no processo reflexivo do pensamento.

Deste modo, a solidão não consiste numa experiência de mero isolamento em que os homens plurais perdem uns aos outros com a destruição do espaço público, mas uma experiência que nasce da destruição simultânea do âmbito privado da existência no qual o homem perde toda relação com o mundo enquanto obra humana experimentada na atividade de fabricação, perde o “sentimento de realidade” dado pelo senso comum e, enfim, perde a si mesmo como parceiro no diálogo reflexivo do pensamento. 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. Por isso assevera Arendt: “O isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo” (2004, p.527).

Assim, a solidão é uma “experiência de sermos abandonados por tudo e por todos” (Arendt, 2004, p.528), ou seja, abandonado por *tudo* (pela estabilidade do artifício humano durável ao nosso redor), por *todos* (pela pluralidade dos homens que agem em conjunto na realização de um interesse comum) e também por *si mesmo* (pela dualidade reflexiva inerente ao diálogo pensante do eu com ele próprio). É neste sentido que Arendt define a solidão como “experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (ARENDR, 2004, p. 527). Os homens da massa solitária se sentem completamente isolados, atomizados, desarticulados entre si, sem um lugar próprio no mundo, desprovidos de vínculos e interesses comuns que simultaneamente os reúna e os distinga. Esse homem da massa solitária se caracteriza por sua radical indiferença em relação a si mesmo, por uma “indiferença cínica ou enfastiada diante da morte”, por uma “inclinação apaixonada por noções abstratas guindadas ao nível de normas de vida” e pelo “desprezo geral pelas óbvias regras do bom senso” (ARENDR, 2004, p. 366). Para dizer com Arendt:

“A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (2004, p.528).

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. Outros

eventos também importantes foram a multiplicação de apátridas e refugiados sem voz e lugar no mundo, os processos de rápida urbanização, a expansão da razão instrumental e tecnológica, o agigantamento da produção no capitalismo industrial (fabricadora de uma quantidade massiva de bens destinados ao consumo imediato, que exigem ser repostos no mercado por mais trabalho num círculo interminável) e o advento da linha de montagem. E, vale lembrar, a mundialização desse novo modo de vida foi permeada por uma nova política internacional imperialista que fez do mundo um grande e abrangente mercado de trocas onde circulam não apenas capitais e tecnologia, mas trabalhadores, idéias e valores. Todas essas novas configurações políticas e econômicas mundiais fizeram emergir a disputa sem fronteiras por novos mercados que redefiniu o panorama internacional. Foi assim que todos tiveram a sensação de que o século XIX estava chegando ao fim e uma nova ordem no planeta estaria se anunciando com a Primeira Guerra Mundial. A expansão incomensurável da racionalidade instrumental vem acompanhada da exigência de administrar as multidões e seus movimentos, estabelecendo uma burocracia estatal para o controle dos gigantescos fluxos de capitais, informações e principalmente de pessoas. O que resulta desse processo é a intensificação do comportamento repetitivo e previsível do “dispêndio de força humana de trabalho” (MARX, 2003, pp. 68-69), a perda do espaço público de distinção e convivência, bem como, a transformação do homem em um animal que apenas trabalha para comer e come para trabalhar. Imerso no trabalho (*labor*) ou no dispêndio de força humana para a manutenção do seu metabolismo com a natureza, o homem se insere no ciclo repetitivo de funções vitais, amarrado, por sua vez, ao ciclo da própria reprodução social.

A partir dessa avassaladora socialização e emancipação do trabalho, o homem se comporta em relação aos produtos do seu trabalho como se estes lhes fossem objetos alheios, como se as coisas do artifício humano, produzidas pelo homem, fossem independentes da vida humana, dotadas de vida própria. Em outros termos, o resultado dessas transformações é a derrubada das fronteiras que distinguiam e protegiam a estabilidade do “mundo humano” em oposição à “natureza” ou ao processo biológico que o rodeia. A ascensão e socialização do trabalho no mundo moderno sacrificaram o mundo como espaço de aparecimento para a ação e para o discurso dos homens plurais e como artifício humano estável em nome da voraz abundância de bens materiais e da aniquilação de tudo pela

universalização da relação econômica entre produção e consumo. O trabalho, elevado ao centro dos cuidados humanos, mina a durabilidade das coisas e anula a identidade e a distinção dos homens, pois se baseia na uniformidade que é predominante na sociedade de operários que trabalham para consumir. Como se trata de uma atividade exclusivamente voltada para a provisão dos meios de consumo e subsistência, os produtos do trabalho não duram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte integrante dele. A própria atividade do trabalho se concentra exclusivamente na vida e em sua manutenção e por isso é indiferente ao mundo ou está situada fora do mundo. No trabalho, o homem se desvincula de toda preocupação com o mundo, pois é alheio a qualquer cuidado que não decorra diretamente e imediatamente do processo vital. Somente no trabalho o homem não está unido nem ao mundo nem às outras pessoas, mas tão-somente com o seu corpo, no esforço por suprir as necessidades em jogo na manutenção da vida. A solidão radical nasce justamente dessa alienação do mundo, inteiramente sacrificado como artifício humano interposto entre os homens como palco do aparecimento e da convivência humana na modalidade da ação e da fala.

Mesmo que a fabricação (*work*) possa pressupor às vezes relações sociais, como no intercâmbio e na cooperação, o homem ainda assim está imerso na esfera privada da existência, pois não está entre os homens na modalidade da ação e do discurso e sim na modalidade instrumental de buscar meios para atingir fins. O isolamento e a dispersão dos homens na tirania suprimem a esfera pública, mas não suprimem esse âmbito privado da existência humana na qual o homem, isolado dos demais e do mundo, pode ainda ser senhor dos seus atos do começo ao fim através da fabricação. Na fabricação, o isolamento nunca rompe inteiramente com o mundo comum, pois o homem se sente ainda pertencente ao mundo de homens e coisas, mantendo uma relação com eles ou pressupondo-os em alguma medida. Na fabricação do mundo como obra humana o homem é, portanto, livre, isto é, senhor de si e de seus atos, pois desempenha uma atividade intencional, atendendo a meios e finalidades, criando as fronteiras do mundo humano com a natureza, não estando sujeito às necessidades biológicas e, enfim, sem depender, como na ação, diretamente da presença dos outros homens.

Por esta via, a solidão se diferencia dessa independência que a fabricação possui em relação à presença dos outros homens, pois podemos estar isolados na atividade fabricadora, prescindindo da pluralidade humana, mas mantendo ainda

alguma relação com o mundo comum. Por mais que a atividade privada da fabricação seja uma manifestação apolítica da existência humana não é, como no trabalho, uma configuração antipolítica da vida. Ao contrário, podemos experimentar a solidão sem que para isso seja preciso estarmos isolados. O isolamento se transforma em solidão quando decorre não somente da supressão da esfera pública de convivência, mas também da destruição da própria esfera privada na qual o homem exerce o trabalho fabricante do mundo. Na solidão, os homens se sentem abandonados não só pelos outros homens, mas também pela própria permanência das coisas do artifício humano e pela confiabilidade e durabilidade do mundo como presença tangível e estável. Na solidão está em jogo uma perda do mundo como abrigo para a ação e o discurso dos homens, ou seja, um duplo colapso do mundo enquanto espaço do aparecimento e enquanto artifício humano. O isolamento se transforma na *solidão* mais insuportável quando todos os valores humanos são ditados pelo trabalho (*labor*) enquanto “dispêndio de energia”. O isolamento se torna solidão radical numa sociedade

“onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como homo faber, mas tratado como animal laborans cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão” (ARENDT, 2004, p.527).

O totalitarismo foi uma forma de governo sem precedentes justamente porque exerceu o seu domínio sobre “trabalhadores” radicalmente solitários, isto é, abandonados pela pluralidade humana da qual emana a teia intangível das relações entre os homens e pela tangibilidade do mundo das coisas de uso do qual emana o artifício humano como abrigo estável para os homens mortais. Arendt afirma que uma forma de governo que exerce o seu poder sobre uma sociedade inteiramente constituída de trabalhadores, tal como o domínio sobre os escravos na Antigüidade, não pode ser compreendida como uma expressão da tirania, mas como um governo novo, inédito, um governo totalitário. A solidão é a experiência básica da qual emerge o totalitarismo porque esse regime político exerceu o seu domínio sobre “homens solitários”, supérfluos e desenraizados do mundo, absorvidos inteiramente no processo de repetição incessante da relação produção-

consumo, enfim, envolvidos somente com o esforço desempenhado para satisfazer as necessidades vitais tendo em vista a manutenção do processo vital da sociedade. A solidão é a experiência de perda de confiabilidade no mundo como “criação do homem” e perda do relacionamento com o mundo enquanto “humano”, isto é, ao mesmo tempo abrigo e assunto de homens plurais. Absorvidos na repetição ininterrupta da produção e do consumo, os homens solitários, os “trabalhadores” e “consumidores”, vivem num mundo instável, em movimento incessante, fútil, alheio a eles, onde não se pode contar com a permanência de coisa alguma.

Expressão de um profundo desenraizamento dos homens das suas mais variadas relações com o mundo comum e humano, a solidão preparou as massas no mundo não-totalitário para os movimentos e os regimes totalitários. O caráter inaudito e inteiramente novo do regime totalitário foi ter empreendido justamente sobre essa solidão das massas uma organização política e uma estrutura de tratamento dos negócios públicos. Tendo como base a solidão das massas modernas, o totalitarismo inseriu os homens no movimento sobre-humano ou inumano promovido pelas forças imutáveis e previsíveis da Natureza ou da História, que conduziriam a humanidade ao seu destino final, para além de todo interesse individual ou coletivo. Foi como uma verdadeira resposta à solidão que os governos totalitários criaram um vínculo infalível entre a ideologia (como substituta do senso comum e do pensamento) e o terror (como substituto da ação). A aterrorização das massas e a “ficção ideológica”, enquanto instrumentos da dominação totalitária, permitem que esse regime possa ser definido como uma “solidão organizada” (2004, p.531).

Entretanto, essa solidão (*loneliness*) que se tornou a experiência fundamental das massas modernas e serviu de base para a dominação totalitária também não deve ser confundida com o “estar a sós” (*in solitude*) característico da atividade do pensamento. Mesmo o isolamento promovido e mantido pela tirania mantém intactas as experiências entre o homem e ele mesmo realizadas na dualidade reflexiva do pensar. A solidão não é mera ausência de companhia humana, pois ela se manifesta de modo ainda mais nítido quando estamos na companhia dos outros, imersos nos movimentos das massas e inseridos no agrupamento das multidões. A experiência da ausência de companhia ou o “estar a sós” ainda não constitui condição suficiente para fazer do homem um “solitário”,

pois nessa situação estamos ainda na companhia de nós mesmos. Não prescindimos ou somos abandonados pelo mundo e pelos outros quando ficamos a sós conosco, pois eles estão pressupostos e representados em nosso “eu” com o qual estabelecemos o diálogo do pensamento. Fazer companhia a si mesmo não é ainda, para Arendt, a solidão, mas sim a experiência de ser *dois-em-um*. No diálogo do pensamento não perdemos o contato com os outros homens e com o mundo, pois ainda dependemos deles para regressarmos àquela identidade singular e inconfundível que nos faz ser *um* e nos é devolvida somente quando estamos *entre* os homens com os quais compartilhamos um mundo comum. No diálogo pensado dos que estão sós, o mundo compartilhado ou a realidade dada pelo senso comum é ainda pressuposta. A presença dos outros nos poupa do diálogo do pensamento no qual assumimos e suportamos temporariamente um *reco* do mundo em questionamentos e dúvidas, submetendo a nós e ao mundo apreendido pelo senso comum a um novo exame. Poucados de estarmos indefinidamente a sós pela “graça redentora de uma companhia” (ARENDR, 2004, p.529) que nos retira da dualidade reflexiva, restabelecemos a identidade que nos permite “falar com a voz única da pessoa impermutável” (ARENDR, 2004, p. 529).

Contudo, Arendt considera que o estar a sós consigo mesmo no diálogo pensante pode se tornar uma insuportável solidão se, uma vez abandonado por tudo e por todos, supérfluos e desarraigados do mundo, nós perdermos até mesmo nosso próprio eu, cuja identidade seria confirmada pela presença dos outros homens. Nessa situação nos sentimos abandonados por nós mesmos, desconfiados de nós mesmos como parceiro dos nossos próprios pensamentos. Nessa situação, somos apenas um e simultaneamente abandonado por todos os outros; e, assim, perdemos ao mesmo tempo a confiança em nós mesmos, nos outros e no senso comum tão necessário para que possamos ter quaisquer experiências compartilháveis. Para Arendt, a experiência do mundo dado material e sensorialmente depende do nosso contato com os outros homens, do nosso *senso comum*; uma espécie de sexto sentido que regula e controla os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade sensorial incomunicável e indigna de confiança. A solidão consiste, portanto, na perda do “eu” e do “mundo”, ou seja, justamente o que torna possível a nossa capacidade de pensar e de sentir, a nossa relação com os outros e com a realidade. Para dizer com 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” (2002b, p. 59).

Neste sentido, nascida da destruição simultânea da esfera pública e da esfera privada da existência humana, a solidão (*loneliness*) consiste numa experiência de tão radical superfluidade e desenraizamento que fez o homem das massas isoladas perder a relação com os outros, com a estabilidade do artifício humano, com o “sentimento de realidade” concedido pelo senso comum e, enfim, consigo mesmo na dualidade reflexiva do pensamento. Foi somente a partir dessa experiência de solidão radical que o terror e a ideologia puderam engolfar e organizar as massas desarraigadas para a dominação totalitária. O totalitarismo descobriu um modo de dominar e aterrorizar *internamente* os indivíduos solitários através de uma ideologia constantemente acionada que os preserva do diálogo do pensamento e do exercício da persuasão, substituindo-os pela força bruta e pelo fanatismo desprovido de convicções. A solidão organizada pelo totalitarismo exerceu o seu domínio sobre indivíduos absolutamente solitários, desprovidos de todo vínculo social (mesmo laços de família e amizade), que só se sentiram tendo um lugar neste mundo quando participavam dos movimentos sobre-humanos da História ou da Natureza. Não basta, assim, para o governo totalitário destruir a esfera pública de toda interferência na vida política, pois ele reivindica, de modo até mesmo contraproducente e não utilitário, o domínio das relações privadas e a liquidação de toda atividade autônoma. E essa subjugação é realizada sem recorrer diretamente aos mecanismos externos de força tais como os aparelhos do Estado ou as máquinas de violência, visto que no totalitarismo não há uma distância entre governantes e governados, uma vez que não está em jogo a mera tomada do poder e a instalação de uma classe dominante no governo, como nas ditaduras unipartidárias.

Quando o homem crê poder prescindir de si mesmo, dos outros, do mundo como obra humana e da experiência para existir, resta-lhe somente a ideologia como guia para a ação. O raciocínio lógico que formula uma premissa evidente por si mesma não depende da experiência, da reflexão ou da presença dos outros. Na lógica ideológica do totalitarismo é a coerção interna do raciocínio que

confirma a identidade do eu para além da presença dos outros e da experiência. A evidência dedutiva da ideologia opera suas “verdades vazias” no jogo coercitivo da mente com ela mesma, ainda que substitua a realidade por uma ficção. O totalitarismo busca nunca deixar o homem experimentar a dualidade reflexiva inerente ao “estar a sós consigo mesmo”, pois aspira fazer o homem se sentir perdido caso deixe fugir a idéia principal que dá início a todo o processo de coerência lógica. Essa coerção dedutiva anula o diálogo pensado dos que estão a sós, acompanhados de si mesmos, pois o “cinturão de ferro” do terror prende os homens ao movimento natural ou histórico mesmo quando ele está desacompanhado. A dominação totalitária busca administrar e perpetuar a solidão das massas de tal modo que os homens jamais experimentem todo o potencial produtivo da vida privada em seu isolamento ou seu “estar a sós”. Tais experiências ainda ameaçariam a absoluta fragmentação social dos indivíduos, visto que não fazem deles inteiramente solitários (sem os outros, sem o mundo como obra humana e sem eles mesmos). O totalitarismo almeja administrar a solidão permanente de todos os indivíduos a partir da eliminação tanto da esfera pública quando da esfera privada da existência humana, destruindo toda e qualquer distância entre os indivíduos, comprimindo-os entre si de tal modo que o “cinturão de ferro” do terror e a “camisa de força” da ideologia os transformem em apenas **um**. De acordo com Arendt, o raciocínio coercitivo da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como o terror total destrói a capacidade humana de agir.

Somente assim se torna possível a criação de uma organização social inteiramente homogênea sobre a qual o governo totalitário pode exercer a sua “dominação total” ou a sua “solidão organizada”, cujo objetivo primordial não é obter um domínio despótico sobre os homens, mas uma transformação tão profunda na existência humana que torne os homens absolutamente supérfluos. Definir o totalitarismo como uma “solidão organizada” significa dizer que “os Estados totalitários procuram constantemente, embora nunca com pleno sucesso, demonstrar a superfluidade do homem” (ARENDR, 2004, p.508). O que, enfim, Arendt se esforça por tornar claro é o fato de que toda essa terrível novidade da conjugação totalitária entre terror e ideologia buscou implementar soluções para a miséria política, social e econômica do mundo moderno. Como tal, essa nova forma de dominação permanecerá conosco para sempre como “uma atração e uma

advertência” (ARENDR, 2004, p. 511) sempre que parecer impossível aliviar o desespero das massas economicamente supérfluas e socialmente sem raízes no mundo humano e comum.

O regime totalitário foi, segundo Arendt, uma “fuga suicida” (ARENDR, 2004, p. 530) e a busca de uma “resposta destrutiva” (ARENDR, 2004, p. 12) que mobilizou e organizou as massas para a superação de todos os impasses políticos e para a situação de superfluidade e desenraizamento do mundo comum. “A tentativa totalitária de tornar supérfluos os homens reflete a sensação de superfluidade das massas modernas numa terra superpovoada” (ARENDR, 2004, p. 508). O totalitarismo como “solidão organizada” se esforça continuamente por fazer o homem das massas crer que nada mais importa a não ser, por um lado, a coerência coercitiva dos raciocínios ideológicos que substitui a experiência e o pensamento e, por outro, a execução das leis da Natureza e da História que substitui a pluralidade humana, a ação e a persuasão pelo terror. Para homens absolutamente solitários, o “motor” da lógica ideológica e o terror, como realização da lei do movimento natural ou histórico, pareceram ser “o último apoio num mundo onde ninguém merece confiança e onde não se pode contar com coisa alguma” (ARENDR, 2004, p. 530).

2.4. O colapso do mundo: das origens do totalitarismo às origens da alienação no mundo moderno:

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 “desolação⁷”. 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 desarrimo⁸, 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”. Por isso a desolação se distingue completamente do isolamento e do “estar-a-sós”, nas quais ainda não prescindimos inteiramente dos outros, de nós mesmos, do mundo como obra humana e do “sentimento de realidade” fornecido pelo senso comum. Portanto, a desolação (*loneliness*) pode ser compreendida não como um “estar sem a companhia dos outros” (*isolation*) ou um “estar somente na companhia de si mesmo” (*solitude*), mas como a experiência de um *colapso do mundo* vivida pelas massas modernas e que serviu de base para a dominação totalitária.

O termo “colapso” significa derrocada, desmoronamento, ruína, ter uma quebra de energia ou uma interrupção de vigor. Dizemos que alguém sofreu um “colapso” quando foi vítima de um desfalecimento, uma profunda prostração (física ou mental) decorrente de uma diminuição súbita no estado físico geral ou no autocontrole. A expressão “colapso do mundo” significa, então, a diminuição

⁷ A tradução de *isolation* por isolamento, *solitude* por solidão e *loneliness* por desolação é proposta por Celso Lafer em *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*, São Paulo: Cia. das Letras, 1988 e também por André Duarte em *O Pensamento à sombra da ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*, São Paulo: Paz e Terra, 2000.

⁸ Theresa Calvet de Magalhães traduz *loneliness* por “desarrimo” em seu artigo “Ação, Linguagem e Poder: Uma releitura do Capítulo V [Action] da obra *The Human Condition*”. In: *Hannah Arendt e a condição humana* (Adriano Correia, org.). Salvador-Bahia, Quarteto Editora, 2006, pp. 35-74.

profunda do vigor do mundo comum e humano, uma quebra no pleno pertencimento do homem ao mundo ou uma derrocada na força que o mundo tem de, uma vez interposto entre os homens, congregá-los e distingui-los. Essa diminuição, quebra, derrocada ou colapso do mundo nasceu, por um lado, das modernas transformações sofridas pela vida ativa levadas a cabo a partir da revolução científica, tecnológica e industrial⁹.

De um modo geral, Arendt denomina com o termo “mundo” tudo aquilo que unifica e separa os homens para além dos interesses privados e das necessidades da vida natural, mas trata-se de um conceito tão essencial que possui uma acepção bastante abrangente no conjunto da obra arendtiana. A autora se utiliza da imagem de uma “mesa” para dizer que o mundo é aquilo que os homens criam a fim de interpor entre eles algo que os afaste ao mesmo tempo em que os aproxime, ou seja, um espaço intermediário de artefatos e negócios humanos que os congregue sem fazê-los colidir. O “colapso do mundo” poderia, assim, ser formulado como a perda dessa “mesa” ou desse espaço-entre (*in-between*) que os homens precisam interpor não só entre si, mas também entre eles e a natureza, a fim de juntá-los, relacioná-los e distingui-los uns dos outros enquanto seres que agem e falam, visto que não são animais envolvidos apenas com os meios de subsistência biológica individual ou da espécie. Arendt esclarece que o mundo humano e comum

“não é idêntico à Terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral para a vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto 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” (ARENDR, 2001, p. 62).

Nessa medida, uma das principais características do mundo comum e humano é ser ele um abrigo estável das coisas de uso das quais se constitui o artifício humano erguido e preservado pela atividade da fabricação. O mundo é a presença tangível e estável das coisas que configuram a morada não-mortal de seres mortais, cuja própria permanência está em constante contraste com a vida

⁹ Essas transformações que degradaram o pertencimento do homem moderno ao mundo serão analisadas mais adiante, no capítulo 3 deste estudo, intitulado “Mundo e *vita activa*: os cuidados humanos e suas constelações hierárquicas”.

em seus processos naturais de crescimento e declínio, exigindo a repetição incessante do trabalho. Foi justamente esse contraste e essa fronteira entre o mundo como artifício humano e o processo natural da vida biológica que se viram dissolvidos na uniformidade predominante de uma sociedade de operários que faz do trabalho o centro dos cuidados humanos promovendo a voraz universalização da relação econômica entre produção e consumo.

Mas, em sentido amplo, o mundo não se esgota na tangibilidade das coisas, pois se define também como a mediação intangível que ocorre entre os homens através de feitos e palavras. “O mundo está entre as pessoas” (2003, p. 14), diz Arendt. Esse mundo, que se instaura entre os homens quando estão juntos na modalidade da ação e da fala, é tão real quanto a mundanidade artificial de coisas e instituições que visivelmente se interpõe entre eles e a natureza. Para dizer com Arendt: “A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela” (2001, p. 201). O mundo é também o “espaço da ação” (ARENDR, 2001, p. 210), ou seja, a esfera pública criada *entre* os homens por meio da ação e da fala. A localização própria desse “espaço” prescinde da mediação dos objetos ou da matéria, visto que se exerce somente a partir da convivência e do intercuro *entre* os homens, envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns. “Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga” (ARENDR, 2001, p. 195). O mundo é o espaço onde eu apareço aos outros ao mesmo tempo em que os outros aparecem a mim, ou seja, onde cada homem instaura explicitamente seu aparecimento¹⁰.

Se, por um lado, nenhum homem pode viver permanentemente sob a luz desse espaço da aparência, por outro lado, privar-se dele é perder a confiança no mundo como lugar adequado ao aparecimento humano, como assunto do discurso e espaço de novos processos e iniciativas que cada homem, em sua unicidade, é

¹⁰ O mundo como o espaço público de aparecimento criado entre os homens quando eles se relacionam na modalidade da ação e do discurso está para além de qualquer tempo e lugar, pois antecede e precede toda constituição formal do domínio público bem como as várias formas de governo.

capaz de realizar por haver nascido e por “comparticipar de atos e palavras¹¹”. Arendt sustenta que apenas o intercâmbio constante entre os homens por meio da ação e da fala cria o mundo verdadeiramente *humano*. A desolação, ou seja, o colapso do mundo é uma experiência em que os homens se vêem expulsos do mundo em seu caráter *humano e comum*. O homem das massas modernas – desde as transformações promovidas pela revolução industrial e pela seqüência de catástrofes irrompidas com a Primeira Guerra Mundial – passou a viver “num mundo que se tornara inumano” (2003, p. 30). A desolação comprime os homens uns contra os outros em massas supérfluas que experimentam uma desmundanização do mundo, e não apenas em sua mundanidade, mas também como espaço onde realizariam a iniciativa de agir e falar. Diz Arendt:

“O mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros” (2003, p. 31).

Para denominar metaforicamente essa instauração do mundo perfeita por atos e palavras, Arendt recorre à imagem de uma “teia” de relações humanas. A autora pretende com isso apontar para a invisibilidade de algo que, no entanto, reúne, prende, agrega, vincula e articula os homens entre si, permitindo-lhes revelar quem eles são. Neste sentido, o mundo é também o domínio público autônomo no qual os *homens enquanto homens* podem aparecer. A ascensão do trabalho no mundo moderno não só minou a durabilidade do mundo como artifício humano, mas também anulou progressivamente a identidade e a distinção dos homens dos quais o mundo tanto precisa enquanto espaço público de aparecimento sustentado pela pluralidade humana. O mundo como artifício humano:

“perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanos e das histórias por eles engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo *abrigo e assunto dos homens*, o mundo não seria um artifício humano e sim um amontoado de coisas desconexas

¹¹ Arendt se compraz repetir essa sentença de Aristóteles presente na “Ética a Nicômaco” (1126 b 12) *apud* ARENDT, 2001, p. 209.

ao qual cada indivíduo teria a liberdade de acrescentar mais um objeto” (ARENDT, 2001, p. 216, grifo meu).

Percebe-se, desse modo, que o mundo circundante é perfeito também da confiança que cada um de nós possui no dom da ação e do discurso como forma de convivência para a configuração da singularidade de cada homem e do próprio “sentimento de realidade” (senso comum) conferido pela presença dos outros no mundo. Por isso o senso comum se define como “o sentido político por excelência” (ARENDT, 2002a, p. 48). A realidade do “mundo” depende inteiramente de que ele *apareça em público*, ou seja, depende da pluralidade humana instauradora da esfera pública, na qual a presença dos homens plurais garante e confirma a manifestação de um mundo comum. Arendt sempre se compraz em rememorar a sinonímia estabelecida pelos romanos entre as palavras “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), assim como entre o termo “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*). “Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende do nosso contato com os outros homens, do nosso senso comum que regula e controla todos os outros sentidos” (ARENDT, 2004, p. 528). 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. Para dizer com 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” (2002a, p. 48).

Toda confiança na realidade do mundo comum é destruída quando cremos que não os homens plurais, mas “o Homem” habita a Terra; e se, por sua vez, ele vê tudo sob uma única perspectiva, permite-nos dispensar, de um só golpe, a ação, a fala, a experiência e o senso comum. Nossos sentidos privados se tornam indignos de confiança quando somos abandonados pelos outros homens e, então, passamos a desconfiar da nossa própria experiência como acesso a um mundo comum. E é justamente isso que ocorre no totalitarismo enquanto “solidão

organizada”. Os regimes totalitários dominaram as massas solitárias transformando os homens em uma massa homogênea pela pressão do terror que os comprime em um só homem de proporções gigantescas, dissolvendo as condições de percepção e compreensão do mundo comum, substituindo a experiência pelo motor da lógica ideológica e, enfim, desafiando o senso comum. “Em tal estado de ausência de mundanidade e realidade, é fácil concluir que o elemento comum a todos os homens não é o mundo, mas a ‘natureza humana’ de tal e tal tipo”, afirma Arendt (2003, p. 24).

Assim sendo, tanto a fabricação quanto a ação são atividades importantes para a criação e preservação do mundo como a “mesa” que os homens precisam interpor entre eles para relacioná-los e separá-los sem os fundir. A instauração e manutenção do mundo dependem, por um lado, do processo de reificação que lhe confere a durabilidade e a tangibilidade necessárias para ser um lugar adequado a feitos e palavras, enfim, um espaço público de aparecimento dos homens plurais mantido pelas atividades do discurso e da ação. Por um lado, sem o espaço de aparecimento dos homens que agem e falam entre si na realização de interesses comuns, o artifício humano não viria a ser o “palco” da teia de relações humanas e das estórias que elas geram; e, por outro lado, “sem o abrigo do artifício humano, os negócios humanos seriam tão instáveis, fúteis e vãos como os movimentos das tribos nômades” (ARENDR, p. 216).

Contudo, o termo “mundo” aponta ainda para as dimensões espirituais da existência humana, pois o homem não instala a sua presença no mundo somente absorvido em atividades que o condicionam a ele (ação, fabricação e trabalho), mas também como um ser pensante, refletindo sobre os significados pelos quais julga, narra e recorda o que se passou, articulando-o com o que virá, antecipando e planejando pela vontade o que ainda não é, reconciliando-se com o que lhe acontece, com o que faz, diz e sofre. A abrangência do termo “mundo”, para Arendt, abarca inclusive a mais pura atividade espiritual que o homem pode desempenhar: o pensamento – “que por milhares de anos foi tida como a mais alta capacidade do homem” (2002a, p.49). Enquanto exerce a atividade de pensar, não está apenas inserido no mundo pelos seus engajamentos ativos, mas também suspendendo – mesmo que temporariamente – essa inserção atual e sempre atuante no real, voltando seu espírito para si mesmo. Essa volta do espírito pensante sobre si mesmo instaura a experiência de uma dualidade relevante para o

mundo, pois exige do homem pôr-se de acordo consigo mesmo, ser testemunha de seus atos, ou ainda, prestar contas a si mesmo, distanciando-se da proximidade imediata em busca dos significados para o que lhe ocorre e para a reconciliação com o que faz¹².

A desolação (*loneliness*) decorrente do colapso do mundo e o totalitarismo como a organização da massa desolada estão vinculados com o declínio da capacidade de pensar, isto é, da capacidade de assumir e suportar o “estar a sós consigo mesmo”, da capacidade de se inserir na dualidade reflexiva pela qual o homem busca a reconciliação com o que lhe acontece, recuando do mundo para submetê-lo a uma discussão sobre o seu significado, prestando conta a si mesmo sobre o que ele faz e sofre no mundo. No pensamento, o espírito recua para o exercício de uma atividade não-ativa porque mundanamente intangível e porque não consiste em nenhuma manifestação externa da existência humana no mundo. Porém, mesmo não possuindo qualquer poder de determinação sobre o mundo, do espírito pensante depende a significação que ele possa vir a ter, pois esse mundo só sobrevive à mortalidade humana por meio da memória e da narração das histórias sobre os feitos humanos. Pela atividade não-ativa do pensamento, o homem se define como um ser que não somente faz parte do mundo, mas que também precisa pensá-lo, um ser que precisa não somente “fazer algo”, mas também interrogar e compreender o significado do que faz a fim de salvar da ruína do tempo e do automatismo da irreflexão a história resultante dos seus feitos e palavras humanos.

Somente quando o mundo, ou seja, o domínio do que é comum *entre* os homens entrou em colapso, somente quando esse colapso promoveu uma completa separação do mundo e da experiência é que o homem das massas desarraigadas e supérfluas perdeu também a capacidade de estar-a-sós-consigo mesmo no diálogo da compreensão. Arendt ensina que a “terrível originalidade” (2002a, p. 41) do totalitarismo foi ter exercido o seu domínio sobre homens que perderam não só uns aos outros e ao artifício humano, mas também a si mesmos, substituindo o pensamento pelo processo tautológico da ideologia. “A própria humanidade do homem perde a sua vitalidade na medida em que ele se abstém de

¹² A respeito do acosmismo manifesto nas imagens tradicionais do pensamento, das relações entre o pensamento e o mundo e da relevância da atividade de pensar para o cuidado com o mundo, conferir o capítulo 4: “Mundo e Pensamento: o outro lado da ação”.

pensar e deposita sua confiança em velhas ou mesmo novas verdades, lançando-as como se fosse moedas com as quais avalia todas as experiências” (ARENDR, 2003, p. 19). O totalitarismo, através da combinação entre terror e treinamento ideológico, não apenas desafiou as categorias tradicionais do pensamento e a capacidade dos homens decidirem o que é possível e impossível no mundo, mas pretendeu também eliminar da experiência humana a “atenção do pensamento” e a exigência da busca por significado. Somente a distância e o profundo desapego ao diálogo da compreensão podem explicar a “banalidade niilística” e a superficialidade do mal exercido pelo totalitarismo, maiores e mais devastadores que todos os maus instintos humanos juntos. O que se entrevê aqui é

“mais que a expansão da falta de sentido e mais que a perda do senso comum (que é somente aquela parte do nosso espírito, aquela parcela de sabedoria herdada que todos têm em comum em qualquer civilização); trata-se da perda da busca de significado e da necessidade de compreender” (ARENDR, 2002a, p. 48).

Neste sentido, o saldo das análises históricas e da reflexão política elaboradas por Hannah Arendt em “Origens do Totalitarismo” nos conduz para um diagnóstico mais amplo sobre o próprio mundo não-totalitário que preparou o homem das massas modernas para o domínio totalitário. A experiência da desolação das massas modernas como um verdadeiro *colapso do mundo* não foi resultado direto do surgimento dos regimes totalitários de esquerda ou de direita e, por isso mesmo, não terminou com a morte de Stálin ou com a derrota da Alemanha nazista. Como afirmava Hannah Arendt: “Pode ser até que os verdadeiros tranques do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma mais autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado” (2004, p.512). Assim, o advento dos Estados totalitários se manifesta como a mais contundente implicação política derivada das condições sociais e espirituais vigentes no século XX. O totalitarismo enquanto um evento histórico sem precedentes e uma experiência política inteiramente inédita é o “mais claro sintoma” de uma “crise do nosso século” (2004, p. 512).

Vimos que o totalitarismo buscou administrar o desenraizamento e a superfluidade experimentadas pelas massas modernas desde o começo da Revolução Industrial, desde o surgimento do imperialismo no fim do século XIX e desde a dissolução das instituições políticas tradicionais produzida pelas guerras.

O totalitarismo foi uma “resposta destrutiva” encontrada para todos os impasses políticos vigentes no mundo moderno e seus instrumentos de poder desnudaram com clareza ímpar esses próprios impasses para os quais eles foram elaborados. Arendt diz que não devemos ignorar essa força destrutiva totalitária, pois sem ela “poderíamos ter sido levados à ruína sem jamais saber o que estava nos acontecendo” (ARENDR, 2004, p.13). Não foi somente sob condições totalitárias que os homens experimentaram o colapso do mundo, pois não foi o totalitarismo que produziu esse colapso. A “terrível novidade” do totalitarismo foi ter erigido sobre esse colapso do mundo toda uma estrutura política e um aparato organizacional de poder. 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.

Assim sendo, o totalitarismo nos conduz para o presente como um problema, como a emergência irrevogável de algo novo, do qual não podemos e não devemos escapar recorrendo às velhas categorias usuais do senso comum desprovidas de relevância concreta ou utopicamente fugindo para a esperança de um futuro melhor. O totalitarismo nos faz perguntar pelo está nos acontecendo e pelo que estamos fazendo num mundo que se tornou inteiramente opaco à luz da sabedoria herdada da tradição ocidental. Como diz Arendt: “não temos onde buscar apoio para compreender um fenômeno que, não obstante, nos confronta com sua realidade avassaladora e rompe com todos os parâmetros que conhecemos” (2004, p.210). O fenômeno totalitário não é, portanto, um desafio para o pensamento exclusivamente por sua novidade, pois essa é a característica de todo evento histórico, mas sim por seus métodos e instrumentos de dominação serem “humanamente incompreensíveis”, ou seja, por sua novidade radical ter tornado inutilizáveis as categorias tradicionais do pensamento e os padrões usuais de julgamento moral.

Todavia, mesmo que tenha sido um evento cuja novidade rompeu com toda a venerável tradição ocidental de pensamento, o totalitarismo não pode ser,

de modo algum, considerado um acidente exterior a essa própria civilização. Ainda que o colapso do mundo tenha dado origem a uma forma radicalmente nova de governo ou um evento de ruptura na história da civilização européia, o totalitarismo não pode ser compreendido como um fenômeno supra-histórico, mas sim como uma cristalização súbita e não necessária de diversos “elementos totalitários” constitutivos das condições mundanas da existência humana no século XX. Arendt nos faz a seguinte advertência: “O surgimento de governos totalitários é um fenômeno interno, e não externo, da civilização” (2004, p.336). O totalitarismo precisa ser entendido como um evento político intrinsecamente *moderno*, resultante de certos aspectos e elementos assentados em uma série de condições históricas e políticas contemporâneas que tornaram possível o projeto de fabricação planejada de uma sociedade purificada e homogênea através da conjugação inédita de terror e ideologia, ciência e tecnologia, irreflexão e burocracia. As organizações totalitárias das massas desoladas manifestam uma crise que, desde o início do século XX, é de origem e natureza política, pois só foram possíveis a partir do “pano de fundo” (ARENDR, 2002a, p. 104) do colapso do mundo cada vez mais radical dentro do qual se desenvolveu o mundo moderno. Esse colapso não foi resultado direto da nova forma totalitária de governo, mas o totalitarismo, tanto na forma de movimento quanto de regime, foi o “mais apto a tirar proveito de uma atmosfera política e social geral em que o sistema de partidos perdera seu prestígio e a autoridade do governo não mais era reconhecida” (ARENDR, 2000, 128). O totalitarismo foi, assim, um fenômeno moderno, isto é, um fenômeno gestado e posto em prática em certo momento de nossa civilização, sendo por isso a expressão de uma profunda crise que nasce do próprio processo histórico da cultura ocidental. Como diz Arendt:

“Uma vez que os movimentos totalitários brotaram em um mundo não-totalitário (cristalizando elementos que ali encontrou, pois os governos totalitários não foram importados da Lua), o processo de compreensão é nítida e talvez primordialmente também um processo de auto-compreensão” (2002a, p. 41).

Entretanto, se o totalitarismo é avaliado por Arendt como a implicação política de um colapso do mundo que não nos chegou de fora por tratar-se de um longo processo histórico de transformação levado a cabo na e pela modernidade, isso não significa, de modo algum, que o totalitarismo é um efeito necessário e

direto desse colapso. Nem o totalitarismo é a causa do colapso do mundo, nem pode ser concebido como um efeito necessário desse colapso. Nada é mais estranho para a análise histórica que a utilização das categorias de causalidade e conseqüências, como se o historiador pudesse explicar os acontecimentos através de toda uma seqüência de causas necessárias que teriam nele resultado. Um evento histórico é, por definição, a expressão do caráter livre, ilimitado e imprevisível do agir humano e, assim, não pode ser concebido como resultado de “leis”, “forças”, “causas” ou “tendências gerais” encontradas nas camadas mais profundas e subterrâneas das quais se originam os eventos que, em relação a elas, transformam-se em “sintomas acessórios”. A análise histórica não descobre nunca um começo a partir do qual encadeia uma seqüência causal que explicará o acontecimento como um efeito conseqüente ou necessário. Como diz Arendt: “A história é uma série de eventos e não de forças ou idéias de curso previsível” (2001, p. 264). Considerar a história por meio da aplicação dessas categorias gerais retira dos eventos toda a sua singularidade, a sua imprevisibilidade e a sua contingência própria, produzindo a falácia de todas as “profecias do mal inevitável” (ARENDR, 2002a, p. 51). A história só acontece quando um evento presente se manifesta forte o suficiente para descontinuar o tempo sucessivo-linear a ponto de lançar uma nova luz sobre um começo no passado que até então estivera oculto. Para Arendt, é preciso que o historiador compreenda a luz que emana do próprio evento presente, cuja significação singular instaura uma diferença na história, uma ruptura com o seu passado oficial. A análise histórica não consiste numa reconstituição retrospectiva das “origens”, pois a significação de um evento é sempre nova ou diferente em relação aos elementos nele cristalizados e sempre maior que a soma total de todas as origens e intenções que trouxeram à luz essa cristalização. Assim, todo evento é sempre uma súbita cristalização de elementos que transcende qualquer seqüência de causas passadas e a ele atribuídas. O passado só se revela a partir da luz deflagrada pelo próprio evento presente. “Somente quando algo irrevogável acontece é que podemos retrair sua história. O acontecimento ilumina o próprio passado: jamais pode ser deduzido dele” (ARENDR, 2002a, p.49).

Desse modo, em “Origens do Totalitarismo” não encontramos uma análise genética de causas que necessariamente produziram o evento totalitário, mas a formulação do colapso do mundo como a experiência fundamental cujos

elementos constitutivos foram súbita e imprevisivelmente cristalizados numa nova forma de governo que desafiou nossas categorias usuais de compreensão e colocou o presente em conflito com a tradição. Os elementos de que se compõe o colapso do mundo não são uma seqüência ordenada de causas necessárias, pois entregues a si mesmos, esses elementos ainda não são “origens”. As “origens do totalitarismo” só se tornaram origens de um evento futuro depois de irrompido, em sua cristalização fixa e definida, o próprio acontecimento totalitário no presente. Foi, enfim, o advento de algo suficientemente novo e sem precedentes na história ocidental que acabou por iluminar o nosso passado e pôr em crise o nosso presente; “só então o labirinto caótico dos acontecimentos passados emerge como uma estória (*story*) que pode ser contada, porque tem um começo e um fim” (ARENDR, 2002a, p.49). O que um evento presente ilumina é justamente certo começo no passado que, contudo, estivera até então velado.

Recuperar as origens do totalitarismo significa, portanto, uma rememoração ativa que transforma o próprio presente por meio da renovação da sua relação com o passado. O totalitarismo é um fim porque promoveu uma ruptura a partir da qual se iluminou um começo no passado que estivera até então encoberto. O passado sequer poderia ser apreendido pelo espírito se não tivesse chegado a alguma cristalização imprevisível e irrevogável de acontecimentos que fez emergir uma diferença ou uma novidade na continuidade histórica. A história acontece sempre e a cada vez que um evento se manifesta grande o suficiente para romper o *continuum* do tempo e instaurar a irrupção de um presente que projeta uma nova luz sobre o passado e o futuro. Só então os acontecimentos passados podem vir a se tornar estórias com começo e fim, embora essa estória ocorra dentro do âmbito maior da própria “história” que não tem começo ou fim absolutos. “Todo fim na história constitui necessariamente um novo começo” (2004, p. 531), assevera Arendt. Portanto, a estória tem sempre “muitos começos, mas nenhum fim” (ARENDR, 2002a, p.50), visto que todo fim “é um novo começo para aqueles que estão vivos” (ARENDR, 2002a, p.51). Cada novo nascimento é o suficiente para garantir a potencialidade desse novo começo que é, na verdade, a suprema capacidade que cada homem congrega em sua unicidade impermutável. Essa capacidade que os homens possuem potencialmente é denominada por Arendt com a palavra *liberdade*.

O totalitarismo, por ser a súbita cristalização de elementos encontrados num mundo não-totalitário, acabou iluminando não só a própria situação histórica em que ele se tornou possível, mas também um recém-descoberto começo no passado que nos permite contar a história. A ruptura totalitária nos faz perguntar justamente pelo que está nos acontecendo e pelo que estamos fazendo em um mundo que se tornou sombrio à luz da narrativa histórica oficial. É assim que, refletindo sobre o que somos, como pensamos e o que fazemos hoje, Hannah Arendt assume a tarefa de superação crítica da tradição a partir da novidade do presente, recuperando o futuro do passado. Nessa recuperação, Arendt almeja contar uma história do mundo moderno, ou seja, elaborar uma compreensão crítica de nós mesmos, de nosso presente, do que somos e não somos em meio a situação atual da nossa existência histórica. O desdobramento fundamental das reflexões arendtianas nos leva, portanto, das análises sobre as *origens do totalitarismo* às análises das *origens da alienação ou do colapso do mundo* no “mundo moderno”. Em outras palavras, Arendt parte de uma elucidação crítica do totalitarismo até um mais amplo e profundo exame das condições políticas e espirituais na modernidade tardia.

3

Mundo e *Vita Activa*:

Os cuidados humanos e suas constelações hierárquicas.

“O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo”.

Hannah Arendt

Nossas análises demonstraram até aqui que o totalitarismo foi, enquanto dominação inédita erigida sobre o colapso do mundo, o evento central da história recente. Isso porque ele trouxe à luz do dia as “correntes subterrâneas” da civilização ocidental, exigindo-nos repassar historicamente suas concepções tradicionais sobre as condições mundanas da existência humana, seus impensados e pressuposições mais inaparentes sobre os cuidados humanos voltados para a instituição e preservação do mundo comum. Repassando a história ocidental e a sua tradição de pensamento a partir da ruptura totalitária, veremos o totalitarismo não somente como uma implicação política do colapso do mundo, mas vislumbraremos também as diferentes manifestações de “acosmismo” presente nas conceitualizações tradicionais da filosofia política ocidental. Veremos que a tradição não nos auxilia na compreensão do totalitarismo não por ser ela mesma já “totalitária”, e sim porque sua concepção da vida ativa sempre expressou uma busca por fundamentos teóricos e meios práticos que evitassem a política, que substituíssem a fragilidade inerente às atividades de agir e falar bem como anulassem sua principal condição: a pluralidade humana. Assim, o presente estudo precisa assumir, em seu terceiro capítulo, a tarefa de responder a seguinte indagação: Em que medida o totalitarismo ilumina não somente as questões que emergem das condições políticas e espirituais do século XX, mas também as “correntes subterrâneas” da própria reflexão tradicional sobre os cuidados humanos (vida ativa) voltados para a instituição e preservação do mundo?

Assim sendo, o totalitarismo não pode ser pensado nem como uma consequência necessária advinda de dentro do percurso histórico da civilização ocidental, nem como um evento supra-histórico que nos atingiu de fora e estaria superado com a derrota da Alemanha nazista e com a morte de Stálin. Ao invés

disso, Arendt nos ensina que os regimes totalitários precisam ser pensados como eventos políticos intrinsecamente ocidentais. Portanto, da reflexão política empreendida em “Origens do Totalitarismo” para a investigação da vida ativa de “A Condição Humana”, a obra arendtiana parte de uma elucidação dos instrumentos de dominação totalitária como uma nova forma de governo para uma mais profunda crítica dos fundamentos teóricos da tradição do pensamento político ocidental e para um mais amplo exame das condições políticas e espirituais da modernidade tardia.

O colapso do mundo, iluminado e “organizado” pelos instrumentos totalitários de dominação, será o ponto de partida para o aprofundamento das reflexões de Hannah Arendt sobre o processo moderno de transformação das condições mundanas da existência humana na Terra (vida, mundanidade e pluralidade). O exame desse processo, efetuado na obra “A Condição Humana”, visa, por um lado, analisar os conceitos tradicionais da “filosofia política” de Platão a Marx e, por outro lado, as modificações históricas na constelação hierárquica que ordena o relacionamento recíproco das mais básicas atividades (a *vita activa*: trabalho, fabricação e ação) desempenhadas pelo homem para a instalação da presença humana no mundo. Essa investigação tem como finalidade elucidar em que medida o processo promovido pela racionalidade moderna e pela moderna transformação da vida ativa se desenvolveu e em que estágio se encontrava no momento em que foi avassaladoramente superado pelo surgimento de uma “era nova e desconhecida” (ARENDR, 2001, p. 14): o “mundo moderno”. Arendt almeja repassar historicamente os elementos formadores desse mundo moderno, ou seja, elaborar uma compreensão crítica de nós mesmos, contar uma história do mundo moderno.

Existe, portanto, uma distinção fundamental entre o “mundo moderno” (*modern world*) e a “era moderna” (*modern age*). Sumariamente, a “era moderna” começa para Arendt com as revoluções do século XVIII e se caracteriza pela generalização da atividade de fabricação e dos valores do “homo faber” (do homem enquanto fabricante do artifício humano), eliminando a contemplação como atividade significativa para o homem. Contudo, há três grandes eventos ocorridos no limiar da era moderna que determinaram o seu caráter: a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra, a Reforma, que desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza

social, e a invenção do telescópio, expressão do desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo. O “mundo moderno”, por sua vez, é a “era nova e desconhecida” surgida na passagem do século XIX para o século XX e determinada pela derrota do *homo faber* para o *animal laborans* (o homem enquanto submetido aos esforços desempenhados para a manutenção da vida biológica), pela socialização do processo de trabalho (produção e consumo), pela aniquilação da distinção entre esfera pública e privada, por uma homogeneização social do homem, por um predomínio integral do conceito de processo, pela elevação da “Vida” ao nível de Bem supremo e, enfim, marcada pela novidade radical do advento do Estado totalitário, cuja “terrível novidade” ilumina a experiência da solidão (*loneliness*) das massas ou do colapso do mundo, isto é, a experiência de desmundanização do mundo comum e desumanização dos homens plurais.

Em “A Condição Humana”, Arendt se dedica a esclarecer as distinções básicas da vida ativa tradicionalmente obscurecidas pela filosofia política ocidental e também iluminar o profundo colapso do mundo que o homem experimenta na modernidade tardia. Arendt pretende nessas análises responder às seguintes questões: através de qual processo histórico de transformação o mundo em que vivemos se tornou enfim o “mundo moderno”? Quais são as implicações políticas decorrentes dos impactos da moderna racionalidade técnico-científica sobre o mundo comum e humano? A incapacidade de cuidar do mundo decorre de uma mera inaptidão do “homem moderno” ou será que esse “mundo moderno” produziu um forte desequilíbrio na própria capacidade humana de pertencimento ao mundo como “abrigo e assunto dos homens”? Será que o próprio “mundo moderno” colapsou o mundo em sua estabilidade e pluralidade humana, tornando-o inumano? De que modo, afinal, a existência humana precisa pertencer ao mundo ou se inserir num engajamento ativo com o mundo (*vita activa*) como artifício humano e espaço público de aparência? O que faz o homem em geral quando está *ativo*? Ocorrerá no “mundo moderno” justamente uma radical desarmonia, desproporção ou indistinção entre as diferentes atividades (trabalho, fabricação e ação), desempenhadas para a instauração e manutenção do mundo? Em que consiste a *moderna alienação do mundo* como aspecto fundamental da moderna sociedade de massa formada por trabalhadores e consumidores?

3.1. Trabalho, fabricação e ação: a analítica do ser-do-mundo:

No prólogo de “A Condição Humana” Arendt faz referência a certas “preocupações ou perplexidades” que se apresentam ao homem na modernidade tardia. Todos os comentários se referem às implicações políticas da moderna racionalidade técnico-científica. As descobertas da ciência moderna e os efeitos da tecnologia promoveram certas “experiências novas” no mundo moderno, dentre as quais: a automação do trabalho, a irreflexão, a desintegração do átomo e o poder atômico de destruição do planeta, a produção da vida pela engenharia genética, o prolongamento da vida biológica, a fuga da Terra para o universo, instaurada pela conquista do espaço característica do período da guerra fria, a fuga do mundo para dentro de si, o divórcio entre “ciência e pensamento (discurso)”, que promove um obscurecimento do mundo à medida que nos impede de falar sobre (conferir algum significado) ao que estamos fazendo e, enfim, a emancipação do trabalho que reduziu todos os cuidados humanos e todas as coisas do mundo à relação produção e consumo.

Todas essas “novas experiências” e “temores” expressam o que Arendt denominou como “alienação no mundo moderno”. Trata-se de uma alienação com relação às condições básicas com as quais o homem precisa se corresponder para estabelecer o seu pertencimento a este mundo. Arendt afirma que o homem está “preso à Terra pela condição humana” (ARENDR, 2001, p. 275), que “somos e sempre seremos criaturas ligadas à Terra” (ARENDR, 2001, p. 281) e, enfim que “a Terra é a própria quintessência da condição humana” (ARENDR, 2001, p. 10). Como veremos a seguir, a alienação do homem moderno com relação às condições mundanas de sua existência na Terra se expressa na aspiração por fazer de tudo algo produzido pelo próprio homem. A racionalidade técnico-científica moderna alcançou seu feito mais glorioso e, ao mesmo tempo, mais desconcertante, quando sua abstração fez do homem um “habitante do universo” que, acima do campo gravitacional da terra, a contemplaria do alto, em algum ponto do universo. Trata-se do “desejo de fugir da condição humana” ou de uma “rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada” (ARENDR, 2001, p. 10) que, por sua vez, é concebida como a “prisão terrena” da qual o homem moderno precisaria se libertar.

A condição humana é tudo aquilo que “prende” o homem a este mundo e o faz uma criatura cuja vida depende de condições terrestres. Com a tradicional expressão “vida ativa”, Arendt pretende nomear as variadas dimensões e manifestações desse esforço de pertencimento do homem a certas condições mundanas e terrestres de sua existência. O homem possui uma existência condicionada porque não pode ser sem o mundo, ou seja, o homem tem uma vida ativa, ele é sempre um ser ativo porque, não importa em que situação ele se encontre, está sempre inserido em esforços e empenhos por fazer algo. As condições mundanas da existência humana reivindicam ao homem uma vida ativa, isto é, estar sempre e a cada momento, engajado na instauração, preservação e construção do mundo comum como seu abrigo e seu assunto. Só o homem precisa instaurar, preservar e pertencer a um mundo não-natural para existir *como homem*. Possuir uma vida ativa significa ter que se empenhar ativamente por pertencer a um mundo humano e comum, produzindo-o e preservando-o. É por isso que podemos dizer que o “mundo”, no sentido amplo do termo, é a própria condição da existência *humana* na Terra.

Uma vez presente ao mundo pelo nascimento, nenhum homem pode permanecer inativo ou completamente fora da vida ativa. Não haver necessidade de que se faça coisa alguma para existir sempre foi o anseio do homem de todas as épocas, mas, para os mortais, a “boa vida dos deuses” seria uma vida sem vida. Nenhum homem pode escapar inteiramente desse engajamento com o mundo, no qual a existência humana depende do trabalho para a produção dos meios de subsistência da vida orgânica, precisa da fabricação do artifício humano como palco ou abrigo estável para a fragilidade dos assuntos humanos e, enfim, necessita da ação e da fala para a revelação da unicidade de cada homem na teia das relações humanas, cujos feitos e palavras instauram as histórias de um mundo humano que é assunto de homens plurais. A *Vita Activa* se define pelas várias formas de engajamento ativo do homem nas coisas do mundo; ela compreende as várias atividades que o homem precisa desempenhar para se corresponder às condições terrestres de sua existência.

Entretanto, afirmar que nenhum homem pode permanecer fora da vida ativa, que a existência humana está inteiramente submetida a certas “condições terrenas” e que, portanto, a presença do homem no mundo é condicionada basicamente por natalidade, mortalidade, vida, mundanidade e pluralidade

humana, não significa enunciar nem as características essenciais, sem as quais a existência humana deixaria de ser o *que é*, nem equivale a dizer que elas nos condicionam de modo absoluto. Para além das condições que lhe foram naturalmente dadas, o homem cria, de modo *livre e consciente*, as próprias condições de sua existência, mas é por elas também condicionado. “As coisas que devem a sua existência exclusivamente aos homens também condicionam os seus autores humanos. (...) O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante”, afirma Arendt (2001, p.17).

O homem não é antes nem sem o mundo e o mundo não é um amontoado de coisas desconexas e indiferentes ao homem, mas algo que condiciona e reivindica a existência humana, exigindo do homem que esteja *ativo* ou engajado com o mundo no desempenho de atividades para a sua instauração e preservação. Arendt se afasta de toda tentativa de definição da natureza ou essência do homem, porque se trata de um ser que não possui auto-suficiência, como se não dependesse de nada para ser o que é. Trata-se de um ser que não está encerrado em si mesmo, mas sempre na abertura de um encontro com o mundo que, inclusive, tem como característica crucial ser habitado não pelo “Homem”, e sim pela pluralidade humana. O homem não tem essência porque está sempre carecendo de algo que ele mesmo não é. Somente o homem precisa da instauração e preservação de um “mundo” para viver, isto é, precisa estar presente ao mundo para existir como homem. A suposta “essência humana” é vazia, pois o que caracteriza o homem enquanto homem é ser ele um contínuo movimento em direção ao mundo que se torna para ele condição de sua própria existência. Como diz Arendt (2001, p. 17):

“O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. É por isto que os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. (...) Por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana”

Desta forma, o exame da “condição humana” não pressupõe uma compreensão nem determinista, como se o homem fosse condicionado por determinações causais, nem essencialista, como se o homem tivesse uma natureza

ou essência supra-sensível. As “condições mundanas básicas da existência humana” não são os “fundamentos metafísicos da existência humana”, muito menos as “determinações naturais” de um ser condicionado por causas ou leis observáveis e quantificáveis por ciências que investigariam o homem como objeto (sociologia, psicologia, biologia, etc.).

Ainda que, de um modo geral, o mundo onde transcorre a vida ativa seja constituído por condições nas quais a vida foi dada ao homem na Terra, essas condições mundanas são sempre mais que uma “natureza metafísica” ou uma “natureza causal”, pois os homens também produzem as condições da existência humana. Arendt considera que, embora talvez tenhamos que viver sempre sob condições terrenas, desde o advento da ciência moderna e sua investigação da natureza do ponto de vista do universo, sabemos que não somos criaturas definitivamente terrestres, ou seja, absolutamente determinadas pelas condições em que a vida nos foi dada na Terra.

Assim, a expressão “condição humana” não significa “a essência humana” porque Arendt não almeja enunciar o que (*quid*) somos. A noção de “essência” foi desenvolvida por Aristóteles em sua “Metafísica” como parte de uma resposta à pergunta: “o que é uma coisa?”. Perguntar pela “essência” significa indagar pelo ente em função da sua entidade (*quiddidade*), ou seja, interrogar pelo ente enquanto ente. A unidade da essência expressa na definição do homem, por exemplo, deveria enunciar o que é o homem enquanto homem. Tradicionalmente, investigar o que está sendo sob o ponto de vista da sua entidade significa trazer à linguagem a essência do ente, pois somente assim se consegue determiná-lo universalmente, obtendo dele o seu conceito. A essência (*ousia*) é o que deve estar contido no conceito e, assim, a essência é o que a coisa é em si e por si, sem se referir à outra coisa. Mas Arendt considera que, embora supostamente possa definir a natureza ou a essência das coisas que ele próprio não é, o homem não pode fazer o mesmo em relação a ele. “Nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas as têm. Em outras palavras, se temos uma essência, então só um deus pode conhecê-la e defini-la”, ressalta Arendt (2001, p. 18).

Para enunciar o *que* somos, precisaríamos efetuar um salto sobre nossas próprias cabeças, ou seja, desvencilharmo-nos completamente do mundo “sendo”, para enunciar de fora dele o nosso próprio “ser”. Todavia, somente para um deus,

que é antes do mundo e sem ele, pode ser dirigida a pergunta: “o que somos?”, como diz Agostinho¹, *quaestio mihi factus sum* (a questão que me tornei para mim mesmo). As tentativas de definir a essência do homem nos conduzem invariavelmente à elaboração de uma “deidade”, pois somente de um ponto exterior ao mundo poderíamos saber o *que* somos. E essa “essência” que nos direciona a um deus faz o homem negar a si próprio enquanto um ser do mundo, pois somente em presença de um deus e, assim, isolado do mundo, ele pode saber **o que é**. E como diz a já célebre afirmação arendtiana: “somos do mundo e não apenas estamos nele” (ARENDR, 2002b, p. 19). Sendo *do* mundo, isto é, tomando parte no jogo do mundo, o homem possui uma existência mundanamente condicionada. Ele não pode ser nada antes ou depois do mundo, de atuar no mundo, de ter uma vida ativa que o vincula de modo indissociável a condições mundanas que lhe dizem respeito existencialmente. Para o homem, existir não é realizar uma essência que, assemelhando-o a um deus, estaria desde sempre assegurada antes e sem o mundo. O homem não é algo que tem um “ser” e, por acréscimo, atua no mundo. Para tudo que não é o homem, *ser* é sempre já *atuar*, mas para o homem é preciso sempre *atuar* para *ser*, pois ele não é nada mais que essa *atuação* mesma no mundo. Por mais estranha, marginal e curiosa que seja a sua circunstância, sua estadia e morada, o homem não consegue se desconectar e se desprender dessa força condicionante do mundo que o atravessa e o domina, reivindicando-o em seu haver-se com as coisas e com os outros homens; este haver-se que é sempre empreendido através das atividades e cuidados humanos de que se compõe a *vida ativa*.

Assim, sermos *do* mundo é diferente de meramente *estarmos* nele, visto que a inserção do homem no mundo nunca aponta para a simples presença de algo simplesmente dado dentro de um recipiente, como sapatos no interior de uma caixa, mas sim para uma dinâmica estrutural que mantém as atividades humanas e

¹ Em sua tese de doutorado “O conceito de amor em Agostinho” (orientada por Jaspers, concluída em 1928, mas revisada e traduzida para o inglês em 1960) Hannah Arendt explora as dificuldades de conciliação entre o amor a Deus e o amor ao mundo na obra de Agostinho. Se amar a Deus significa desejar a vida eterna, tornando a presença do homem no mundo um sacrifício apaziguado somente com a morte, como derivar o amor ao próximo do amor a Deus? Como o homem, na presença de Deus, pode ainda se interessar pela sua pertença ao mundo comum e aos outros homens? Em suma, quando o homem se indaga pela sua essência, isso o conduz necessariamente a exilar-se do mundo comum e humano, pois a resposta para sua indagação sempre o direciona ao Criador. Assim, como pensar sem incongruências a relevância do mundo e um amor ao próximo com os quais compartilho o mundo sem um amor ao mundo (*amor mundi*) que nos conduza a privilegiar a natalidade, isto é, a experiência de ser do mundo pelo nascimento?

os condicionamentos do mundo em um relacionamento recíproco. Sendo *do* mundo, o homem não pode existir nem fora, como um deus, nem dentro do mundo, como um ser objetivamente dado. O homem não tem nenhuma dimensão essencial, pois ele não possui nada previamente constituído em seu ser e o mundo reivindica dele uma contínua atuação.

Nessas considerações Arendt se aproxima de Heidegger em sua analítica de um ente, que “é” de modo “exemplar”, ou seja, de tal modo que, em sendo, nele se realiza e se abre uma compreensão do ser. Desde “Ser e Tempo”, Heidegger afirma que o homem se situa enquanto homem na abertura do ser e, sendo reivindicado para essa abertura pelo próprio ser, sem intermediação, descobre a si mesmo sempre já lançado como *ser-no-mundo*. A relação do homem com o ser pertence à manifestação do próprio ser que, no entanto, também precisa desse pertencimento essencial do homem a ele para se manifestar. Não podemos pensar a abertura do ser sem o homem, mas isso não significa pensar o ser como uma fabricação do homem. Não podemos pensar o homem sem a referência ao ser, mas isso não significa pensar o homem como determinado pelo ser. Heidegger se esforça por nos fazer pensar a relação entre homem e ser abolindo os termos da relação, pois eles não subsistem fora de todo relacionamento. Trata-se de fazer a relação criar os termos ao invés de fazê-la surgir a partir dos pólos contrapostos e pré-existentes. Com o termo *Da-sein*, Heidegger procurou nomear com uma só palavra o âmbito em que vigora a abertura do ser e, simultaneamente, o modo como o ser se relaciona com o homem. Esse termo denomina o modo de ser exclusivo de um ente que, em sendo, descobre a si mesmo sempre já lançado na abertura (*Da*) do ser (*sein*) que, por sua vez, sempre de novo o reivindica para uma apropriação de si mesma. Para Heidegger, é nessa apropriação recíproca entre o homem e a abertura manifestativa do ser, no interior da qual o homem é o próprio (*eigen*) do ser e, ao mesmo tempo, o ser é o próprio do homem, que se realiza o espaço de configuração do mundo e o acontecimento originário da história.

Por esta via, a fim de elucidar a “essência existencial do homem”, Heidegger elaborou um conceito de “existência” completamente distinto do conceito tradicional. O homem é o único ser que existe, isto é, não possui uma essência ou uma natureza, pois não é nunca algo em si e por si subsistente, auto-suficiente, que não depende de nada para ser o que é. O homem não pode ser nada

antes, nem depois de estar sempre já imerso e inserido na abertura do ser, ou seja, referido aos entes em geral enquanto *ser-no-mundo*. O mundo é para o homem o espaço de realização de seu poder-ser. O Dasein não é nada previamente constituído em seu ser, mas algo que se decide em meio à própria mobilidade da existência. Enquanto existe, o homem é reivindicado pela abertura do ser, é posto sempre para fora de si mesmo, sempre imerso no mundo. Contudo, esse “fora” (*Da*), em que o homem insiste, não se define como um “mundo externo” ou uma objetividade contraposta a um sujeito auto-suficiente. Ao contrário, esse “fora” é anterior à separação entre sujeito e objeto e se afasta também de toda imanência ou intencionalidade de uma “consciência”.

A obra “A Condição Humana” se define como uma descrição das manifestações fundamentais da *Vita Activa*, ou seja, uma verdadeira analítica da existência do homem enquanto um *ser-do-mundo*. O esclarecimento fenomenológico da “vida ativa” em suas três manifestações mais elementares (trabalho, fabricação e ação) e em suas condições mundanas correspondentes (vida, mundanidade e pluralidade) almeja identificar os traços mais duráveis dessa experiência de *ser-do-mundo*; aqueles que são menos vulneráveis às profundas transformações da era moderna, ou seja, aqueles que, uma vez descritos fenomenologicamente, permitem-nos compreender o que *em geral* faz o homem quando está ativo no mundo, o que ele *em geral* faz quando se engaja na instalação e manutenção do mundo e da sua presença nele. É importante ressaltar que, contudo, o homem quando está ativo pode experimentar o relacionamento recíproco e a forte imbricação entre as atividades do trabalho, da fabricação e da ação, que Arendt precisa, no entanto, distinguir e separar, embora sem compartimentalizá-las, a fim de tornar possível a análise da vida ativa. Mas o que Arendt visa mais profundamente com essa fenomenologia da vida ativa é iluminar historicamente as “origens da alienação no mundo moderno”. Por isso a obra “A Condição Humana” se interroga não apenas pelo que faz *em geral* o homem quando está ativo, mas pelas transformações históricas da vida ativa no período pré-moderno e moderno e, sobretudo, pelo que faz o homem hoje quando está *ativo* no mundo moderno. Arendt está interessada justamente na dinâmica histórica da vida ativa, na qual as atividades humanas são hierarquizadas numa constelação que ordena os seus relacionamentos mútuos e, assim, estabelece a

própria fisionomia de uma determinada época, assim como certa configuração histórica da relação entre o homem e o mundo.

É à luz da alienação moderna do homem com relação ao mundo que Arendt propõe estabelecer uma reconsideração fenomenológica da “*Vita Activa*”. Essa reconsideração entra em diálogo com a forma como as atividades mais elementares da vida ativa foram concebidas na tradição pré-moderna e moderna do pensamento ocidental. Embora as condições mais gerais da existência humana sejam a natalidade e a mortalidade, Arendt vai considerar somente o que denomina como “as três atividades mais elementares da condição humana”, ou seja, as três manifestações mais básicas de que se constitui a *Vita Activa*: trabalho (*labor*), fabricação (*work*) e ação (*action*)². Arendt analisa essas atividades quanto à sua localização, sua função e sua capacidade de durar ou permanecer no mundo. O trabalho assegura tanto a sobrevivência do indivíduo quanto a vida da espécie, mas a fabricação confere permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter transitório da existência humana. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar o domínio político, cria a condição para a memória, isto é, para as estórias resultantes dos feitos e palavras humanos. Essas três atividades se enraízam também na condição humana mais geral da natalidade, na medida em que elas têm como tarefa prover e preservar o mundo para a

² Arendt esclarece que a língua grega já fazia uma distinção entre *ponein* e *ergazesthai*; o latim diferenciava entre *laborare* e *facere* ou *fabricare*, que têm a mesma raiz etimológica. No alemão *Arbeit* se aplicava originalmente apenas ao trabalho agrícola executado por servos e não à obra do artesão, que era chamada *Werk*. No francês *travailler* substituiu o mais antigo *labourer* e deriva de *tripalium*, uma espécie de tortura. O *labor* tem sempre uma conotação inequívoca de fadiga e penas. Por isso usamos o termo “trabalho” também para as dores do parto. Por outro lado, das palavras “*work*”, “*werk*”, “*oeuvre*” deriva o nome do próprio produto: a obra com sua estabilidade e relativa permanência. (Cf. Grimm, *Wörterbuch*, p. 1854ss., e Lucien Fèbre, ‘Travail: évolution d’un mot et d’une idée’, *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. XLI, nº 1, 1948). Os termos *labor*, *work* e *action* foram traduzidos respectivamente por *Arbeit*, *Herstellen* e *Handeln* em alemão; *Travail*, *oeuvre* e *action* em francês; *Lavoro*, *opera* e *azione* em italiano; *Labor*, *trabajo* e *acción* em espanhol. A tradução brasileira de *A Condição Humana* (trad. de Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997) optou por *Labor*, *Trabalho* e *Ação*. Uma vez que, etimologicamente, *labor* remete à idéia de tarefas penosas, a palavra mais imediata no português seria *labuta*, provável variação de *labor*. Porém, a opção de traduzir *Labor* por “labor” obscurece a distinção entre “labor” e “work”, criando dificuldades, por exemplo, para traduzir clássicas expressões tais como “labor-process” e “labor productive” (“processo de trabalho” e “trabalho produtivo”, respectivamente, na tradução brasileira, que, assim, confunde o leitor). A respeito das dificuldades encontradas na tradução brasileira, conferir CALVET DE MAGALHÃES, Theresa, 1985, p. 133. A tradução de *labor* por trabalho obedece as próprias indicações de Hannah Arendt, quando a autora afirma que os termos “*labor*” do inglês, “*Arbeit*” do alemão ou “*travail*” do francês, como substantivos, não designam o produto final ou o resultado da ação de trabalhar, permanecendo um substantivo verbal que aponta para a natureza dessa atividade que é o esforço dispensado para a subsistência do indivíduo e para a sobrevivência da espécie. Ainda que Arendt não mencione o português, o que se aplica ao francês, etimologicamente, também vale para o nosso idioma.

constante chegada de recém-nascidos, que aparecem como radicalmente *estranhos* em sua singularidade.

Arendt denomina como “vida” a condição mundana a qual se corresponde o “trabalho” (*labor*) e que faz do homem um *animal laborans*. A vida é o “gigantesco círculo universal da própria natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas giram em imutável, eterna repetição” (ARENDR, 2001, p. 84). O trabalho é definido por Arendt como o dispêndio de força ou energia em busca da manutenção do metabolismo do corpo humano com a natureza. O trabalho é o processo vital do corpo, quando este está vinculado ao esforço e à necessidade de prover o seu próprio sustento. Trata-se de toda atividade desempenhada em obediência às necessidades de consumo imediato para a manutenção do processo biológico do organismo vivo. A vida constantemente consome os “produtos” do trabalho, por isso ele está encerrado na repetição do ciclo biológico. No processo biológico da vida, trabalho e consumo são, na verdade, um só processo que mal termina, deve sempre recomeçar, isto é, ser repetido. O esforço do trabalho jamais poupa aquele que trabalha de, uma vez mais, repeti-lo; por isso dizia Marx que o trabalho é a “eterna necessidade imposta pela natureza”.

Trabalhar é produzir os meios de subsistência física individual ou da espécie dentro do ciclo de crescimento e declínio prescrito pela natureza, desgastando-se e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade circular do processo vital, sem propósito, sem começo nem fim. O “resultado” do trabalho é apenas o preparo de algo para a sua destruição final: o consumo. É típico do trabalho não deixar nada atrás de si: o resultado do seu esforço é consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido. Isso porque o ciclo biológico é sustentado pelo consumo e o trabalho é justamente a atividade que provê os meios de consumo e subsistência. Enfim, o trabalho e o consumo são dois estágios de um mesmo processo imposto ao animal humano pelas necessidades da vida biológica. Trabalhar, nesse sentido, significa engajar-se em esforços para se manter vivo e, assim, encontrar-se escravizado pela necessidade.

Outra condição mundana básica da existência humana é a “mundanidade”, à qual se corresponde a “fabricação” que, por sua vez, faz do homem um *homo faber*. A existência humana é condicionada pela exigência de todo um universo

artificial durável e que transcenda o mero ciclo biológico dos indivíduos da espécie. É na estabilização da vida humana produzida pela fabricação que repousa a realidade e a confiabilidade de um mundo que serve de morada durável para seres efêmeros. A mundanidade no mundo consiste no ambiente artificial na natureza construído pelo homem. Pela fabricação, o homem produz coisas como objetos de uso e produz o mundo como artifício humano, cuja durabilidade sobrevive e suporta os processos devoradores da vida contra os quais ele é erigido. O mundo, como conjunto das coisas surgidas da fabricação humana, consiste na objetividade do artifício humano, cuja durabilidade se contrapõe ao ciclo natural de vida e morte das gerações.

Neste sentido, os resultados da fabricação não se misturam com o processo fabricante tal como na relação trabalho-consumo, pois esses resultados são frutos de um *fazer*, isto é, de uma atividade que não se caracteriza, como no trabalho, pela repetição incessante imposta pelo eterno ciclo vital da necessidade, e sim uma atividade livre e consciente que tem sempre começo, meio e fim. As coisas fabricadas são desgastadas pelo uso, mas não são destinadas ao consumo, pois são feitas para conceder ao mundo a estabilidade, a solidez e a confiabilidade sem as quais ele não seria possível como lugar tangível para a morada do ser mortal, transitório e mutável que é o homem. A natalidade e a mortalidade dos homens pressupõem um mundo durável que não está em constante transitoriedade, mas cuja relativa permanência torna possível o aparecimento e desaparecimento. Sem um mundo durável de coisas no qual os homens aparecem pelo nascimento e desaparecem pela morte, haveria tão-somente o imutável eterno retorno do ciclo biológico.

É dentro desse mundo tangível de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência. Exigidas pelo corpo e produzidas pelo trabalho deste último, mas sem estabilidade própria, as coisas destinadas ao consumo incessante surgem e desaparecem num ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas, pois a destruição da durabilidade é acidental no uso e necessária no consumo. O *homo faber*, o fazedor de instrumentos, fez utensílios e ferramentas com a finalidade de construir a mundanidade do mundo e não originalmente para a manutenção do processo vital da espécie. Trata-se, assim, de uma atividade que possui um começo preciso (a idéia, o projeto ou modelo) e um fim previsível ou determinado: um objeto

durável que não é consumido imediatamente, mas é utilizado para fins que não são propriamente os da vida biológica. O artifício humano precisa ser um lugar estável para a ação e para a fala, enfim, para atividades que os homens realizam por *liberdade* e que, assim, são não só inteiramente inúteis às necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente do instrumentalismo utilitário da fabricação, pela qual a própria mundanidade do mundo é produzida.

Por fim, a “pluralidade” é a condição humana que exige do homem estar *entre* os homens, de viver como um ser distinto e único entre iguais, fazendo de cada homem um ser singular que age e fala. Única atividade que se exerce diretamente *entre* os homens, sem a mediação da natureza, a ação é a substância intangível das relações humanas. A realidade da ação depende da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir. Diferentes dos bens de consumo e dos objetos de uso, são os “produtos” da ação e do discurso que, juntos, constituem a textura das relações e negócios humanos. Nada mais intangível que essa textura, pois ela é mais fútil e menos durável que os próprios bens de consumo. Agir significa ser capaz de iniciar novos processos que jamais existiriam sem os homens. É no discurso e na ação³, quando fala e age, que a estranheza da singularidade é experimentada por cada homem na pluralidade. Falando e agindo, os homens se distinguem ao invés de permanecerem apenas diferentes, pois pluralidade não equivale à alteridade comum a tudo que existe. Na ação e no discurso, a mera alteridade que o homem partilha com todos os seres se transforma em *singularidade*. “A pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares”, afirma Arendt (2001, p. 189).

Contrariamente ao trabalho, que pressupõe o anonimato total do agente, a característica fundamental da ação é a revelação da distinção singular do agente no ato. Na ação e no discurso, os homens manifestam uns aos outros não o **que** (*quid*) são, mas **quem** são. Na esfera pública, em que os homens plurais se reúnem como seres que agem e falam, *ser* equivale a *aparecer*, e não é possível solidificar

³ Embora não desvincule o agir do falar ou a ação do discurso, Arendt considera que a ação é uma atividade mais vinculada à condição mundana da natalidade e o discurso se corresponde mais à condição da pluralidade. Arendt afirma que a ação tem mais afinidade com o *início* que a fala, mas o falar possui mais afinidade com a revelação da *unicidade* do homem que o agir. Sem o discurso, a ação perderia a identidade singular do agente, pois se resumiria a movimentos mecânicos incompreensíveis sem autor. O agente só é possível sendo o autor de palavras. A ação, ainda que possa não vir sempre acompanhada da fala, só possui relevância humana através da palavra falada na qual o autor anuncia o que fez, faz e pretende fazer. A esse respeito conferir ARENDT, 2001, p. 191.

em palavras a essência viva da pessoa, tal como ela se mostra no próprio fluxo vivo da ação e da fala. Agindo e falando na presença uns dos outros, os homens se relacionam como identidades únicas, impermutáveis, irrepetíveis e não simplesmente como seres corpóreos. Somente no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar *quem é* ou, em outros termos, ocultar a sua identidade única e distinta. Desprovidos da iniciativa de agir e falar, de serem vistos e ouvidos uns pelos outros, os homens deixam de ser humanos, pois somente o intercuro e a convivência constante entre os homens, por meio da ação e da fala, criam o mundo verdadeiramente *humano*. A ação está estreitamente vinculada à pluralidade enquanto uma das condições fundamentais da existência humana que, por sua vez, repousa em outra condição humana: a natalidade, “por meio da qual o mundo humano é constantemente invadido de estrangeiros, recém-chegados, cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo” (ARENDR, 2000, p. 92).

A existência não é singularmente *humana* sem um mundo comum que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros homens. Todo engajamento ativo do homem com o mundo por meio da ação e do discurso é determinado pelo fato de que os homens vivem juntos. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da vida ativa. Os homens podem obrigar outros a trabalhar para eles; podem dispor do ambiente artificial das coisas de uso, sem nunca terem se engajado na fabricação. Entretanto, toda existência sem ação e palavra está excluída do mundo humano, deixa de ser uma existência *humana*, pois já não é mais vivida *entre* os homens. É com palavras e atos que nos inserimos no mundo propriamente humano. “Ser do mundo” e poder falar dele com os outros são, no fundo, uma e a mesma coisa. Para Arendt, essa inserção no mundo por meio da ação e da fala é um segundo nascimento depois do nascer corpóreo, pois depois de “começados” pelo nascimento corpóreo, podemos *começar* algo novo por nossa própria iniciativa. “A ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com o lado público do mundo, comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui” (ARENDR, 2001, p. 210).

Se no trabalho a necessidade de subsistência do movimento circular de nossas funções corporais nos impõe sempre *começar tudo de novo*, pela iniciativa de agir e falar podemos *começar algo novo* na teia já existente de relações humanas. Portanto, agir e falar não são atividades impostas pela necessidade

(trabalho) nem pela utilidade (fabricação). Agir significa começar alguma coisa, iniciar algo, tomar iniciativa, imprimir movimento a algo. Arendt repete Santo Agostinho: “O homem foi criado para que houvesse um começo”. O homem é um iniciador, pois ele faz advir ao mundo os preceitos de *início* e *liberdade*. A liberdade não é somente o alvo da ação política, como nos tempos de crise e revolução, mas o próprio motivo pelo qual os homens convivem politicamente organizados. “Sem ela a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação”, diz Arendt (2000, p. 192). A cada nascimento vem ao mundo um ser livre, cuja singularidade radical o torna um verdadeiro estranho. Sobre a estranheza dessa existência singular, pode-se dizer que não há ninguém igual antes ou depois dela. É constitutivo desse ser livre e singular começar algo inteiramente novo, ilimitado e que, assim, não pode ser previsto. Detentor do “dom da ação”, dele se pode esperar o inesperado, pois ele é capaz de realizar o infinitamente improvável e inantecipável.

Neste sentido, dentre todas as realizações empreendidas pelo homem quando está ativo, agir e falar são as mais intimamente vinculadas com a condição humana da natalidade. Como afirma Arendt:

“A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e essência de qualquer outra coisa” (ARENDR, 2001, p. 16).

Arendt se vale de Agostinho para recordar a distinção por ele efetuada entre a palavra *initium*, utilizada para nomear o ato de criação do homem, e a palavra *principium*, denominando a criação do mundo. O que caracteriza a capacidade exclusivamente humana de espontaneamente *começar a agir* não são as iniciativas específicas que o homem pode realizar, mas a iniciativa ou o *início* que ele é enquanto tal e apenas por ter nascido. Para além de todo o conjunto da criação, o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, é a única criatura que, pelo nascimento, experimenta a *liberdade* de introduzir no mundo criado um *initium*, por sua espontaneidade e iniciativa própria. A natalidade é sempre a instauração de um novo começo no mundo porque cada homem é um *initium* que afeta de modo singular a já existente teia de relações humanas.

De acordo com Arendt, todos os cuidados humanos com o mundo de que se constitui a vida ativa não se alteram historicamente, pois isso modificaria a própria condição humana. O que se modifica historicamente é a constelação hierárquica que ordena o relacionamento recíproco dessas atividades. Arendt pretende, portanto, elucidar as diferentes hierarquias nas quais essas atividades e condições foram experimentadas na tradição ocidental pré-moderna e moderna. Como diz Arendt (2000, p. 94):

“Não são as capacidades do homem, mas é a constelação que ordena seu mútuo relacionamento o que pode mudar e muda historicamente. Observam-se melhor tais mudanças nas diferentes auto-interpretações do homem no decorrer da história que, embora possam ser inteiramente irrelevantes para o *quid* último da natureza humana, são ainda os mais sintéticos e sucintos testemunhos do espírito de épocas inteiras”.

Esquemmatizando o percurso de constituição histórica dessas constelações, Arendt considera que, na Antigüidade grega pré-filosófica, a atividade superior do homem era a fala e a mais elevada forma de vida humana era a vida política, que tem como *conditio sine qua non* a pluralidade humana. No pensamento medieval e romano o homem se auto-determinou como *animale rationale*. Já nos primeiros estágios da era moderna, o homem foi primeiramente concebido como *homo faber*, até que, a partir do fim do século XIX, o homem foi interpretado como um *animal laborans*, cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana seria capaz. No mundo moderno, a fabricação passou a ser executada à maneira do trabalho, enquanto os produtos fabricados passaram a ser concebidos como bens de consumo. O mundo moderno glorificou o trabalho como fonte de todos os valores e promoveu o *animal laborans* à posição mais elevada no conjunto da vida ativa.

Todas essas configurações históricas, segundo Arendt, da fase pré-moderna à era moderna, obscureceram sempre as diferenças entre as atividades da vida ativa e suas propriedades específicas; visto que sempre se concebeu um princípio hierárquico global e superior, pelo qual todas as outras atividades seriam avaliadas. Arendt pretende esclarecer que não há uma preocupação subjacente ou exterior a todas as atividades da vida ativa.

Arendt se esforça por demonstrar que as distinções entre trabalho, fabricação e ação foram sempre deturpadas e, em grande parte, ignoradas pela

tradição pré-moderna e moderna. Trata-se de empreender as diferenciações fundamentais e explicitar as importantes implicações para a vida ativa que decorrem das indistincões e das distorções entre essas atividades mais básicas da condição humana. A grande finalidade da descrição fenomenológica sobre o que faz o homem quando está *ativo* e das análises históricas sobre a vida ativa na era moderna, consiste no esclarecimento da linha que distingue a *liberdade* da *necessidade*. Arendt pretendeu elucidar a fronteira que divide o mundo humano, como abrigo e assunto dos homens, não só do estado contemplativo de inação e quietude do espírito – considerado como a suprema capacidade humana por nossa tradição filosófica e religiosa –, mas, sobretudo, do extra-mundano processo vital, que vincula o metabolismo do corpo humano com a natureza e a necessidade de prover os meios de subsistência do organismo vivo. A alienação do mundo significa, portanto, a destruição dessa “linha” divisória entre o mundo comum e a natureza, ou dessa “fronteira” separadora entre o mundo humano e o processo vital do indivíduo e da espécie. O grande esforço teórico e o maior legado arendtiano com a obra “A Condição Humana” residem na análise da tensão e distinção entre a esfera política da ação e da fala, enquanto realização da liberdade pública por homens plurais e a administração da necessidade, através de técnicas de gestão econômica e social.

3.2. O “lado público do mundo” e a fragilidade da ação:

Vimos que, enquanto um *ser-do-mundo*, o homem está engajado em atividades que o condicionam ao mundo. O homem não existe como algo simplesmente dado que, por acréscimo, *está* no mundo, mas subsistindo a ele. O mundo incide sobre a existência humana, exercendo uma força condicionante que reivindica dos homens uma contínua atuação, uma *vida ativa*. As mais fundamentais condições mundanas da existência humana examinadas por Hannah Arendt são natalidade, mortalidade, vida, mundanidade e pluralidade. As manifestações mais elementares da vida ativa ou os cuidados humanos essenciais com o mundo são o trabalho, a fabricação e a ação.

A vida ativa busca converter o entorno da existência humana de mero “meio biofísico” em um mundo humano e comum que serve de abrigo estável e assunto de homens plurais. No trabalho nos vinculamos à reprodução do metabolismo do nosso corpo com as suas necessidades vitais e, assim, estamos sempre cercados dos objetos de consumo dos quais extraímos nossos meios de subsistência. Na fabricação estamos engajados com a natureza da qual obtemos a matéria-prima do artifício humano e, assim, encontramos-nos circunvizinhos pela mundanidade do mundo como um produto acabado, tangível e estável. Na ação e na fala estamos envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns e, sendo vistos e ouvidos pela “platéia de nossos semelhantes”, somos circundados pelo “lado público do mundo”.

Neste sentido, o homem está organicamente inserido na repetição infundável do processo biológico da natureza, mas ainda que esteja vinculado à vida natural, o homem não tem a sua existência esgotada na infinição dos processos cíclicos vitais, pois precisa instaurar a partir de si mesmo, a partir de suas próprias atividades, a sua presença no mundo. A existência humana não depende somente da vida biológica porque os homens vivem não exclusivamente do que a natureza faz deles, mas também daquilo que eles fazem da natureza, transformando-a de acordo com finalidades humanas. Uma vez que a presença e a permanência do homem no mundo não estão asseguradas pelos ciclos repetidores da natureza, torna-se necessário para os homens fazerem surgir aquilo que não existiria por si mesmo: o mundo comum e humano. Esse mundo é, simultaneamente, abrigo e assunto dos homens porque não tem em si mesmo a

causa de seu vir a ser, aparecendo e assim se mantendo somente através de um conjunto de intervenções, cuidados, atividades e interações humanas: a *vita activa*. Está em jogo na vida ativa, ou quando o homem está ativo, a capacidade humana de construir, manter e cuidar de um mundo, conferindo-lhe a durabilidade e a estabilidade necessária para se tornar o “lar não-mortal de seres mortais”. Aqui vale para o homem, como ser-do-mundo, o que diz Zaratustra aos seus discípulos: “aquilo que chamais mundo, é preciso, primeiro, que seja criado por vós”. Esse mundo humano e comum a homens plurais precisa obter uma imortalidade potencial para além da mortalidade daqueles que o erigiram e à natalidade daqueles que nele chegam. A finalidade da instituição e do cuidado do mundo é garantir a permanência e a durabilidade exigida por aqueles seres que nascem e morrem uma vida individual: os homens, “os mais instáveis e fúteis seres de que temos conhecimento” (ARENDR, 2000, p. 131). Assim, a presença do homem no mundo não é simplesmente dada e entregue pelo funcionamento puramente automático da vida natural que, velada em si mesma e para si mesma, absorve toda a vida individual na vida da espécie.

A continuidade imortal da natureza garantida pela recorrência cíclica dos seus eventos não diz respeito aos indivíduos plurais, mas somente às espécies em que eles se agrupam. Assim, através da recorrência dos seus ciclos homogêneos, a natureza confere imortalidade aos seres naturais, mas tão-somente enquanto membros de uma espécie e nunca como individualidades. Não obstante, o homem vive uma vida individual e carece de afirmar a sua individualidade no mundo, para além da homogeneização da natureza que engloba tudo e a todos no processo vital da espécie. “Apenas o homem pode *expressar* a alteridade e a individualidade, somente ele pode distinguir-se e comunicar-se a si mesmo e não meramente comunicar alguma coisa – sede ou fome, afeição, hostilidade ou medo” (ARENDR, 2005, p.190). A vida biológica se realiza no homem numa vida singular que se move em linha reta do nascimento à morte, rompendo com a mera recorrência circular e homogênea da natureza dentro da qual cada homem não passa da repetição continuamente reprodutível e previsível do mesmo modelo da espécie humana.

Sem a irrupção dessa “linha reta”, na qual o homem nasce e morre e pela qual ele corta a recorrência circular da natureza, haveria somente os ciclos repetidores da vida, ou seja, um movimento homogêneo e automático, desprovido

de sentido e finalidade, encerrado em si mesmo na quietude indiferente de uma eterna presença assegurada desde sempre e para sempre. Por serem os homens os únicos mortais num mundo imortal, a temporalidade sucessivo-linear ou a *mortalidade* tornou-se para os gregos o emblema da existência humana. Os gregos faziam uma distinção clássica entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza ou da ordem cósmica. Trata-se de uma distinção entre todas as coisas que existem por si mesmas e as que devem a sua existência aos feitos e obras humanos. A imortalidade é o que a natureza possui através da espontaneidade de seus processos cíclicos que se alimentam de si mesmos e possuem em si mesmos a causa de seu vir a ser. A imortalidade da natureza é obtida sem esforço, sem assistência de nenhum homem e se define como o pano de fundo da existência humana ou o meio onde vivem os mortais.

Assim sendo, é a *imortalidade* o que o homem precisa tentar alcançar se deseja afirmar a sua individualidade no mundo para além da homogeneização da natureza ou, em outros termos, se almeja sobreviver ao mundo que o circunda e em cuja companhia foi admitido por curto tempo. Para se igualar à natureza e imortalizar-se, o homem precisa criar um mundo que lhe sirva de abrigo e assunto. Ter a busca da imortalidade como a “principal preocupação” da vida ativa significa se esforçar para “estar à altura e ser digno da imortalidade que circunda os homens por toda parte, mas que nenhum mortal possui” (ARENDR, 2001, p. 244). Para isso, a trajetória temporal retilínea e sucessiva da existência humana no mundo precisa romper com o movimento contínuo, homogêneo e circular da natureza através de *feitos*, *palavras* e *obras* que instaurem, preservem e estabilizem o mundo humano enquanto assunto e abrigo de seres mortais. “Fluindo em direção à morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, capacidade inerente à ação” (ARENDR, 2001, p. 258).

Todavia, as obras, os feitos e as palavras que chegaram à existência através dos mortais são tão perecíveis quanto seus autores. Se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência que impedisse a sua perecibilidade pela ação corrosiva do tempo linear, então, a “grandeza” daquilo que deve sua existência exclusivamente ao homem poderia entrar em conexão com a imortalidade da natureza. Somente assim, conquistando essa “imortalidade”

ou essa relativa “imperecibilidade”, que os homens mortais encontrariam um lugar adequado no mundo para o aparecimento humano. Para isso, é preciso criar um mundo como artifício humano durável pra servir de palco da ação e da fala, isto é, dos negócios humanos.

Essa perecibilidade corrosiva, que afeta tudo que veio a ser pelas mãos dos mortais, expressa-se de modo mais radical na futilidade material e na profunda fragilidade das *obras* ou dos *feitos* que resultam da ação e do discurso. Toda obra humana, que deve parte da sua existência à matéria fornecida pela natureza, é dotada de alguma permanência emprestada do “ser-para-sempre” natural, como é o caso do artifício humano produzido pela fabricação. Mas o que se passa diretamente *entre* os mortais através da ação (*práksis*) e da fala (*léksis*), o que os gregos chamavam de *prágmatta* em oposição a *poíesis* (fabricação), não deixa nenhum vestígio depois do momento concreto e fugaz de sua ocorrência. A ação e o discurso são atividades que só existem à medida que se realizam enquanto tais. Só resultam em “obra” quando põem a si mesmos em operação no fluxo vivo do agir e do falar, enfim, quando o próprio desempenho é a obra. Existe, assim, um grande contraste entre a permanência do mundo erigido pela fabricação humana e a fragilidade do “lado público do mundo”, no qual se realizam os assuntos humanos. O agir e o falar realizam uma intermediação que ocorre *entre* os homens e jamais se materializa em objetos duráveis, visto que é intangível e menos durável que os próprios bens de consumo produzidos pelo trabalho. Essa intermediação através de feitos e palavras não é tangível porque não há objetos em que ela possa se materializar. Para se materializarem em “objetos duráveis”, a ação, o discurso e até mesmo o pensamento precisam da reificação elaborada pela atividade da fabricação que, por sua vez, documenta os feitos, as palavras, os conceitos e as idéias em livros, registros, monumentos, para serem vistos, ouvidos e lembrados. Como diz Arendt:

“Se o *animal laborans* precisa do *homo faber* para atenuar seu trabalho e minorar seu sofrimento, e se os mortais precisam do seu auxílio para construir um lar na Terra, os homens que agem e falam precisam do *homo faber* em sua mais alta capacidade, isto é, a ajuda do artista, de poetas e historiógrafos, de escritores e construtores de monumentos, pois sem eles, o único produto de sua atividade, a história que eles vivem e encenam não poderia sobreviver” (2001, p. 187).

Sem essa reificação de que a lembrança precisa, as atividades vivas da ação, da fala e do pensamento perderiam sua realidade ao fim de cada processo e desapareceriam como se não tivessem existido. Não obstante, essa materialização, que essas atividades precisam para serem “imortalizadas” no mundo, acaba pagando o preço de que sempre a “letra morta” substitui algo que nasceu do fluxo vivo da convivência, do intercurso humano ou de um “espírito vivo”. Esse preço se deve ao fato de que a ação, o discurso e o pensamento, para assumirem a durabilidade mundana de algo acabado, dependem da mesma reificação que fabrica as coisas de uso de que se constitui o artifício humano. Os processos de agir, falar e pensar não produzem “resultados”, pois não chegam a ser o que são ao se tornarem meros meios para atingir fins exteriores.

Tendo um começo determinado e um fim inteiramente previsível, a fabricação faz do homem senhor e mestre não só da natureza, mas de si mesmo, visto que ele “faz” e “desfaz”, prescindindo da pluralidade humana tão indispensável na ação. O trabalho que, por sua vez, faz do homem um servo da necessidade, possui apenas pausas entre a exaustão e a regeneração da sua energia, pois torna seu começo e seu fim indetermináveis na relação produção-consumo, inerente ao processo circular da vida. Todavia, a ação e o discurso são tão dependentes da pluralidade humana que, mesmo tendo um começo definido, ou seja, um sujeito ou um agente iniciador de algo novo, jamais poderá ter um fim previsível e uma antecipação das conseqüências dos seus atos e palavras.

Portanto, as “obras” e os “feitos” humanos decorrentes da ação expressam uma fragilidade radical na busca pela *imortalização* do mundo como abrigo e assunto dos homens mortais. Arendt denominou essas fraquezas constitutivas da iniciativa de agir e falar como “calamidades da ação” ou “triplo malogro da ação: a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores” (2001, p. 232). Essa extrema contingência da ação política decorre da futilidade material da ação, dos seus resultados incertos (imprevisibilidade), da sua irreversibilidade e de sua ilimitação. Por isso, diz Arendt: “não resta dúvida que a capacidade para agir é a mais perigosa de todas as aptidões e possibilidades humanas” (2000, p. 95).

A mais radical fragilidade expressa nos “feitos e obras” da ação e do discurso dos homens em sua busca por “imortalidade” num meio natural onde tudo é imortal, exceto eles, decorre da imprevisibilidade (a incerteza do futuro

inantecipável) e da irreversibilidade (a impossibilidade de se desfazer o feito, embora não se pudesse saber exatamente o que se fazia), constitutivas de todas as conseqüências da iniciativa de agir e falar. Embora os homens possam destruir o que produzem e até o que não produziram (a natureza e a Terra),

“nunca serão capazes de desfazer ou sequer controlar com segurança os processos que desencadeiam através da ação. (...) E esta incapacidade de desfazer o feito é igualada pela outra incapacidade, quase tão completa, de prever as conseqüências de um ato e até conhecer com segurança os seus motivos” (ARENDT, 2001, p. 244).

Se a realidade viva da ação e da fala depende da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir, então, a revelação do agente através do discurso e o início de novos processos pela ação recaem sempre sobre uma teia de relações humanas já existente, imprimindo nela, intencionalmente ou não, certas conseqüências imediatas tão irreversíveis quanto imprevisíveis. A liberdade faz dos homens mortais seres capazes de iniciar algo de novo no mundo pela iniciativa de agir e falar, mas torna-os incapazes de controlar, reverter ou prever todas as conseqüências dos processos depois de iniciados⁴. Numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir, a força do processo de ação nunca termina num único ato e pode aumentar na medida em que se lhe multiplicam as conseqüências. Esses processos podem durar para além da mortalidade dos homens, até o fim da própria humanidade. Além do que, a história desses processos com começo e fim só se revelará para a análise histórica retrospectiva que não participa da ação, ou seja, quando os atores estiverem mortos. O fim do processo histórico resultante da ação é imprevisível, pois o processo deflagrado pela ação não tem um *fim* ou um resultado acabado de uma vez por todas. Todo fim de um processo histórico é sempre, para os que estão vivos, um novo começo.

⁴ Arendt se vale das distinções que as línguas grega e latina estabelecem para o termo *ação*. Agir se diz em grego por meio de dois verbos: *archein* (começo, ser o primeiro, governar) e *pratein* (atravessar, realizar e acabar). Em latim: *agere* (por em movimento, guiar) e *gerere* (cujo significado original é conduzir). Essas duas acepções correspondentes em grego e latim fazem Arendt crer que a ação estaria dividida em duas partes: o começo feito por um só agente e a realização, a qual muitos aderem para “conduzir”, dar “acabamento”. Assim, *archein* e *agere* foram empregadas de modo especial como liderar e governar (o líder é o iniciador, aquele que é o primeiro e, assim, põe em movimento uma realização). Já *pratein* e *gerere* designam a ação em geral no sentido de execução e acabamento ao “primeiro movimento”. A falácia do homem poderoso por estar só provém do fato de que o iniciador está só apenas na sua iniciativa e nos riscos que assume, mas não na realização do ato que sempre depende de muitos.

É porque a ação e a fala de cada homem atingem de modo singular essa teia preexistente de relações, afetando a vida de todos aqueles com quem entre em contato, que nenhum agente é produtor, fabricante, criador ou autor autônomo da sua própria história. A preexistência de uma teia de muitas vontades, intenções e interesses conflitantes é o que impede que muitas vezes as ações alcancem seus objetivos materiais e mundanos, mas, simultaneamente, é graças a ela que a ação é concreta e a fala é efetiva, instaurando as histórias dos feitos e palavras humanos. Assim, a história, enquanto resultante da ação, nunca tem um agente ou um autor tangível que possa ser apontado como o produtor do resultado final. O que leva Arendt a dizer: “Ao agir, em contraposição à fabricação, é de fato verdade que nunca podemos saber realmente o que estamos fazendo” (2005, p. 193). Aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo porque a revelação da unicidade de cada homem não se realiza intencionalmente, ou seja, o “quem” permanece sempre oculto para o próprio agente. Arendt diz: “Há íntima relação entre a imprevisibilidade do resultado e o caráter revelador da ação e do discurso: o agente se revela sem que se conheça a si mesmo ou saiba de antemão ‘quem’ revela” (2001, p. 205). Nessa medida, incidindo sobre uma teia de relações humanas preexistente, a iniciativa de agir e falar nos torna muitas vezes “culpados” de conseqüências que jamais desejamos ou previmos, visto que toda ação deflagra uma reação em cadeia e todo processo pode causar novos processos. E o que torna as obras e os feitos humanos decorrentes da ação e da fala ainda mais frágeis reside no fato de que eles não podem ser desfeitos por piores que tenham sido.

Tudo isso nos leva a crer que é justamente na liberdade da ação que o homem parece mais “uma vítima ou um paciente que um autor e agente do que fez” (ARENDR, 2001, p. 245). Paradoxalmente, parece que é no desempenho das atividades pelas quais os homens exercem maximamente a liberdade que eles se experimentam como menos livres, pois se tornam conscientes de que a história resultante da ação é perfeita de “feitos” irreversíveis, mas também de “sofrimentos” inevitáveis e sempre “novas possibilidades” imprevisíveis. “Agir e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, a história iniciada por uma ação compõe-se de seus feitos e dos sofrimentos deles decorrentes”, assevera Arendt (2001, p. 203). A fragilidade inerente ao agir provém justamente do fato de que a liberdade de começar espontaneamente algo novo incide sobre uma rede

predeterminada de relações, ou seja, toda ação atua sobre seres também capazes de agir. É justamente porque a história resulta de atos e feitos humanos e não de tendências, forças ou idéias sobre-humanas, que ela, apesar de dever a sua existência exclusivamente aos homens, não é “feita” ou “produzida” por eles, tal como os objetos resultantes da fabricação. Como diz Arendt: “A diferença entre a história real e a ficção é precisamente que esta última é ‘feita’, enquanto a primeira não o é. A história real, em que nos engajamos durante toda a vida, não tem criador visível nem invisível porque não é *criada*” (2001, p. 198).

Outra fragilidade inerente à intermediação, que ocorre *entre* os homens por meio dos negócios humanos, reside no caráter ilimitado da ação. Trata-se da potencialidade ilimitada da ação para estabelecer relações entre os homens, para além da mera legalidade, como limites estabilizadores e protetores dos negócios humanos. Como explica Arendt:

“As limitações legais nunca são defesas absolutamente seguras contra a ação vinda de dentro do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são defesas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora. A ilimitação da ação nada mais é senão o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica” (2001, p.204).

Por isso, na *polis* pré-filosófica, os gregos não consideravam a função de legislar uma atividade genuinamente política, e sim um “fazer” pré-político ou um fabricar entidades tangíveis tais como os produtos do artesanato. Essas “entidades legais” possuem tangibilidade, mas não inspiram necessariamente a lealdade dos cidadãos, pois não são ainda o conteúdo efetivo da política, que só advém quando os homens são vistos e ouvidos pela “platéia de seus semelhantes” e aparecem uns aos outros na teia intangível de *relações* humanas instaurada e mantida pela ação e pelo discurso. Contrariamente aos romanos, que valorizaram a fundação e a legislação da cidade como autênticos atos políticos, as leis não eram concebidas na *polis* como um resultado direto da ação, pois o processo de agir e falar não pode resultar em um “produto final” sem se auto-destruir em seu significado autêntico, intangível e extremamente frágil. Somente a fabricação pode ter como fim um “produto tangível”, e é por isso que o ato de legislar não faz do homem, tal como dos artesãos ou dos construtores dos muros ao redor da cidade, um cidadão. Tal termo se aplica somente ao homem quando usufrui do privilégio de se engajar efetivamente nas diversas atividades em curso na *polis*. Antes mesmo

da iniciativa de agir e falar, logo numa dimensão pré-política, seria necessário instaurar um espaço de aparecimento dos homens plurais (a esfera pública) e nele erguer uma estrutura estável para as relações humanas (as leis). Mas essa estrutura tangível que estabiliza as iniciativas dos homens de agir e falar não é um limite intransponível, pois não serve ainda de guia para a ação ou de inspiração para os relacionamentos humanos.

3.3. A solução grega: o mundo como espaço da aparência:

Toda essa fragilidade, inerente à coexistência dos homens e à falta de confiabilidade dos assuntos estritamente humanos, não decorre de qualquer suposta “fraqueza humana”, mas das condições mundanas da natalidade e da pluralidade. Para dizer com Arendt:

“O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com os outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos” (ARENDR, 2001, p. 256).

Assim, diferentemente de tudo que resulta da “obra de nossas mãos”, o mundo como espaço público da aparência não tem durabilidade que resista ao momento de sua ocorrência, e desaparece não apenas com a dispersão e o isolamento dos homens, mas também com a interrupção da espontânea iniciativa de agir e falar. Esse espaço público nasce e se mantém entre os homens apenas *potencialmente*, nunca necessariamente ou constantemente e nem para todos os homens, pois o filósofo contemplativo, o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na antiguidade, o trabalhador, o artesão e o assalariado do mundo moderno não estão nele.

A fim de superar essa perecibilidade e essa fragilidade da mais *humana* dentre as atividades pelas quais o homem busca, por feitos e obras, criar um mundo adequado ao aparecimento humano, a Antiguidade grega pré-filosófica instaurou a experiência democrática da *polis*. Trata-se de um modo inédito de convivência, de *imortalização* do mundo humano no seio da natureza imortal, ou seja, um meio de salvaguardar a dimensão genuinamente política do mundo e do homem, preservando o “lado público do mundo”, mantido e instaurado pelos processos decorrentes da iniciativa de agir e falar. Muito mais que uma mera mutação nas organizações sociais antigas, a fundação da polis é uma autêntica instauração do político ou do advento do plano político. A polis democrática é o mundo politicamente organizado, no qual cada homem livre pode se inserir por meio da ação e do discurso, para além dos diferentes estatutos sociais, familiares, territoriais, religiosos que separavam os indivíduos em antigas solidariedades e

dependências tradicionais. A fundação da polis instaurou a esfera pública na qual o mundo é maximamente o assunto de homens plurais reunidos na modalidade da ação e do discurso. Os gregos pré-platônicos fundaram a vida política para “elevant a ação ao topo da hierarquia da *vita activa* e para que se visse no discurso o elemento fundamental de distinção entre a vida humana e a vida animal” (ARENDR, 2001, p. 217). Na polis fica explícito o caráter de “espécie” da vida animal, em oposição à “singularidade” da existência humana. A democracia grega fez da atividade política a mais grandiosa obra humana ou o mais elevado feito dos mortais no cosmo imortal. “A polis era para os gregos, como a *res publica* para os romanos, em primeiro lugar a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão à imortalidade, dos mortais” (ARENDR, 2001, p. 66).

Tradicionalmente, Aristóteles denominava como *bios politikos* a vida autenticamente humana e engajada nos assuntos públicos. Tal engajamento na polis fazia de tal modo o homem estar mais humanamente ativo, que Aristóteles identificou a vida ativa com o *bios politikos*, excluindo o trabalho e a fabricação, visto que estas últimas não são atividades ociosas ou livres, mas negociosas e voltadas para fins exteriores a elas mesmas (a necessidade da subsistência e a utilidade do artifício humano, respectivamente). O homem tinha uma vida ativa na polis porque tomava decisões por meio do discurso persuasivo, nunca pela força bruta ou qualquer dimensão pré-política exterior à palavra. Por isso, na polis não há comandantes e comandados, visto que forçar alguém a fazer algo por violência ou ordenar ao invés de persuadir são modos pré-políticos de interação humana, característicos das famílias nas quais há um *chefe* que exerce o poder orientado pelo que é útil e necessário para a organização doméstica.

Quando a polis se constituiu, as organizações sociais tradicionais eram realidades de tipo feudal, onde predominavam grandes famílias proprietárias da terra, que exerciam, pela figura do *paterfamilias*, sua autoridade religiosa e econômica sobre uma pequena população de servos, familiares, agricultores, artesãos e pescadores. Por outro lado, as chamadas “terras bárbaras” eram comandadas por um déspota ou tirano, que impunha uma dominação absoluta, apoiada em castas militares, sacerdotais e técnico-administrativas. Durante essa época, ocorreram violentos conflitos que opunham as grandes famílias entre si (a desagregação dos laços de parentesco está na origem do advento das cidades-

estados). A influência e o confronto entre diferentes tradições começaram a relativizar a autoridade do chefe de família, do *dominus*, do ancião, do nobre, etc. Na polis foram consolidados dois tipos de esferas da existência humana: a pública e a privada⁵. Os assuntos públicos são tratados pela reunião dos cidadãos situados em círculos, a igual distância do centro, isto é, igualmente capazes de decidir os destinos da cidade. Pondo o poder “no meio” e recusando que ele seja o apanágio de alguém, a polis impedia o aparecimento de um tirano e também a instalação de uma casta ou de uma classe separada da vida política que se apropriasse do poder. Inserir-se na polis significa, portanto, ser livre e estar entre iguais (*isonomie*). Como esclarece Arendt:

“A polis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer ‘iguais’, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão” (2001, p.41).

O que funda a experiência política dos gregos é que eles não obedecem ao chicote de um senhor despótico, mas a uma regra, a uma lei (*nomos*) que eles mesmos escolheram e estabeleceram por meio da capacidade de discorrerem uns com os outros e agirem na realização de laços comuns. Por isso, Aristóteles considerou o homem como um ser político (*zoon politikon*), através da afirmação de que ele é um vivente que tem linguagem (*zoon logon ekhon*). A interpretação tradicional dessa suposta “definição” aristotélica do homem como *animale rationale* obscurece algo simples: não se trata de uma definição da essência do homem em geral. Aristóteles almejou dizer apenas que a política faz dos homens, contrariamente aos escravos e bárbaros, viventes, cujo modo de vida tem no discurso a sua preocupação primordial. O que faz do homem um ser político é viver num mundo no qual as palavras não perderam o seu poder de revelar e discutir, pois o que quer que os homens façam, saibam e experimentem só terá sentido na medida em que possa ser discutido. Como observa Arendt: “os homens

⁵ Com isso Arendt não pretende afirmar que toda e qualquer questão privada seja irrelevante, mas que a *polis*, como esfera pública da existência, faz aparecer o que é digno de ser visto ou ouvido por todos, de modo que o irrelevante para os assuntos políticos se torna automaticamente assunto privado. Como o amor, por exemplo, segundo Arendt: “em contraposição à amizade, morre ou, antes, extingue-se assim que é trazido a público. (‘Never seek to tell thy love/ Love that never told can be’). Dada a sua inerente natureza extraterrena, o amor só pode falsificar-se e perverter-se quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou salvação do mundo” (ARENDR, 2001, p. 61).

no plural, isto é, os homens que vivem, movem-se e agem neste mundo, só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e serem inteligíveis entre si e consigo mesmos” (ARENDR, 2001, p. 12).

São diferentes as atividades que o homem desempenha para a doméstica manutenção da vida por carência, necessidade ou utilidade e aquelas que desempenha por liberdade em nome de um mundo comum. A esfera privada é pré-política porque está vinculada ao processo biológico da vida e à sobrevivência comum. É a partir da instauração da esfera pública que surge a oposição entre as diversas associações humanas tais como a família, que reúne indivíduos do mesmo sangue, a aldeia, que agrupa os vizinhos em função de interesses privados e, enfim, a própria *polis*. Esta é uma ordem fundada não sobre a força bruta, independente de interesses passageiros, para além de laços de parentesco, indiferente às prescrições dos deuses ou apenas em nome do sustento.

Assim, a vida política procura revelar que os homens não vivem nem morrem como os animais, ou seja, submetidos ao gigantesco círculo da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas giram em imutável repetição. Na polis os homens se põem em luta, através de feitos e palavras, por algo que confira para sua existência singular, para sua mortalidade sempre individual e também para o mundo humano algum vestígio de *imortalidade*. “A ação, com todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não *nasceram* para morrer, mas para iniciar algo novo”, afirma Arendt (2005, p.194). Se o homem é *do* mundo pelo nascimento, nascer é sempre a atualização da liberdade de agir e falar, ou seja, trazer ao mundo um novo começo capaz de romper com o círculo vital, pois a ação não está submetida nem à necessidade que condiciona o trabalho, nem à utilidade que mobiliza a fabricação.

A criação de condições que torne mais duradoura a convivência entre os homens é um fator indispensável para a atualização de todas as *potencialidades* da ação. A vida genuinamente *política* só existe quando os homens vivem tão continuamente próximos uns dos outros que as potencialidades inerentes à ação e ao discurso estão sempre presentes. A frágil “potencialidade” da ação se distingue da mera “força” porque esta última é algo que pode ser propriedade de um homem isolado e aquela depende sempre de que os homens estejam juntos, vinculados por laços que sobrevivem à mera ocorrência da ação e permanecem vigentes enquanto

eles estiverem na presença uns dos outros. Embora a experiência efetiva da polis preceda toda constituição formal e institucional de um governo, desde a fundação da polis grega, as “cidades-estados” se tornaram na cultura ocidental uma condição material importante para a organização política da convivência humana, para a estabilização e preservação da teia de relações humanas. Enquanto vincula os homens entre si, essa teia se constitui como a grande “potencialidade” da ação e isso de tal forma que Arendt a denomina como “poder”. O poder nada mais é que a ilimitada capacidade da ação e do discurso de estabelecerem relações e engendrarem novos processos sobre a teia de relações preexistente. Como diz a autora: “Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válida que sejam suas razões” (ARENDR, 2001, p. 213).

As potencialidades da convivência ou simplesmente o “poder” não é possuído como a força, nem exercido como a coação, pois depende sempre do “acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções” (ARENDR, 2001, 213). E é a perda do poder o que primeiro destrói as organizações políticas, pois a condição mundana da pluralidade, por um lado, impede a onipotência humana e, por outro, a aspiração utópica de onipotência destrói a pluralidade, que é a condição da vida política. Por isso Arendt define a tirania como uma tentativa sempre auto-destrutiva de substituir o poder ou a potencialidade da convivência pela *força*, algo que o indivíduo isolado jamais pode compartilhar com os outros. Com a destruição tirânica do espaço de aparência dos homens plurais, instaurado e mantido pela ação e pelo discurso, os feitos e as obras decorrentes das potencialidades da conveniência humana não permaneceriam no mundo tempo maior que o da sua mera ocorrência. Sem a polis os homens são incapazes de se lembrar do que foi grande, belo e, sobretudo, humano. Sem “o lado público do mundo”, instaurado e mantido pelas atividades em curso na polis, nenhuma novidade resplandeceria no mundo humano, nada aconteceria *entre* os homens e, assim, nenhuma significação duradoura haveria para inspirar a recordação da grandeza dos feitos, palavras e obras que devem suas existências exclusivamente aos homens. E isso independentemente dos seus motivos e intenções, das suas conseqüências boas ou más, de serem frutos da derrota ou da vitória e, enfim, de terem atingido ou não seus objetivos materiais e mundanos. “Sem um âmbito

público politicamente organizado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer” (2000, p.195), diz Arendt.

Como vimos, o “produto” da ação é idêntico ao cometimento do próprio ato e, assim, as atividades em curso na polis ou, simplesmente, a “ação política” não pode ser julgada por “padrões morais” ou “metas e conseqüências”, pois o único critério de julgamento dos feitos e das palavras era, para os gregos, a grandeza (*megethos*), isto é, o que distingue o homem do lugar comum, o caráter extra-ordinário que rompe com as verdades cotidianas. A polis se define por inspirar os homens a ousarem o extra-ordinário, para além de razões e objetivos, pois “o significado específico de cada ato só pode residir no próprio cometimento e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz” (ARENDR, 2001, p. 218). Ao contrário da fabricação, onde os produtos de um homem podem ser maiores e essenciais que o próprio produtor, a unicidade do agente revelado na ação transcende em grandeza e importância tudo que ele possa fazer ou produzir como “resultado final”. “Os grandes só podem ser julgados pelo que são’, só os vulgares consentirão em atribuir sua dignidade ao que fizeram” (ARENDR, 2001, p.223). A potencialidade, que nasce da pluralidade humana reunida por meio da ação e do discurso na realização de um interesse comum, esgota seu significado no próprio desempenho e não na simples execução de finalidades exteriores. O poder não é um “resultado” para além do próprio desempenho da ação, pois agir não é “fazer” ou “fabricar” obras.

E é justamente por isso que a polis é um “grande e doloroso paradoxo” (ARENDR, 2000, p.75), que expressa a dimensão trágica da cultura grega. Trata-se do caráter paradoxal de considerar a permanência como a grandeza máxima do cosmo imortal, enquanto a mais elevada grandeza humana residiria na mais fugaz atividade que os homens podem desempenhar: a ação e a fala. O paradoxo é que os homens ingressem na extrema fragilidade e vulnerabilidade da esfera pública por desejaram que a grandeza dos seus feitos e palavras ou a grandeza daquilo que tenham em comum com os outros fosse mais permanente que as suas vidas. Esse paradoxo expressa claramente o modo como os gregos consideravam que os feitos e as obras resultantes da ação e do discurso só sobreviveriam à chegada e à partida das sucessivas gerações na medida em que tivesse uma presença pública continuamente cultivada, capaz de iluminar e salvar da ruína do tempo sucessivo-

linear tudo que os homens venham a preservar de grandioso no *mundo comum*. Como esclarece Arendt:

“O mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro: preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência. É isto o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e aqueles que virão depois de nós” (2001, p. 65).

A grande tarefa da vida política seria evitar a perda da confiança dos homens no *mundo comum* como lugar adequado para o aparecimento da grandeza dos mortais. A vida na polis tem como finalidade e importância assegurar o espaço de aparência onde se encenam e se preservam a grandeza das ações e das palavras. A polis almeja instaurar um espaço para a ação que prescindida da reificação dos seus “resultados” por meio de monumentos e registros sobre seus autores, assim como do olhar retrospectivo do narrador (*storyteller*). Este realmente pode saber melhor o que aconteceu que os próprios atores, mas paga o preço de ser um espectador dos processos da ação, cuja significação se revela para ele apenas no fim, muitas vezes quando todos os atores estão mortos. O esforço da polis seria tornar duradouro essa esfera da ação e da fala, tendo em vista impedir que ele desaparecesse com o isolamento produzido pela tirania ou com a dispersão dos homens no regresso para suas vidas privadas. A polis visa cultivar a confiança do homem no mundo *comum*, no “poder” da convivência, isto é, nas potencialidades do mundo como espaço do aparecimento humano por meio da ação e do discurso. Somente essa confiança no mundo como espaço da aparência retira os homens de todo tipo de isolamento. Somente quando confia que a realidade do mundo depende da presença dos outros vinculados na realização de interesses comuns que o homem expressa a coragem de abandonar o esconderijo da vida privada para assumir e suportar as grandezas e os perigos inerentes à iniciativa de agir e falar. É recorrente na obra arendtiana esse vínculo entre a iniciativa de agir e falar e a coragem que ela reivindica em função da “impiedosa vulnerabilidade da vida na polis” (ARENDR, 2001, p.45). Essa coragem reside na possibilidade de abandonar a vida privada e se mover entre homens iguais e livres, visto que o déspota que se move entre escravos, e o tirano, que se move entre súditos não podem ser considerados livres.

No ensaio “O que é liberdade?”, Arendt diz: “a coragem é uma das virtudes políticas cardeais” (2000, p.203). Deixar a organização da vida doméstica e a família para “abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa” ou para “dedicar a vida aos negócios da cidade” exigia coragem, isto é, a ousadia de superar o servilismo expresso na auto-preservação da vida realizada no esconderijo do lar, onde o homem está resguardado e engajado basicamente em atividades desempenhadas em nome das carências vitais ou das exigências da utilidade. “Quem quer que ingressasse na esfera pública deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida. (...) A coragem, portanto, tornou-se a virtude política por excelência” (ARENDR, 2001, p.45). Quando ingressa na esfera política da existência, a presença do homem no mundo deixa de ser definitivamente limitada ao mero processo biológico que vincula o metabolismo do organismo vivo com a natureza, pois supera as necessidades do “mero viver”. Para dizer com Arendt:

“É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu a validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo” (2000, p. 203).

A polis pretende, portanto, reivindicar aos homens a coragem de cuidar da liberdade do mundo, ou seja, de se afastarem de casa, de saírem para a “impiedosa vulnerabilidade” do “lado público do mundo” e, assim, encontrarem-se uns com os outros na realização de interesses comuns. É preciso, para isso, que eles tenham a coragem de superar o isolamento e a apatia da vida doméstica, a fim de se vincularem uns aos outros, engendrando relações e processos que inspirem e cultivem a confiança nas potencialidades da ação e do discurso. A vida na polis inspira em cada homem a disponibilidade para inserir-se na esfera pública reveladora da sua unicidade inconfundível e a ousadia de iniciar uma história própria em busca da “grandeza” digna de ser recordada. Para dizer com o fragmento 29 de Heráclito (1999, p. 65): “Uma coisa a todas as outras preferem os melhores: a glória sempre brilhante dos mortais; a multidão está saturada como o gado”. Com esse propósito de tornar relevante aos homens viverem juntos no

compartilhamento de atos e palavras, o conjunto das atividades em curso na *polis* se opõe às associações ou comunidades (*societas*) tais como aldeias, variedades de sociedades, família ou conglomerado de famílias. Arendt esclarece que “nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade” (2000, p. 194). Imersos na vida privada, os homens têm como fator que rege as suas ações não a liberdade inerente ao mundo público, mas as carências da vida e a preocupação com a sua subsistência. O fundamento de possibilidade da instauração da *polis* reside na distinção radical entre a esfera privada da existência humana e a esfera política enquanto o “lado público do mundo”. Na *polis*,

“os que agiam podiam estabelecer, juntos, a memória eterna de suas ações, boas ou más, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade. Em outras palavras, a convivência dos homens sob a forma da *polis* parecia garantir a impercibilidade das mais fúteis atividades humanas – a ação e o discurso – e dos menos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem – os feitos e as histórias que deles resultam” (ARENDR, 2001, p.210)

A inserção na polis garante para cada cidadão que a grandeza de sua unicidade efêmera terá a consistência ou a realidade proveniente do fato de ser vista e ouvida pela “platéia de seus semelhantes”, multiplicando, assim, a possibilidade de tornar-se digna de fama, de ser lembrada e imortalizada. Imortalidade quer dizer continuidade no tempo, perduração na Terra ou constância neste mundo. Através de seu espaço fisicamente assegurado pelos muros da cidade e fisionomicamente garantido pelas leis, a polis é uma verdadeira “memória organizada” (ARENDR, 2001, p.210). Mas Arendt nos adverte quanto ao fato de que a polis não deve ser definida como uma “localização física”, mas como uma organização do mundo comum que resulta do agir e falar em conjunto, visto que “seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam” (ARENDR, 2001, p. 211).

3.4. O acosmismo metafísico: o mundo das idéias e a solução platônica:

Contudo, certa circunstância histórica na polis promoveu uma ocorrência, cujas conseqüências produziram uma profunda desconfiança em relação à grandiosidade da vida dedicada aos assuntos públicos e uma recusa radical da dignidade conferida aos feitos e às obras decorrentes da ação e do discurso. Essa ocorrência foi a condenação de Sócrates, bem como o impacto desse julgamento em Platão, seu mais ilustre discípulo. Desse conflito entre o filósofo e a polis nasceu a “filosofia política”, isto é, o ponto de vista do filósofo sobre a política, a partir do qual foi cunhado o próprio termo “vita activa” e do qual as várias formas de engajamento ativo do homem nas coisas do mundo receberam as suas significações mais tradicionais. Segundo Arendt, “nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão se desencantar com a vida da polis e, ao mesmo tempo duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos” (2002a, 91).

A significação profunda do julgamento e condenação de Sócrates está intimamente relacionada com o próprio devir histórico da polis, que foi sacudida por numerosos conflitos e combates cada vez mais violentos⁶. Logo no início da sua grandiosa obra intitulada “Guerra do Peloponeso”, Tucídides⁷ narra as razões ou as motivações que conduziram a democracia ateniense a realizar um expansionismo e certo imperialismo que suscitou o ódio e o medo das outras grandes cidades, provocando o violento e prolongado conflito. Atenas construiu à sua volta uma aliança que planejava assegurar-lhe a independência, mas depois, pouco a pouco, ela pretendeu se emancipar submetendo os outros e provando assim a sua força. Mas, quando se escolhe esse caminho, é preciso incessantemente provar que se é o mais forte e, incessantemente, conquistar, expandir-se; até o momento em que se tem tantos inimigos que inevitavelmente se sucumbe aos seus golpes. Com seus massacres, exílios e despovoamento de cidades, a guerra escandiu definitivamente o fim do século V, espalhando os

⁶ A *filosofia política* de Platão surgiu, para Arendt, “dos desastres da guerra do Peloponeso (...). Não a filosofia, mas a filosofia *política* de Platão e de Aristóteles nasceu do declínio da polis, ‘uma forma de vida havia envelhecido’” (ARENDR, 2002b, 115).

⁷ Cf. Thucydide, *La Guerre du Peloponèse*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade (tradução e notas de D. Roussel), Châtelet, François, *Platão*, Porto: Ed. Rés (tradução de Souza Dias) e também *La naissance de l’histoire*, Paris: Minuit, 1962.

combates por toda a Grécia e promovendo uma profunda decadência da polis, sobretudo após a ocupação espartana de Atenas.

Essa constelação histórica de crise foi demasiadamente favorável para os críticos da democracia. Tucídides, para melhor evidenciar o gênio do seu herói, Péricles (morto dois anos depois de iniciada a guerra e cujo derradeiro discurso não foi devidamente ouvido pelos atenienses), descreve o desenvolvimento da polis, ao longo do desenrolar do conflito, como uma verdadeira degenerescência acentuada de ano para ano. Arendt afirma que o conflito entre Sócrates e a polis se tornou mais agudo porque “coincidiu (ainda que não se tratasse de mera coincidência) com a rápida decadência da vida da *polis* nos trinta anos que separam a morte de Péricles do julgamento de Sócrates” (ARENDR, 2002a, p.106).

A humilhação da derrota, a consciência dos erros cometidos⁸ e a idéia de que se tinha deixado levar com facilidade pela persuasão oratória dos bem-falantes, suscitaram no povo (*demos*) uma desconfiança generalizada não apenas para com as perigosas potencialidades da ação e do discurso, mas também em relação às pretensões do pensamento filosófico de imiscuir-se na tarefa de restabelecimento da ordem pública. Depois da derrota, ocorreu uma profunda reação conservadora, que fez os cidadãos misturarem numa mesma reprovação radical tanto aqueles argumentadores e homens de ação, que até então engajavam suas vidas no tratamento dos assuntos públicos, quanto aqueles homens que, como disse Aristófanes em sua obra *Nuvens*, são “inúteis” para a restauração da ordem política, pois erguem uma visão abstrata da realidade ao se inserirem no modo de vida contemplativo. Essa acusação de “inutilidade” da vida filosófica para o mundo comum é a expressão de um sentimento popular cada vez mais arraigado na polis. A vida daqueles que se dedicam a voltar o espírito para ele mesmo é definida como inútil às atividades realizadas na polis porque nela o homem se põe a olhar para o alto em estado de inércia, a fim de melhor contemplar os astros, despreocupando-se dos “pequenos assuntos humanos”, com dizia Platão. Trata-se da clássica fama dos “sábios” testemunhada pela anedota narrada por Platão sobre

⁸ O exemplo mais contundente desses “erros” foi o caso dos Arginusas: em inferioridade numérica a marinha ateniense venceu uma frota espartana graças à habilidade e à coragem dos seus soldados; mas em função da crescente agitação do mar, os vencedores são impedidos de prosseguirem nas buscas pelos feridos e pelos corpos dos atenienses mortos na batalha. Regressando ao Pireu, são todos acusados de incompetência e perseguidos pela Assembléia popular que os levam ao tribunal de Atenas de onde são condenados à morte. Alguns dias depois, os cidadãos compreendem o que ocorreu, admitem o erro e reabilitam a memória dos que tinham acabado de condenar à morte. Cf. CHÂTELET, 1995, p. 51.

Tales de Mileto que, contemplando o céu, caiu num poço, suscitando as risadas de uma criada da Trácia. A espirituosa mulher teria afirmado ser o sábio tão preocupado com as questões mais elevadas, com as “coisas-pensamento” ausentes, intangíveis e distantes do mundo das aparências imediatas que se tornava incapaz de atentar para aquilo que está próximo dos seus próprios pés. “Essa pilhéria se aplica a todos que vivem para a filosofia”, conclui Platão (2001, 174 b, p. 83).

Em 399, o arquivo público ateniense recebe uma acusação contra um conhecido cidadão chamado Sócrates, que estaria corrompendo os jovens, desacreditando os deuses da polis e lhes substituindo por novas divindades. A polis entrou em conflito com Sócrates justamente porque ele “fizera novas reivindicações para a filosofia, precisamente por não pretender ser um sábio” (ARENDR, 2002a, p. 95). A condenação de Sócrates e, por conseguinte, a sua morte ocorreram em função da polis tê-lo confundido com um sábio que estaria pretendendo inserir a atividade intangível do espírito – nascida sempre da suspensão do mundo comum para lidar com o inaparente – justamente no “lado público do mundo”, instaurado e mantido pelas interações humanas ou pela coexistência dos homens.

Na avaliação equivocada⁹ da polis, Sócrates estaria afastando os cidadãos da vida política, “tornando-os desajustados” (ARENDR, 2002a, p. 94), ou seja, tão vinculados à preocupação com a verdade filosófica independente dos assuntos humanos que se tornavam alheios à ocupação para com o instável e contingencial “bem humano”. Sócrates foi o “primeiro filósofo a ultrapassar o limite estabelecido pela polis para o *sophos*, o homem que se preocupa com as coisas eternas, não-humanas e não-políticas” (ARENDR, 2002a, p. 94). O fato dele convidar a todos os cidadãos para discutirem até o fim as suas *doxoi*, tendo em vista torná-los mais verdadeiros, mas sem nunca chegar a um resultado ou a uma conclusão tão definitiva que dispensasse a necessidade de reiniciar o diálogo, foi interpretada pela polis como uma potencial destruição da realidade política específica dos cidadãos. Essa suspeita com relação à Sócrates acabou colocando

⁹ Para uma compreensão adequada da relação que Sócrates estabeleceu entre *pensar* e *agir* e para um completo entendimento desse equívoco da polis em considerá-lo um sábio subversivo que convidava os cidadãos a se desocuparem com o mundo comum e humano, conferir o capítulo 4 (“Mundo e Pensamento”) item 4.2. “O que fazemos quando pensamos? A relevância do pensamento para o mundo”.

em risco não só a vida do filósofo, como também a própria relevância do modo de vida filosófico para o restabelecimento da polis.

O conflito entre política e filosofia, iniciado com a rápida decadência da vida na polis e intensificado com julgamento de Sócrates, terminou com a derrota da filosofia e as conclusões de Platão a respeito da esfera dos “pequenos assuntos humanos”. A reação platônica teve como impulso primordial um profundo desprezo e uma radical indiferença com relação aos assuntos públicos em curso na polis. Platão considerou que todos aqueles que “vivem para a filosofia” deveriam nutrir a tão característica *apolitia* que os conduzirá a protegerem-se das suspeitas e hostilidades provenientes do “lado público do mundo”.

Desde então, será criado um abismo entre a *doxa* (opinião) e a filosofia, pois o diálogo do pensamento nascerá de um estranhamento do mundo e da polis, conduzindo a atividade de pensar para o “espaço interior onde o eu se abriga do mundo” (ARENDR, 2000, p. 192). O diálogo sem som do pensamento no qual o eu se relaciona consigo mesmo não aparece no mundo fenomênico e o modo de vida que fez do pensar a mais importante atividade humana nasceu através daqueles que passaram a não possuir um lugar próprio no mundo comum e que careciam, portanto, de uma condição mundana de existência. “O primeiro impulso do pensamento coincidiu com o ímpeto para escapar de um mundo que tinha se tornado insuportável” (ARENDR, 2002b, p. 116). Platão fez do pensamento o caminho a ser trilhado para fora deste mundo comum e humano de homens plurais. Por isso, o filósofo “só de corpo, está presente na polis, enquanto o pensamento (...) paira por cima de tudo, como diz Píndaro, sondando os abismos da terra, contemplando os astros (...) sem jamais descer a ocupar-se com o que se passa ao seu lado” (PLATÃO, 2001, 174a, p. 83). A solução platônica para as suas frustrações políticas foi fazer do pensamento um caminho que eleva o homem para fora do mundo em direção ao eterno. O repouso contemplativo elevaria o filósofo a um ponto de vista tão exterior ao mundo que os assuntos humanos se tornam dispensáveis. O retorno a si do espírito pensante, agindo sobre si mesmo no diálogo sem som e solitário da alma com ela mesma, eis a única ação que resta em um mundo no qual, para Platão, agir é sempre fútil e vaidade irrisória.

A esfera plural das muitas vontades e intenções de que se constitui a vida política é por si mesma ingovernável para Platão. O exemplo de Atenas o prova: uma cidade que perdeu a guerra contra Esparta e condenou Sócrates à morte. Sua

desordem leva à tirania e induz todos à imoralidade. A conclusão de Platão diante da condenação de Sócrates será a seguinte: ou nos inserimos no filosofar, a fim de destruímos a opinião (*doxa*), ou cada um está no direito de se deixar levar pela suas pulsões e inclinações pessoais, a organização política não passa de uma reunião fortuita de vontades de poder e a própria idéia de compromissos duradouros e estabilidade social, da qual sejam excluídos a violência e o medo, torna-se impensável. Platão não nega que aqueles que “vivem para a filosofia” realmente se engajam em uma atividade que não corresponde diretamente nem à vida nem ao mundo enquanto abrigo e assunto dos homens, uma atividade que tem sempre presente para si o que se encontra ausente dos sentidos e que, enfim, tem como principal característica ser inaparente ou invisível. Todavia, sua preocupação é “estabelecer a ‘autoridade’ do filósofo sobre a polis” (ARENDR, 2000, p. 148). Em outras palavras, encontrar uma solução que proteja definitivamente o homem das fragilidades inerentes à vida política e das “calamidades da ação”. Ao contrário de Sócrates, Platão não se sente mais responsável e interessado pelos assuntos em curso na polis, tratados pela reunião dos homens plurais na modalidade da ação e do discurso. Assim, ele pretende encontrar uma dimensão extra-política que nos permita prescindir da pluralidade humana e uma capacidade superior que nos possibilite substituir a iniciativa de agir e falar. Tal dimensão é o “mundo das idéias”, acessível aos “poucos” que “vivem para a filosofia”, e tal capacidade não é outra senão o pensamento concebido como *contemplação*. Desde então, a atividade de pensar, que era apenas uma dentre as muitas capacidades humanas e a mais contrária às condições mundanas da existência, tornou-se monopolizadora e elevou-se ao nível de ato mais superior que o homem pode desempenhar quando está ativo. Platão afirmará que somente a contemplação das idéias superaria a acidentalidade e a imprevisibilidade da política, fazendo da linguagem mais que o mero ruído banal e astucioso e das ações mais que as arbitrariedades das paixões individuais. As variações das preferências e dos interesses parciais só poderiam ser neutralizadas por meio da autoridade de uma verdade não-humana e não-política a ser contemplada pelo filósofo e que exigiria um discurso que tenha valor universal. No diálogo filosófico, o discurso torna-se coercitivo e não um simples meio de entrar em comunicação no conflito persuasivo de interesses.

“O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos”, diz Arendt (2002a, p. 92). Introduzindo padrões absolutos na esfera dos assuntos humanos, Platão não pretendeu negar que a filosofia fosse de fato a preocupação com a verdade independente da pluralidade humana num mundo comum, mas sim afirmar que isso não fazia do filósofo um inútil, pois somente ele estaria plenamente preparado para desempenhar um papel político que restabeleceria a ordem, através da autoridade coercitiva da verdade. Sócrates nunca pretendeu que o filósofo desempenhasse algum papel político na esfera pública, mas se sentia responsável pela polis e se esforçava para tornar a filosofia relevante à esfera dos assuntos humanos. Arendt considera que, com Sócrates, a filosofia tinha “uma relação ainda intacta com a política” (2002a, p. 113). Foi Platão quem propôs o governo da Razão na pessoa do Rei-filósofo, mas não por amor à polis ou à ação política e sim por amor à própria filosofia e em nome da segurança daqueles que se engajam no modo de vida filosófico¹⁰. Como assevera Arendt: “a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a polis” (2000, p. 146). Desde então, a única aspiração filosófica em relação aos negócios públicos era a de que a polis deixasse os filósofos em paz e a política fosse organizada de tal modo que se encontrasse um princípio substituto para ação e para a persuasão; ora, tal princípio não poderia ser assegurado senão pela autoridade coercitiva da verdade e pelo modo de vida daqueles que a contemplam.

O erro de Sócrates, para Platão, foi ter se inserido no diálogo filosófico com a multidão que só reconhece a persuasão como expressão discursiva. Sócrates teria se equivocado por pretender falar com a multidão e com os juízes *dialeticamente*, ou seja, almejando levar em pleno tribunal o diálogo até o fim (*dialegesthai*) em busca de uma verdade da qual ele pudesse persuadi-los. Expondo o seu discurso num âmbito que só reconhece a persuasão, Sócrates transformou imediatamente a verdade filosófica em uma “opinião entre opiniões”. No momento em que a verdade é posta para circular entre a multidão num

¹⁰ Hannah Arendt considera que “existe uma linha divisória nítida entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão” (ARENDR, 2002b, 127). Para o esclarecimento da posição socrática em relação ao que une e separa a atividade de pensar da capacidade de agir e falar, conferir o capítulo 4, “Mundo e Pensamento” item 4.2. “O que fazemos quando pensamos? A relevância do pensamento para o mundo”.

domínio igualitário, ela tornar-se temporal, humana e integrante de um mundo que aparece aos homens numa multiplicidade de perspectivas. Esse domínio político exige, assim, uma discussão persuasiva que, por si só, já ameaça a quietude da contemplação muda da verdade, da qual Platão reivindicará a sua autoridade. É para expressar esse erro de Sócrates que Platão o fez dizer a Teodoro: “Por vezes, meu admirável amigo, ocorre-me o fato de ser tão natural revelarem-se oradores ridículos as pessoas dadas a especulações filosóficas sempre que se apresentam nos tribunais” (PLATÃO, 2001, 172c, p. 81).

Persuasão pressupõe igualdade e opera através de argumentação, ao passo que toda autoridade da verdade, isto é, aquilo que faz com que alguém tenha que consenti-la e obedecê-la, só pode se afirmar de cima para baixo, partindo das idéias eternas e imutáveis, imediatamente acessíveis pela razão, às coisas sensíveis (meras sombras imersas num mundo de aparências). Em busca de um princípio legítimo de coerção, o filósofo se apóia na desigualdade e na hierarquia que neutraliza a pluralidade humana, a condição mundana da política. Platão considera que a persuasão não tem nada a ver com a autoridade da verdade, mas com o encantamento da multidão e a influência sobre os interlocutores. Por isso, do ponto de vista da Razão, “a persuasão não é o oposto de governar pela violência, é apenas uma outra forma de fazer isso” (ARENDR, 2002a, p. 96), visto que a autoridade da verdade não pode recorrer a meios de coerção externa. Platão pretendeu estabelecer a autoridade do filósofo na polis, substituindo a ação e o discurso pela contemplação, sem que para isso fosse preciso a tomada do poder e a utilização dos meios de violência, com ou sem palavras.

Se a essência do discurso filosófico não é a persuasão e sim a razão universal coercitiva que enuncia a verdade para todos, Sócrates só pôde defender a autoridade da razão por meio de um discurso que também buscou ele próprio persuadir. Como refutar a autonomia do discurso retórico e meramente persuasivo, a não ser também por intermédio de um outro discurso que precise ainda persuadir? Como fazer valer a autoridade da verdade (aquilo que faz com que tenhamos que obedecê-la) diante de uma polis que exige ser persuadida? Como fazer com que o filósofo, diante da multidão, não se assemelhe a um homem caído entre feras selvagens e seja por ela amaldiçoado? Haveria então um discurso capaz de revelar, pela sua sobriedade racional, a própria essência de todo

discurso e, assim, reivindicar a adesão ou a obediência sem violência (*bía*) ou persuasão (*péithein*)?

Platão acreditou que a filosofia seria ineficaz se não resultasse em um discurso *verdadeiro*, isto é, se não assinalasse claramente o *Ser* de que ele é a expressão. A filosofia possuiria poder coercitivo na *ordem do discurso* porque se corresponderia à *ordem do ser*. Como tal, a filosofia busca a justeza nos seus juízos porque busca o acordo com as coisas em sua verdade imutável e não-humana. Recusando radicalmente a *doxa* e opondo a ela a *episteme* filosófica, Platão buscou elaborar um discurso que seja o juiz de todos os discursos, pois nos faz calar toda paixão. Um discurso que cada um poderia receber como universal e tomar por critério da sua argumentação e, portanto, da sua conduta na polis. Na dialética filosófica, Platão pretendeu revelar aos interlocutores que em cada um deles havia um juiz que os libertaria das suas paixões e de toda adesão por persuasão. Esse juiz justifica, legitima, fundamenta o que somos e o que dizemos, enfim, nos dá razão, pois diz *o que é tal como é*.

A estratégia de Platão foi tentar demonstrar que o mundo que renega a filosofia não é o mundo verdadeiro, mas uma ilusão, uma aparência. Platão diz que o mundo se manifesta de dois modos: o sensível e o inteligível. Este mundo concreto e imediatamente dado na experiência sensível, esse de que fala a opinião, esse que é dilacerado por contradições, esse que é o assunto dos homens plurais não é o mundo real ou verdadeiro; ele reflete apenas a profusão da diferença e da multiplicidade dos modos pelos quais o mundo aparece aos homens formando a *doxa*. Se esta realidade sensível, que aparece de modos diferentes aos homens, é a única que há, como os homens vêem e sentem de formas diferentes, nunca será possível um acordo entre eles acerca das questões que a todos interessa, tais como o bem, o belo, o justo, etc. A multidão estará destinada a viver em constante luta, pois a violência, com ou sem palavras, constituirá a única forma dos homens imporem as suas opiniões uns aos outros. Deve existir uma outra ordem de realidade que seja o objeto do discurso coercitivo, pois o *Ser* seria arrastado no fluxo das aparências sensíveis se, mesmo sem se negar este, não o tornarmos independente dele. Platão acreditou ser necessário que, para além da multiplicidade do mundo e da pluralidade dos homens, exista uma realidade estável e ordenada, à qual não se chega, sem dúvida, facilmente, mas cuja imutabilidade confere consistência ao discurso que reconcilia os homens e

organiza suas condutas, extraindo sua autoridade do fato de ser *verdadeiro*, de exprimir o que *é*. Sua universalidade é o indício de uma inteligibilidade própria, que nos permite enunciar julgamentos claros, permanentemente válidos, sejam quais forem as circunstâncias e independente da acidentalidade e imprevisibilidade inerentes ao lado público do mundo.

Para Platão, se a polis deseja o restabelecimento da ordem política, deve tomar consciência de que esta só será possível com base numa realidade estável, em algo que possua um caráter permanente, não em algo que está em constantemente devir no livre jogo das opiniões. Platão verifica que existe um campo em que era já possível esse acordo: as matemáticas, que versavam sobre realidades de caráter permanente, universal e necessário. Todavia, os seres matemáticos – círculos, triângulos, operações – são “seres de razão” e, assim, não possuem existência sensível. Existem objetos sensíveis circulares, triangulares, etc., mas eles nunca têm a perfeição definida pelas razões matemáticas. Porém, esses seres de razão, embora supra-sensíveis, não são apenas uma fantasia ou imaginação humana. As suas qualidades impõem-se com mais força e autoridade ao espírito do que as dos objetos sensíveis, que sempre varia de acordo com aquele que os experimenta. Isto leva Platão a considerar a existência de dois tipos de manifestação do mundo: a sensível – pela qual o mundo nos “parece”, reivindicando-nos os diversos engajamentos ativos, no qual nós mesmos aparecemos dentre as aparências, chegando nele pelo nascimento e saindo pela morte – e a inteligível – que não se pode atingir através dos sentidos ou das opiniões, mas apenas através da quietude muda¹¹ do espírito contemplativo que intui as idéias. A realidade inteligível será perfeita, imutável e eterna, situada para

¹¹ Platão fez o pensamento resultar em uma intuição obtida pela contemplação muda. A definição tradicional da verdade como *adequatio rei et intellectus* tem a intuição como ideal de conhecimento e a visão como metáfora guia para a atividade de pensar. Guiada por essa imagem do “ver”, a tradição metafísica acreditou que o pensamento resultasse em uma visão direta do *ser* que seria não-discursiva e independente do corpo e da palavra. O pensamento (*nous*) seria aquilo que torna o homem capaz de tomar parte do eterno e do que é sem poder ser de outro modo: a verdade. Mas essa visão da verdade não-humana e não-política seria infável porque não poderia ser traduzida pelo discurso humano (*logos*). Como diz Platão em sua Sétima Carta: “A coisa posta em causa na filosofia não se deixa dizer como outras coisas que podemos aprender, mas como algo que acontece na alma a partir de muita coexistência com o que está em causa e, deste viver junto, abruptamente, como de uma centelha salta de repente luz, a Filosofia acontece e a si mesma ela mesma já cultiva” (341 cd). Por isso é tão arriscada a vida do filósofo na polis que privilegia o discurso, visto que a imortalidade radicalmente extra-mundana, obtida pela contemplação filosófica, não pode ser traduzida em palavras humanas e pelo raciocínio do senso comum. Quando o filósofo desce do céu límpido e claro da verdade para a presença da multidão no mundo humano e comum, corre o risco de ser acusado de subversão do mundo e do senso comum.

além da mudança, do nascimento e da morte dos homens plurais. Não é acessível a qualquer um, mas apenas àquele que estiver disposto a se desligar dos condicionamentos mundanos da existência humana, a voltar o espírito para ele mesmo e, assim, ascender aos diversos graus da realidade até atingir a contemplação muda do “mundo claro e sólido das idéias eternas e imutáveis”.

Nessa medida, as idéias permitem que os dados sensíveis ganhem inteligibilidade na medida em que eles se definem como cópias singulares de determinações universais supra-sensíveis e independentes de toda alteração. O mundo das idéias, portanto, não se define como uma diversidade contingente, mas como uma unidade de essências eternas das quais as individualidades sensíveis recebem tudo quanto têm de realidade. Deste modo, a idéia (de grandeza, de triângulo, de igualdade, de justiça, de virtude, de belo, de cadeira, etc.) é aquilo que é visto sempre como idêntico a ele mesmo no visível, isto é, o aspecto universal ou o conceito unificador, sem o que as coisas singulares e diversas não se ofereceriam à visão. O discurso filosófico tem o poder de dizer o que as coisas são em si mesmas porque a realidade das coisas jamais se resume ou se confunde ao mundo sensível e contingente, pois sempre requer o mundo supra-sensível de substâncias eternas enquanto o fundamento de sua própria constituição. A “filosofia política” de Platão nasce quando ele pretende afirmar que “essas idéias podem ser utilizadas como normas de comportamento humano por transcenderem a esfera dos assuntos humanos da mesma maneira que um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora delas” (ARENDRT, 2000, p. 149).

Assim sendo, o discurso filosófico é universal porque obedece a um estado de coisas que não se deixa conhecer imediatamente, mas que, à luz da intuição e pelo esforço dialético da reflexão, constitui-se como o “mundo verdadeiro”, situado para além deste mundo sensível, enganoso e aparente. Nesse “mundo do ser”, a filosofia platônica encontra as razões definitivas para recusar a pluralidade humana e a parcialidade das *doxoi*, além de obter a dimensão metafísica da qual será assegurada a autoridade do filósofo. A segurança do filósofo estaria conquistada: Sócrates não é um insensato, nem um criminoso; ele falava em nome de uma realidade que os outros, entregues aos “pequenos assuntos humanos” e ao mundo das aparências, não viam, mas que possui uma existência inteligível;

condená-lo e recusar a autoridade da verdade filosófica, não é triunfar sobre um homem, mas querer ser cego e insensato.

Com Platão, a reflexão filosófica se desdobra em seu caráter pedagógico: conduzir o pensamento absorvido pelo interesse e pela imediatidade das opiniões a reconhecer a particularidade de suas crenças e a viver de acordo com a autoridade¹² do mundo sólido e claro das essências. Esse caminho de ascensão da alma do sensível até o mundo inteligível não se dá de modo imediato, ou seja, é um caminho de abstração que se faz em diferentes graus ou níveis até o mundo das verdades eternas ou o mundo das idéias. A “alegoria da caverna” de Platão expressa essa ascensão dialética da alma ao conhecimento das idéias. Nela vemos que a filosofia é a ascensão da alma, de grau em grau, em direção às idéias puras. Por toda parte existe o inteligível, mas o sensível puro não existe. A alma pode se elevar do sensível ao inteligível, sem ruptura, mas por graus. A alma, segundo Platão, tem acesso à existência inteligível do real, em contrapartida, o corpo tem acesso à existência sensível misturada ao inteligível. Há um hiato (*chorismós*) entre *sensível* e *inteligível* nas seções do ser, assim como entre *opinião* e *saber* nos graus do conhecer, mas a dialética transpõe e esclarece esse abismo.

Portanto, a vida política deve fundar-se em um conhecimento mais amplo: a *reta filosofia*. Ao fim de um longo trabalho de reflexão, a filosofia conquistaria o poder de se referir a uma realidade supra-sensível, isto é, uma ordem transcendente onde a alma contemplaria a polis perfeita e bem regrada. Nessa “polis verdadeira”, uma classe de cidadãos deveria prover as necessidades materiais da coletividade, uma outra garantiria a segurança interna e, finalmente, uma outra, teria a autoridade soberana e governaria a coletividade. Essa última

¹² Segundo Hannah Arendt, mesmo o conceito de “autoridade” sendo de origem romana, Platão e Aristóteles “tentaram introduzir *algo de parecido* com a autoridade pública da polis grega” (2000, p. 143, grifo meu). A autora fala “algo parecido” porque, fazendo da razão um instrumento de coerção, Platão estaria, nesse aspecto, mais próximo da tirania e do despotismo que da autoridade como “obediência voluntária”. Tanto que Arendt denomina a “filosofia política” de Platão como o projeto de uma “tirania da razão” (ARENDR, 2000, p. 147) e ainda recorda dos extensos contos presentes nos diálogos platônicos que narram uma vida futura com recompensas e punições para amedrontar a multidão e reivindicar sem violência a obediência daqueles que não se sujeitam ao poder coercitivo da razão. A autoridade possui sempre uma força superior (o direito natural e os mandamentos de Deus) que transcende a esfera política propriamente dita e da qual as autoridades derivam sua legitimidade e têm seu poder confirmando. Essa é a diferença essencial entre a tirania e o governo autoritário, ou seja, o primeiro impõe mediante o uso da violência uma dominação que atende ao arbítrio e ao interesse do tirano, expulsando os homens da esfera pública, ao passo que, o segundo pretende reivindicar a obediência e a execução de leis mediante a instauração predeterminada de uma fonte de legitimidade que assegure sem violência nem persuasão o seu poder.

estaria reservada aos “filhos das idéias”, isto é, aos que provaram sua capacidade para saber e, assim, para comandar. Essa polis platônica permaneceu como a utopia racionalista que, em nome da perfeição, submete a ação à contemplação e a organização social às exigências da ordem racional unificadora. Na sua célebre “Sétima Carta” (325a – 326 b), Platão considera que na polis

“havia, tanto nas leis escritas como nas regras dos costumes, uma corrupção cuja extensão era tão prodigiosamente grande que eu, que começara por estar cheio de um imenso impulso para a participação nos negócios públicos, acabei então, ao lançar os meus olhares sobre as coisas e ao constatar que tudo ia absolutamente ao sabor da corrente, por ser atacado por vertigens e por ser incapaz doravante de me destacar do exame dos meios graças aos quais poderia produzir-se um dia uma melhoria tanto das acima referidas circunstâncias quanto, e isso daí necessariamente, do regime político em geral. Mas, em troca, eu adiava sempre o momento da ação; e por fim, acerca de todos os Estados existentes na hora atual, disse para mim mesmo que todos, sem exceção, têm um mau regime, pois tudo o que diz respeito às leis comporta-se aí de maneira quase incurável, por não ter sido extraordinariamente bem preparado sob favoráveis auspícios; como também forçoso me foi dizer-me, em elogio à reta filosofia, que é ela que dá o meio de observar de um modo geral em que consiste a justiça tanto nos negócios públicos como nos dos particulares. Ora, a humanidade só verá os seus males cessarem quando, ou tiver acedido aos cargos do Estado a raça dos que praticam a filosofia retamente e autenticamente ou, em virtude de qualquer dádiva divina, a filosofia for realmente praticada por aqueles que têm o poder nos Estados”.

Neste sentido, é somente a partir de Platão que a vida ativa ou os afazeres humanos se põem em conflito com uma outra preocupação, qual seja: o *bios theoretikos* (a vida contemplativa), a *reta filosofia*, ou seja, a experiência da *eternidade*. O eterno só é acessível pelo repouso contemplativo ou teórico da alma, na medida em que ela se retira do mundo compartilhado pela pluralidade dos homens e suspende todo engajamento ativo nos assuntos humanos. O filósofo inaugura essa preocupação e essa experiência do eterno, pois desconfia da capacidade da vida política em conferir por si mesma ao mundo humano alguma durabilidade e permanência. O filósofo considera fútil “vaidade” e irrisória “vanglória” qualquer busca de “imortalização” dos mortais através de feitos e palavras; o que inaugurou o profundo conflito entre a Filosofia e a polis ou entre contemplação e ação. Assim, a *apolitia* filosófica ou a superioridade da contemplação sobre a vida ativa é de origem platônica e afirma o *otium* e a *skhole* como modo de vida do filósofo. Desde então, a vida ativa foi concebida a partir da quietude da contemplação e inaugurou-se a fuga da fragilidade dos negócios humanos para a tranquilidade do “mundo claro e sólido das essências eternas”. “É

como se quisessem dizer que só haveria uma solução para a fragilidade dos negócios humanos se os homens renunciassem à sua capacidade de agir, uma vez que toda ação é fútil, ilimitada e de resultados incertos” (ARENDDT, 2001, p. 208), diz Arendt.

Trata-se de uma tentativa de acusar a liberdade inerente à iniciativa de agir e falar de levar o homem à necessidade e à violência, pois o começo espontâneo de algo novo incide sempre sobre uma teia pré-existente de relações humanas que arrasta o agente para a experiência da pluralidade, diante da qual ele não é ser o senhor absoluto do que faz, o mestre das circunstâncias e muito menos o mentor único das conseqüências do processo iniciado pela sua ação. Para Platão, a única saída para salvar-se da liberdade e da pluralidade constitutivas da vida política parece ser a inação contemplativa, a abstenção completa de toda a esfera dos negócios humanos. Somente assim estaria salvaguardada a integridade, a liberdade e a soberania do “Homem”. Platão conclui que só haverá soberania, se o soberano for aquele cujo modo de vida está intimamente vinculado à quietude da alma e ao repouso contemplativo da verdade não-humana e não-política da filosofia. Mas Arendt observa que a equivalência entre “soberania” e “liberdade” contradiz a condição humana da pluralidade, pois vincula liberdade à “auto-suficiência” e “auto-domínio”. “Nenhum homem pode ser o soberano, porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens – e não, como suspeita a tradição desde Platão, porque a força limitada do homem o faça depender do auxílio dos outros” (ARENDDT, 2001, p. 246).

Nessa medida, Platão inaugura um problema que pesará por toda a história das idéias políticas: qual a relação entre *saber e poder* ou *pensamento e ação*? Uma vez criado o abismo platônico entre pensar e agir, o primeiro foi transformado naquele que, contemplando as idéias, sabe o que deve ser feito e, assim, dá as ordens, enquanto o segundo se tornou aquele que executa e obedece ao que lhe foi ordenado. Por isso, Platão sempre foi buscar exemplos da relação “mando e obediência” em modelos da esfera privada da existência, tais como o pastor e as ovelhas, o senhor e o escravo, o médico e o paciente, o timoneiro em seu barco, etc. Trata-se de exemplos que expressam claramente uma relação entre saber e agir na qual nenhuma ação seria possível se aquele que sabe não soubesse o que fazer; dito de outro modo, tais relações exprimem uma concepção da vida política que transforma a ação em execução de ordens sem as quais nenhum

processo pode ser iniciado de modo espontâneo e imprevisível pelos agentes. Esses modelos domésticos pressupõem que a condição de possibilidade da coexistência dos homens é a existência de governantes e governados, ou seja, de que a vida política se baseia na existência daqueles que têm o direito de comandar e os demais que são forçados a obedecer. Essa noção vulgar de que toda comunidade política consiste em governantes e governados está baseada numa profunda suspeita em relação aos feitos e obras decorrentes da ação e do discurso de homens plurais.

Trata-se de uma “fuga da ação para o governo” (ARENDR, 2001, p. 234), resultante da aspiração presente na maior parte da “filosofia política” tradicional, qual seja: escapar da fragilidade dos negócios humanos encontrando um substituto para a ação. A distinção platônica entre pensamento e ação acabou por colocar o rei-filósofo na posição de iniciador que, embora não tenha qualquer envolvimento efetivo na própria ação, é o senhor absoluto do que começou, enquanto à multidão cabe agir mediante a execução do que já foi principiado, sem que para isso seja necessária qualquer adesão espontânea (por força bruta ou por persuasão) dos homens plurais a esse processo, com suas motivações e objetivos próprios. Fundindo o significado ambíguo da palavra grega *arché* (iniciar e governar) na noção de governo com o argumento de que só o início tem o direito de governar, Platão empreendeu uma concepção autoritária da vida política, na qual a capacidade de iniciar os processos e instaurar as relações humanas e a capacidade de agir foram separadas enquanto atividades completamente distintas. Trata-se da tentativa de eliminação de toda e qualquer possibilidade de ação, pois o governante não precisa executar, mas governa aqueles que executam. Como resume Arendt:

“Platão foi o primeiro a introduzir, em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes” (ARENDR, 2001, p. 235).

Os que pensam ou contemplam as idéias estão dispensados da ação e os que agem estão desvinculados do pensamento, como os escravos executam as ordens do senhor sem precisar saber as razões, visto que um senhor que precise argumentar com seu escravo adentra no domínio igualitário da persuasão. O

escravo não sabe o motivo pelo qual algo lhe foi ordenado, somente executa, o paciente não sabe medicina, apenas obedece aos preceitos do médico, o barco não sabe as razões do timoneiro, mas atende aos seus comandos. O desencanto de Platão com a polis democrática e a insegurança do filósofo diante da hostilidade da multidão fez nascer uma compreensão da política na qual a pluralidade humana reunida na modalidade da ação e da fala não deveria ter nenhum papel decisivo nas relações humanas e no cotidiano dos negócios humanos. Através da autoridade do governo, a multidão se transforma em *um-só-homem* não importando as suas dimensões. “O rei-filósofo – a solução de Platão –, cuja ‘sabedoria’ resolve os dilemas da ação como se fossem problemas de cognição solucionáveis, é apenas uma variedade de governo de um homem só” (2001, p. 233), afirma Arendt. Essa concepção platônica que vincula o saber com o governo e com o comando e assimila a ação à obediência e à execução de ordens prevaleceu sobre a tradição do pensamento político ocidental.

Assim sendo, como essa dominação do rei-filósofo recusa a violência com ou sem palavras, Platão se inspirou na atividade da fabricação para ilustrar a divisão fundamental entre o saber e o executar. Segundo Arendt, ele teria encontrado a sua noção fundamental de “idéia” em uma atividade que se divide entre a apreensão inicial da forma ou do aspecto (*eidós*) do produto e, em seguida, a posterior organização dos meios que vão possibilitar a execução da fabricação. A fabricação permite ao filósofo afirmar o caráter transcendente, subsistente e auto-suficiente das “idéias”, que serve de modelos que dirigem e orientam a fabricação das cópias e se tornam, assim, normas e padrões prévios para a avaliação do sucesso ou do fracasso do produto final. Como diz Arendt: “As idéias tornam-se os padrões constantes e ‘absolutos’ para o comportamento e o juízo moral e político, no mesmo sentido em que a ‘idéia’ de uma cama em geral é o padrão para fabricar qualquer cama particular e ajuizar sua qualidade” (ARENDT, 2000, p. 150). Para Platão, a autoridade da razão provém do fato de que ela nunca chega a expressar uma realidade sensível, puramente singular, destituída inteiramente de qualquer referência à idéia universal transcendente e preexistente ao mundo comum. Não podemos denominar, segundo Platão, uma coisa que nos aparece como “cama” em função somente de suas características particulares e sensíveis, mas sim em função do que ela possui em comum com os outros tantos indivíduos singulares abarcados pelo mesmo nome. Podemos ter em vista algo

singular, mas até mesmo para podermos ter em vista esse algo como algo, a razão nos impõe uma referência à preexistência da idéia universal (no caso, a forma ou a idéia de “cama”). Essas idéias ou formas não-políticas e não-humanas da cama, da beleza, do bem, da justiça, são a condição de possibilidade de toda orientação possível no mundo das aparências sensíveis, pois elas consistem no poder de reunião da razão que subsume o particular no universal. A dialética platônica permite ao filósofo a sua aventura solitária de ultrapassagem do mundo das aparências para, voltando para junto dele e dos homens, ordená-lo segundo valores, regras, princípios e conceitos transcendentais e acessíveis apenas pela contemplação. O acesso ao céu límpido das idéias se define como o processo em que a correspondência ao *Ser* conquista a sua validade integral, à medida que apreende toda aparência sensível particular em sua articulação *a priori* com a idéia universal e se deixa levar a partir daí até a compreensão da idéia universal, em absoluta autonomia frente às determinações particulares das aparências em geral.

O que Hannah Arendt considera o mais decisivo nessa “solução platônica” é observar que essa compreensão autoritária da política se tornou possível porque as idéias eternas e imutáveis, contempladas pelo filósofo, são entidades não-humanas e não-políticas, fazendo com que seu poder normativo, que capacitaria o filósofo a governar, não seja auto-evidente para a multidão não engajada no modo de vida contemplativo. O estado contemplativo não fabrica as idéias da razão ou as verdades da revelação, apenas as acolhe pelos olhos da razão tal como o fabricante “vê” previamente a forma do modelo mediante o qual fabrica o produto. A estratégia de Platão foi estender irrestritamente esse momento que antecederia a fabricação, a fim de cultivar o ócio contemplativo para o qual permanece eterna a visão do modelo que na fabricação pode ser somente imitado em produtos perecíveis. Vimos que a fabricação é sempre uma violência contra a natureza, visto que o *homo faber* (o homem como fazedor de instrumentos e fabricante) transforma a matéria prima que a natureza fornece, a fim de construir um lar permanente para os mortais na Terra. Por isso Arendt denomina o filósofo em seu modo de vida contemplativo como um “*homo faber* dissimulado” (ARENDR, 2001, p. 317), pois pretende renunciar à violência bem como a toda e qualquer atividade a fim de “deixar as coisas como estavam e procurar um lar na morada contemplativa, vizinha do imperecível e do eterno” (ARENDR, 2001, p.

317). Platão se vale da atividade da fabricação porque sabia que o *homo faber* possuía uma dimensão “contemplativa” em sua experiência, bastando prolongar infinitamente o ato de contemplar a beleza e excelência do *eidos* (a forma eterna e o modelo eterno) sem procurar imitá-la em suas tentativas de reificação que produzem somente cópias imperfeitas ou fantasmas.

Essa inspiração que Platão busca na fabricação, para conceber a relação entre filosofia e política começa no momento em que o filósofo se põe a descer do “céu límpido das idéias”, do lado de fora da caverna para o obscuro e penumbroso lado de dentro, onde ele se depara com a pluralidade humana, com os assuntos humanos ou com a multidão e seu livre jogo de opiniões. Como não lhe é dado viver para sempre imerso na contemplação do “mundo das idéias”, visto que é sempre ainda condicionado existencialmente por um mundo comum, o filósofo precisa voltar a viver entre os homens em sua “morada terrena, ainda que na caverna não possa mais sentir-se em casa” (ARENDETT, 2002a, 109). O retorno do filósofo à coexistência humana num “cavernoso” mundo comum torna-se problemático porque ele estava, até então, envolvido com a invisibilidade de uma atividade que lida com a ausência (o pensamento) e agora regressa para um mundo em que tudo aparece para uma multiplicidade de homens plurais e no qual todos, inclusive o filósofo, aparecem uns aos outros na modalidade da ação e do discurso. O retorno da solidão do pensamento para a presença da multidão promove uma profunda desorientação no filósofo, pois sua ascensão ao luminoso céu das idéias exigiu a perda do senso comum, que, no fundo escuro da caverna, ajusta os homens a um mundo comum conferindo-lhes um “sentimento de realidade”. Libertado da caverna, o regresso do filósofo o revela prisioneiro da sua própria existência singular, que o apartou da presença daqueles que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos, garantindo, assim, a realidade *comum* do mundo e de nós mesmos, à medida que somos também vistos e ouvidos por todos. De volta ao lado de dentro da caverna, o filósofo não poderá mais agir somente sobre o seu próprio espírito que o apartou do mundo comum, uma vez que não se move mais na solidão do “diálogo interior e silencioso da alma com ela mesma” e sim num mundo de aparências dentro do qual ele está na companhia de muitos. Mas quando o filósofo tenta comunicar aos habitantes da caverna o que viu do lado de fora, tudo o que diz não faz sentido, pois seu discurso faz a “multidão cavernosa” crer que a filosofia vê “o mundo às avessas”, como dizia Hegel. Essa alegoria da

caverna narrada por Platão, “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” (ARENDR, 2002a, p. 110).

Nesse momento de descida da razão para o mundo das aparências, Platão nos fala do desconforto que atinge os olhos daqueles “poucos” que contemplaram as idéias e precisam agora se adaptarem ao mundo das sombras, não sendo capazes de comunicar imediatamente o que eles viram. Visto que a autoridade da verdade coercitiva não pode reivindicar adesão e obediência por meio da violência sem palavras (força bruta) ou com palavras (persuasão), como conciliar a filosofia com o mundo da polis? Como apaziguar a luta interna da filosofia contra o mundo comum e humano da doxa? De que modo fazer a transição ou a transmissão do lado de fora da caverna para o seu interior? Em que condições o filósofo pode retornar do seu vó solitário ao céu das idéias para a escuridão da caverna e para a companhia da multidão sem que ela ponha em perigo a vida dele? Como explica Arendt: “É nesse transe que o filósofo apela para o que ele viu, as idéias, como padrões e normas e, finalmente, temendo por sua vida, as utiliza como instrumentos de dominação” (2000, p. 149).

O ponto crucial da interpretação arendtiana é a tese de que por mais que as experiências filosóficas subjacentes à doutrina platônica das idéias apontem para a idéia do belo como a mais elevada (o que é expresso no diálogo *O Banquete* e *Fedro*), será, no entanto, a idéia do bem o supremo grau da ascensão dialética do espírito no contexto estritamente político de *A República* e, sobretudo, na alegoria da caverna¹³. Alegoricamente, Platão “pretende dar uma espécie de biografia condensada do filósofo” (ARENDR, 2002a, p. 108) ou contar “a estória do filósofo neste mundo” (ARENDR, 2000, p. 154). Conceber o bem ao invés do belo como a “idéia das idéias” (ARENDR, 2002a, p. 94) revela, para Arendt, o esforço do filósofo por “modificar a doutrina das idéias de modo a torná-la útil para uma teoria da política” (ARENDR, 2000, p. 153). Disposto a defender a utilidade ou a

¹³ Hannah Arendt atribuiu à interpretação de Martin Heidegger sobre a “alegoria da caverna” a fonte de sua inspiração para a leitura do problema platônico da “aplicabilidade” da filosofia no mundo comum e humano. Conferir a esse respeito o texto *A doutrina de Platão sobre a verdade* (HEIDEGGER, 1996). Heidegger considera que Platão, quando narra a descida do filósofo do mundo das idéias para o fundo da caverna, teria modificado o conceito de verdade de “desvelamento” para “adequação” da cópia ao modelo, do caso ao conceito, do dizer conceitual à entidade do ente. “A transformação do ser em *idea* provoca uma das formas essenciais de movimento, em que se move o acontecer Histórico do Ocidente” (HEIDEGGER, 1987, p. 205).

aplicabilidade da filosofia para solucionar definitivamente a dramática fragilidade da ação, Platão vinculou numa relação de subordinação duas diferentes atividades que correspondem a dimensões inteiramente distintas da existência humana, quais sejam: o pensamento e a ação. O pensamento imperaria sobre a ação, “prescrevendo-lhe princípios de tal maneira que as regras da ação fossem invariavelmente derivadas de experiências do pensamento” (ARENDDT, 2000, p. 156). A tese arendtiana é a de que nessa subordinação da ação ao pensamento, Platão teria deformado a filosofia para fins políticos e degradado a própria política, transformando-a em um meio para atingir um fim supostamente superior, uma vez que a ação e do discurso não devem adquirir uma dignidade advinda de si próprios. Dito de outro modo, Platão acabou por deturpar tanto a ação política (compreendendo-a como execução de ordens e obediência às normas ditadas pelo comando tirânico da razão), quanto o pensamento (concebendo-o como governo coercitivo da razão sobre o corpo e do rei-filósofo sobre a polis, por meio da contemplação inativa que subsume o particular nas idéias enquanto “medidas transcendentais” da conduta humana ou “padrões absolutos” dos juízos).

Platão recorreu à idéia de “bem” porque tinha em vista demonstrar a *aplicabilidade* da filosofia ou “tornar a filosofia útil para a política” (ARENDDT, 2002a, p. 114). É importante considerar que o termo bem (*agathos*) não tem aqui a acepção de “bondade”, mas de “bom para algo”, “benéfico”, “útil” ou “adequado”. Hannah Arendt esclarece que:

“Se a idéia máxima da qual todas as demais idéias devem participar para que cheguem a ser idéias é a da adequação, então as idéias são aplicáveis por definição, e, nas mãos do filósofo, aquele que é versado em idéias, podem tornar-se regras e padrões ou, como posteriormente em *Leis*, converter-se em leis” (2000, p.154)

Assim sendo, a “filosofia política” se definiu desde Platão, a partir do ponto de vista da filosofia em relação à política. Dessa perspectiva, a vida do cidadão na *polis* pareceu precisar de princípios e categorias mais sólidas e confiáveis, que substituam a fragilidade da ação e neutralizem os seus riscos e perigos. Desde então, a política tornou-se “o campo em que se cuida das necessidades elementares da vida humana e ao qual se aplicam padrões filosóficos absolutos” (2002a, p. 114). Segundo Arendt, a posterior supremacia dessa preocupação contemplativa sobre a vida ativa ou sobre a esfera dos afazeres

humanos se deu, de uma parte, através da queda do Império Romano, pois essa queda pareceu revelar que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal e, de outra parte, da promoção do evangelho cristão (pregando uma vida individual eterna) à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental. Esses eventos tornaram desnecessária qualquer busca de imortalidade neste mundo (somente no além-mundo) ou qualquer continuidade no tempo (somente fora do tempo). O cristianismo conferiu sanção religiosa ao antigo rebaixamento metafísico da *vita activa*, pois somente pelos deleites do repouso contemplativo se cultivava a alegria do “outro mundo”. Assim, a imortalidade, outrora fonte e centro da *vita activa*, foi rebaixada definitivamente como *serva* da vida contemplativa, ou seja, secundária ou subalterna com relação ao repouso inativo do espírito recuado dos afazeres humanos.

Neste sentido, com o desaparecimento da polis, a *vita activa* passou a denominar “o engajamento ativo nas coisas deste mundo”. Toda atividade foi rebaixada como uma necessidade ou coação mundana da vida terrena e a quietude da vida contemplativa (*bios theoretikos*) seria o único modo de vida realmente livre enquanto cessação de toda atividade política. Desde então, estabeleceu-se uma distinção não apenas entre duas atividades ou capacidades humanas, mas entre dois modos de vida: a *vita contemplativa* e a *vita activa*. O fim último de toda atividade seria a quietude do repouso contemplativo e a vida ativa seria, assim, apenas um meio de assegurar as condições necessárias para a inação contemplativa. Isso porque a maioria dos homens nasce e morre sem jamais se entregar à contemplação, mas nenhum homem pode permanecer em estado contemplativo durante toda uma vida, visto que não pode escapar completamente da sua condição de ser-*do*-mundo, isto é, um ser preso à Terra por condições mundanas, que exigem o desempenho de atividades das quais depende a instauração e a preservação do mundo público comum enquanto abrigo e assunto dos homens. Mas, se os homens precisam trabalhar para a subsistência do organismo humano, fabricar para criar o artifício humano como morada dos seres mortais e agir para instaurar o “lado público” de um mundo comum a homens plurais, tudo isso seriam realizações voltadas para o asseguramento da paz necessária para o cultivo de uma experiência superior e extra-mundana: o ócio contemplativo.

Do ponto de vista daqueles que se inserem no modo de vida contemplativo, o trabalho, a fabricação e a ação são atividades que se assemelham indistintamente, na medida em que se caracterizam por sua negatividade e inquietude que perturbam a inação indispensável para a contemplação. *Vita activa* passou a significar as atividades realizadas a serviço das necessidades e exigências da contemplação em um ser-*do*-mundo, visto que todas as atividades da *vita activa* foram julgadas e justificadas, na medida em que tornavam possível a *vita contemplativa*. Foi essa constelação hierárquica vigente no mundo antigo que fez da ação política algo necessário somente se realizado à imagem da fabricação que produz a comunidade política, por meio de resultados duradouros (leis e constituições imutáveis), confiáveis e previsíveis, tal como a cadeira projetada pelo carpinteiro, de acordo com a idéia que tinha em mente antes de começar a fazê-la.

Assim, antes mesmo de começar a agir e falar os homens já possuiriam uma dimensão prévia de normas e parâmetros de comportamento a obedecer, de tal modo que isso tornaria a ação e a fala sem nenhum valor intrínseco e asseguraria a imutabilidade exigida pela contemplação. Até o início da era moderna, a expressão *Vita Activa* jamais perdeu sua conotação negativa de “inquietude”, “nec-otium”, “a-skholia”. Comparadas à contemplação (*theoria*), todas as atividades da vida ativa desaparecem, pois só pela contemplação a beleza e a perfeição do *kosmos* podem ser acessíveis, visto que nada que venha a ser pelo homem (*nomos*) será equivalente à *physis* em sua espontaneidade, regularidade, constância e harmonia. Do ponto de vista da contemplação e segundo os seus interesses, a vida ativa foi considerada como possuindo muito pouca dignidade, sendo subalterna e secundária.

Ainda que o projeto utópico de Platão não tenha nunca se concretizado e o problema da aplicabilidade da filosofia a tenha acompanhado ao longo da história como a sua própria sombra, tanto a filosofia quanto a política receberam desse acosmismo metafísico as suas significações tradicionais. O que faz da “solução platônica” a gênese do acosmismo que permeia o pensamento político ocidental é a sua reação à profunda perplexidade para com as conseqüências da pluralidade humana e da capacidade da ação e da fala. Essa tradição marcada pelo acosmismo se imbuíu da tarefa de encontrar os fundamentos teóricos e os meios práticos que permitissem ao homem se isentar inteiramente das conseqüências imprevisíveis da

pluralidade, ou subordinar completamente a acidentalidade e a fragilidade da política a algum princípio exterior a ela mesma.

A partir do desencantamento platônico com o “lado público do mundo”, a esfera dos assuntos humanos será compreendida, quer como uma dominação do homem pelo homem expressa na relação mando e obediência, quer como um fardo ou até mesmo como um mal necessário. A “filosofia política” se definirá como a busca de proteção contra as “calamidades da ação”, através da emancipação de alguma atividade supostamente superior à política propriamente dita; o que acaba degradando a dignidade própria da ação ou transformando-a em meio para fins: seja na antiguidade a segurança do modo de vida contemplativo, seja na era medieval a salvação da alma, seja na modernidade o progresso das forças produtivas da sociedade.

Segundo Arendt, a posição da tradição iniciada por Platão se deixa formular a partir dos termos da seguinte indagação: Para que serve a política? A vida política foi concebida como tendo um fim mais elevado do que ela própria. Platão e Aristóteles pensavam que a política deveria ser organizada de tal modo que a filosofia – o cuidado com a verdade e as coisas eternas – fosse possível. Mais tarde, o cristianismo considerou que a política deve ser organizada de tal modo que o homem e sua alma possam estar certos da salvação eterna. E mais tarde ainda, até mesmo os chamados contratualistas modernos, que fizeram da política algo fabricado *artificialmente*, perguntaram-se para que serve a política e colocaram os assuntos humanos a serviço de algum princípio extra-político; como Hobbes¹⁴, por exemplo, para quem a política deve ser instituída para assegurar uma existência pacífica e prevenir a morte violenta. Como diz Arendt:

“Essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a polis. Depois de haver

¹⁴ O pensamento político moderno desenvolveu o conceito de sociedade civil que pressupõe a existência de homens singulares, independentes e isolados, dotados de direitos individuais, que decidem voluntariamente se tornarem sócios ou associados numa organização da vida pública baseada no direito civil, isto é, sob as leis promulgadas e aplicadas pelo Estado. Hobbes concebe a instauração da sociedade civil em oposição ao estado de natureza no qual o homem, movido por paixões e desejos, empreenderia uma “guerra de todos contra todos” geradora de uma constante e desesperadora insegurança. Na ordem social os homens se despojariam de seus desejos e paixões em proveito de uma potência soberana. Nada do estado de natureza institui o estado de sociedade; esse se institui artificialmente. Hobbes concebe, assim, uma *autonomia do político*, porém a ordem política não pode ser senão o produto de uma decisão coletiva em nome de algo mais elevado que ela mesma.

eliminado muitas das experiências de um passado anterior que eram irrelevantes para suas finalidades políticas, prosseguiu até o fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo” (ARENDR, 2001, p. 20).

Vimos que a condenação de Sócrates está vinculada diretamente com as transformações da polis e sua rápida decadência decorrente dos inúmeros conflitos e combates cada vez mais violentos. Se Arendt afirma que as guerras e as revoluções e não o funcionamento regular de governos parlamentares e aparatos partidários formaram as experiências políticas básicas do século XX, podemos considerar que Platão também viveu uma situação histórica permeada por enfrentamentos militares e instabilidades políticas. Porém, as experiências de guerras e conflitos políticos levaram ambos a conclusões extremamente diferentes, pois a partir delas Arendt procurou olhar para a política em sua dignidade própria com os olhos livres da filosofia, ao passo que Platão só conseguiu ter em vista o “lado público do mundo”, através dos padrões transcendentais da contemplação filosófica. Enquanto os eventos catastróficos do seu tempo levaram Arendt a recuperar a dimensão genuinamente política da existência humana como aquilo que ocorre *entre* os homens plurais, as experiências sofridas por Platão o fizeram recusar a política em nome da quietude contemplativa que ocorre *no* homem, agindo somente sobre o seu próprio espírito singular voltado para si mesmo e abrigado do mundo.

3.5. O acosmismo na era moderna: ciência, subjetivismo e a abolição da contemplação metafísica:

Arendt observa que, embora a era moderna tenha assumido os seus contornos mais bem definidos com a série de revoluções do século XVIII, existem três grandes eventos, cujas conseqüências nos levaram à era moderna ou à “moderna concepção do mundo”. Tais eventos são: a descoberta do planeta e a subsequente exploração de toda a Terra, a Reforma, que desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social, e o surgimento de uma nova ciência, que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo. Todos esses eventos expressam uma crescente generalização e valorização da fabricação, cuja conseqüência mais importante será a eliminação da contemplação do horizonte hierárquico das atividades humanas consideradas em seu conjunto. Essa interpretação fez do homem moderno basicamente um *homo faber* e não mais primordialmente um *animal rationale*, tornando, assim, predominante na era moderna “o conceito de mundo do *homo faber*” (ARENDR, 2001, p. 310). A era moderna tornou hegemônicas as atitudes do *homo faber*: a instrumentalização do mundo, a confiança no caráter global da categoria de meios e fins, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana pode ser reduzida aos princípios da utilidade e da produtividade e, enfim, a identificação da fabricação com a ação.

A experiência que está por trás dessa generalização moderna da atividade da fabricação é a de que “o homem depositou sua fé no engenho das próprias mãos” (ARENDR, 2001, p. 303). A característica mais marcante da mentalidade da era moderna foi a convicção de que o homem só conhece o que ele mesmo produz e que a significação da vida ativa depende da capacidade e da potencialidade da fabricação. Como diz Arendt: “a produtividade e a criatividade, que iriam tornar-se os mais altos ideais, e até mesmo ídolos da era moderna em seus primeiros estágios, são qualidades inerentes ao *homo faber*, ao homem como construtor e fabricante” (ARENDR, 2001, p. 309).

Embora tenham sido Platão e em menor medida Aristóteles os primeiros a proporem que os assuntos humanos fossem tratados à imagem da fabricação e a comunidade política governada ao modo da fabricação, ambos não alçaram a atividade fabricadora ao nível mais elevado que a própria ação, tanto que

consideravam os artesãos indignos de plena cidadania. Ainda que Platão, envolvido com o problema da aplicabilidade da filosofia, tenha estabelecido uma estreita afinidade entre a contemplação e a fabricação, é importante considerar que o estado contemplativo não fabrica as idéias da razão ou as verdades da revelação, apenas as acolhe por intuição e meditação, visto que o belo, o eterno ou *Ser* não podem ser fabricados. Baseando-se nas experiências do artífice que vê com os olhos da mente a forma mediante a qual fabrica o produto, Platão considerava que esse modelo pode ser apenas imitado e nunca criado, visto que não resulta da mente humana, mas é algo que lhe é dado. Assim, o estado contemplativo que antecederia a fabricação foi prolongado e se tornou um fim em si mesmo para o filósofo, pois passar da idéia à reificação torna perecível o que permanece eterno enquanto objeto de mera contemplação inativa. O conceito de “política” na mentalidade pré-moderna, como vimos, baseava-se na confiança de que seria possível a fabricação da comunidade política através das idéias e das verdades imutáveis enquanto normas confiáveis para a orientação da ação, medidas permanentes para a neutralização dos riscos da pluralidade e critérios estáveis para a validade dos juízos. Todavia, interpretando a esfera dos negócios humanos e o domínio público da ação como subordinados à fabricação, a era moderna libertou a mentalidade antiga dos “preconceitos” e do desprezo que a haviam impedido de declarar de modo explícito a fabricação como hierarquicamente superior às “ociosas” ações e opiniões que constituíam a esfera política. A era moderna fez da ação uma modalidade de fabricação à qual podemos aplicar as categorias de meios e fins, raciocinando em termos de “instrumentalidade”. Portanto, a mais grave consequência para o mundo e para a condição humana decorrente das transformações da era moderna foi, segundo Arendt, a inversão da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*. Na modernidade inaugura-se a abolição da contemplação como modo de vida do filósofo ou, em outras palavras, a eliminação da contemplação do âmbito das atividades humanas significativas. “A contemplação perdeu todo e qualquer sentido” (ARENDR, 2001, p. 305), diz Arendt.

O que se revela digno de consideração nessas transformações é que a era moderna, destituindo a contemplação da sua posição superior que tornara a *vita activa* derivada e secundária, não manifestou um “novo e enfático interesse nas coisas deste mundo” (ARENDR, 2001, p. 265). A moderna perda da transcendência

das idéias ou da revelação não laçou o homem “de volta ao mundo” (ARENDT, 2001, p. 266). A convicção moderna de que o homem só conhece o que ele faz e a fé depositada pelo homem moderno no “engenho das próprias mãos” produziram um outro acosmismo, isto é, uma nova alienação do homem em relação ao mundo. E isso a tal ponto que Arendt afirma: “o amor pelo mundo foi a primeira vítima da triunfal alienação do mundo na era moderna” (2001, p. 276).

Ora, mas se houve na era moderna essa destituição da superioridade da *vita contemplativa* sobre a *vita activa*, por que Arendt afirma que a vida ativa não foi pensada pela mentalidade moderna em suas distintas atividades com seus interesses específicos e articulações fundamentais? Se a era moderna aparentemente desvinculou a ação de sua subordinação à contemplação, por que Arendt considera que a modernidade radicalizou a tradicional degradação da ação política e a velha rebelião contra o “lado público do mundo”? Se a era moderna libertou a *vita activa* dos “preconceitos” da contemplação, por que Arendt considera que nela se manteve o profundo acosmismo tradicional e sua fuga de tudo que prende o homem às condições mundanas da sua existência na Terra? Se a *vita activa* é, para Arendt, o conjunto de atividades que instauram e preservam o mundo humano e comum enquanto abrigo e assunto de homens plurais, por que as transformações da era moderna não engendraram uma recuperação do vigor do mundo, uma renovação de interesse dos homens pelo mundo comum e uma retomada do cuidado com o “lado público do mundo”?

O “acosmismo” da era moderna se deve ao fato de que a abolição do repouso contemplativo como atividade significativa não alçou a ação política à posição mais elevada na hierarquia das atividades humanas. A inversão moderna da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa* não subordinou a quietude contemplativa à vida política, tal como outrora Platão considerou a incitativa de agir e falar justificável somente em nome das condições que tornam possível a contemplação. O que as transformações promovidas nos primeiros estágios da era moderna inauguraram foi o entusiasmo com a capacidade humana de *fazer* ou *produzir* e a convicção de que o pensamento não tem nada a ver com a inatividade passiva na qual a verdade finalmente se revela ao homem. O advento da racionalidade experimental e matemática da moderna ciência da natureza promoveu na mentalidade do homem moderno a seguinte convicção: “Para que tivesse certeza, o homem tinha que *verificar* e, para conhecer, tinha que agir”

(ARENDT, 2001, p. 303). Dessa forma, a era moderna aboliu a contemplação na medida em que criou um vínculo entre *pensar e fazer*, instaurando a confiança em uma “ciência ativa” em oposição à doutrina contemplativa greco-cristã e promovendo uma extrema valorização da capacidade da inteligibilidade humana para conhecer transformando a realidade.

Um dos eventos que estabelecerá a alienação do homem moderno com relação às condições mundanas da sua existência na Terra foi a descoberta e a exploração do espaço terrestre pela expansão marítima dos grandes navegadores. A exploração do planeta, através do descobrimento de novos mares e terras e, por conseguinte, o crescente levantamento cartográfico da “morada humana” atravessaram centenas de anos, até o momento em que o homem moderno foi definitivamente capaz de mapear o espaço geográfico e delimitar os seus contornos e dimensões “como as palmas da própria mão”. A expansão desse delineamento do espaço terrestre foi tão diretamente proporcional ao apequenamento do globo que a era moderna fez progressivamente de cada homem aquele que é “tanto habitante da Terra quanto habitante de seu país” (ARENDT, 2001, p. 262). A consequência imediata desse apequenamento do globo terrestre, que reduz o planeta a “uma bola”, foi a abolição das distâncias, o encolhimento do espaço terrestre e o domínio da velocidade sobre o espaço, ou seja, a outrora imensa extensão terrestre se tornou ao longo da era moderna, extremamente pequena e próxima. Decisivo para Arendt é considerar que nada que possa ser medido pode permanecer imenso e, assim, antes mesmo do apequenamento das distâncias físicas da Terra, ocorreu uma transformação ainda mais crucial na capacidade de observação da mente humana. Trata-se da matematização e da experimentação características da moderna racionalidade científica, que “já havia trazido o globo para nossa sala de estar, para tocá-lo com as mãos e fazê-lo girar diante dos olhos” (ARENDT, 2001, p. 263). Foi o poder dessa racionalidade experimental e matemática que desvencilhou definitivamente o homem de todo envolvimento imediato com o seu espaço mundano e terreno, à medida que inaugurou a “moderna concepção astrofísica do mundo” (ARENDT, 2001, p. 273).

De todos os eventos ocorridos no limiar da modernidade, o advento da moderna ciência da natureza foi aquele que originalmente teve o menor impacto,

mas sem dúvida alguma, ao longo dos séculos, foi o mais transformador¹⁵ e decisivo acontecimento, cujas conseqüências criaram as condições que deram início à era moderna. Segundo Arendt, toda a modernidade é determinada pelo advento da *nuova scienza* de Galileu, fruto e expressão de uma profunda transformação da *episteme* grega e da *scientia* medieval. Trata-se de uma nova concepção sobre a organização do espaço, do movimento e da matéria. Para a “nova ciência” de Galileu, a ordenação do espaço físico e tudo que nele acontece deve ser conhecida não pela experiência da observação qualitativa e sim pelo experimento matematizado. Cada vez mais instaurou-se a convicção de que, se quisermos compreender a realidade objetiva do mundo e as relações de causa e efeito que regem os fenômenos, devemos recorrer ao experimento e não aos escritos de Aristóteles, às Sagradas Escrituras, à qualquer autoridade vazia baseada na tradição ou em alguma verdade extraída da apreensão contemplativa espiritual ou sensorial. Trata-se da passagem de uma explicação qualitativa e finalística¹⁶ dos fenômenos naturais para a explicação quantitativa e mecanicista do mundo; isto é, um abandono das concepções aristotélico-medievais sobre as diferenças qualitativas entre as coisas como fonte de explicação de suas operações (leve, pesado, natural, artificial, grande, pequeno, localizado no baixo ou no alto) e da idéia de que os fenômenos naturais ocorrem porque causas finais ou finalidades os provocam a acontecer. Tais concepções são substituídas por

¹⁵ Arendt observa que, “comparados à alienação da Terra, subjacente à toda a evolução da ciência natural na era moderna, o afastamento da proximidade terrestre, contido na descoberta do globo como um todo, e a alienação do mundo, resultante do duplo processo de expropriação e acúmulo de riqueza, têm importância secundária” (2001, p. 277).

¹⁶ Para a física antiga, tentar aplicar as matemáticas ao estudo da natureza terrestre significa cometer um erro e um contra-senso. Para um grego ou um medieval, os dados imediatos da experiência sensível, da experiência concreta e ordinária na qual vivemos e nos movemos, não são matemáticos ou matematizáveis. Nos dados concretos da experiência sensível não existem razões geométricas tais como círculos, retas, triângulos, enfim, nada a que se aplique as noções exatas da matemática e, sobretudo, da geometria. Existe sempre uma margem de imprecisão, de “mais ou menos” e de “quase”. Por isso, a Física de Aristóteles se define por não ser matemática, ou seja, as concepções sobre a ordenação dos dados materiais eram predominantemente qualitativas, baseadas em constatações provenientes da percepção sensível. O lugar e o movimento dos corpos eram concebidos qualitativamente, o mundo era finito, a Terra era imóvel e ficava no centro do universo. Se a ordem necessária e imutável das esferas celestes propicia um estudo matemático das órbitas planetárias, o mesmo não se pode dizer da física do mundo sublunar. Assim, astronomia e física estavam separadas na mentalidade do homem antigo, mas a demonstração experimental realizada por Galileu das leis da queda dos corpos – mais tarde formalizada na lei da gravitação universal de Newton – a ciência moderna promoveu uma, nas palavras de Hannah Arendt: “junção entre astronomia e física (...), pois o que mais distinguiu o novo conceito de mundo, não apenas do conceito dos antigos ou da Idade Média, mas também da grande sede renascentista de experiência direta, foi o pressuposto de que o mesmo tipo de força exterior atuava na queda dos corpos terrestres e no movimento dos corpos celestes” (ARENDR, 2001, p. 270).

relações mecânicas de causa e efeito, segundo leis lógico-empíricas, válidas para todos os fenômenos independentemente das qualidades que os diferenciam para nossos cinco sentidos (peso, cor, sabor, textura, odor, tamanho) e sem qualquer finalidade, oculta ou manifesta. A “natureza”, assim concebida, torna-se determinada e determinável mediante a quantidade. *Quantum* significa extensão, espaço, tempo, movimento, força. Agora, os corpos da natureza são apenas como se mostram no domínio desse espaço geométrico instaurado pela matematização dos fenômenos. Os corpos se mostram nas relações de lugar e de tempo, de quantidade de massa, de atividade das forças e o movimento consiste na mudança de posição no tempo. Neste sentido, o modo como os corpos se mostram em sua realidade objetiva é previamente aberto pela matematização. Em termos arendtianos:

“A matemática passou a ser a principal ciência da era moderna. (...) Com o advento da modernidade, a matemática não somente amplia o seu conteúdo ou vai até o infinito, que cresce e se expande infinitamente, mas deixa de se preocupar com aparências. Já não é o começo da filosofia, da ‘ciência’ do Ser em sua aparência real, mas, ao invés disso, passa a ser a ciência da estrutura da mente humana” (ARENDE, 2001, p. 278).

A ciência física moderna prescinde de quaisquer outros princípios que não os matemáticos e, assim, lança o homem no espaço geométrico assegurando-lhe de que não encontrará nada além de si mesmo, ou seja, nada que não possa ser reduzido às estruturas da sua mente. Quando as relações foram expressas por meio de fórmulas algébricas, a matemática conseguiu, na era moderna, traduzir tudo o que o homem *não é* sob a forma de configurações idênticas a estruturas mentais humanas. A matemática é tomada no sentido grego da expressão *ta mathema*, isto é, conhecimento completo e inteiramente dominado pela inteligência (aritmética, geometria, álgebra são matemáticas porque possuem domínio puramente intelectual sobre seus objetos). A instrumentalização da cognição humana, que define a ciência como fabricação experimental e matemática de fenômenos, fez com que a realidade conhecida seja apenas o modo como as coisas afetam nossos instrumentos de medição e controle. Para o novo “instrumento mental”, elaborado por Galileu, a realidade objetiva não é nunca aquilo que poderíamos imediatamente encontrar em nosso ambiente terreno imediato, mas sempre aquilo que deveríamos ter pensado, isto é, aquilo que se torna acessível somente dentro

das condições de nossa própria mente, sob as condições decorrentes de um ponto de vista astrofísico ou geométrico localizado fora da Terra. Desde então, os fatos da natureza são acessíveis apenas através de razões matemáticas. Como diz Arendt: “ao invés de qualidades objetivas, encontramos instrumentos e, ao invés da natureza do universo, o homem – nas palavras de Heisenberg – encontra apenas a si mesmo” (ARENDR, 2001, p. 274). Para Galileu, dizer que a matemática é a linguagem da natureza significa dizer que a nova física deve tratar o espaço como abstrato e o movimento como uma relação entre dois pontos no espaço, o que pode ser expresso através de uma equação. A matematização da física faz do fenômeno físico algo fabricado matematicamente.

Nos seus estudos de história do pensamento científico e filosófico, que foram uma importante referência teórica para Arendt, Alexandre Koyré¹⁷ afirma:

“Não é surpreendente que o aristotélico se tenha sentido pasmado e perdido diante desse alucinante esforço para explicar o real pelo ser matemático, porque, os corpos que se movem em linha reta num espaço vazio infinito não são corpos reais que se deslocam num espaço real, mas corpos matemáticos que se deslocam num espaço matemático” (1982, p. 166).

Mediante tal determinação matemática da natureza, a diversidade dos fenômenos torna-se inteiramente homogênea ou unitária, isto é, regida pelas mesmas leis geométricas. Por esta via, para essa nova idéia de conhecimento, não basta observar o que se passa, mas determinar a organização do mundo físico em sua realidade matemática. Eis a idéia moderna de “natureza”, isto é, o sistema mecânico do movimento passível de controle, verificação e cálculo geométrico. As razões matemáticas foram concebidas como sendo realizadas no mundo material. Entre o mundo físico qualitativo e ordenado de Aristóteles e o mundo físico quantitativo e geométrico da ciência moderna, instaura-se um corte profundo.

O “cosmo aristotélico” é, assim, subvertido com o estudo de Galileu sobre o movimento no vácuo. No espaço geométrico vazio e infinito, os objetos não têm

¹⁷ Arendt era amiga de Koyré e fica patente na interpretação da autora a forte presença dos seus estudos. Na obra “A Condição Humana”, sobre os estudos de balística que teriam pela primeira vez aplicado o raciocínio geométrico ao movimento dos projéteis, ela afirma: “Devo esta informação ao Professor Alexandre Koyré” (2001, p. 261); mais adiante, sobre a descoberta do telescópio no cenário da era moderna, podemos ler: “Atenho-me aqui à recente e excelente exposição da história correlata do pensamento filosófico e científico na ‘Revolução do Século XVII’ de Alexandre Koyré” (2001, p. 262).

tendência a um lugar natural; podem movimentar-se ou ficarem parados infinitamente. É por isso que Aristóteles considerava um perigo o estudo matemático da física: justamente pela física estudar seres "reais", não podia se submeter a um estudo abstrato como a matemática. Em um espaço vazio, como o da geometria, não só não existem lugares naturais; não existem *lugares* de espécie alguma. Não é por uma qualidade que o estudo da física, no sentido moderno, é possível, e sim pela matematização da experiência. É o que levou a física moderna, por ser matemática, a extirpar a qualidade de seu estudo. E com isso, não é possível mais apelar à percepção sensível para o conhecimento. É com a fabricação matemática que a física dará conta dos fenômenos estudados. Não cabe mais à física perceber a ordem imutável dos seres, mas fabricar tanto o meio de conhecimento quanto o que está sendo conhecido.

Essa subversão acaba por abolir a necessidade de referir-se a um fundamento imutável (*théos*) na atividade científica, pois a necessidade do mundo físico se dá pela própria objetivação de seu domínio, ou seja, por sua própria matematização. Os lugares hierarquizados são abolidos e substituídos por espaços sem qualidades; a distinção entre mundo celeste e sublunar perde o sentido; os objetos deixam de ser dotados de qualidades para serem determinados pelos feixes de relações geométricas. E é somente através da destruição completa da física antiga que um estudo próprio à esfera celeste pode se realizar no mundo sublunar, caracterizado outrora pela imprecisão. Destruído o cosmo de Aristóteles, não há mais uma referência absoluta que incidisse sobre a ciência e sobre o mundo finito, pois o universo é infinito. O efeito dessa destruição do mundo finito é justamente a falta de referência absoluta de um fundamento (*théos*) para o mundo¹⁸.

A invenção do telescópio por Galileu revela, para Arendt, que o conhecimento moderno é agora um produto da atividade humana. A ciência moderna possui em sua origem a invenção de um artefato (o telescópio), isto é, de um instrumento produzido pelo homem. O telescópio apresenta como sendo verdade aquilo que, sem ele, que é um fruto da produtividade humana, permaneceria para sempre oculto. Conhecer passa ser sinônimo de produzir. Ou o

¹⁸ Para a física aristotélica, um cosmo finito não admite uma regressão infinita da causalidade dos movimentos. A incapacidade de encontrar na natureza um suporte imóvel para os seres em movimento colocaria em questão toda a organização do Cosmos. Seria necessário, assim, evocar uma causa primeira, causa incondicionada de si mesma e não mais um efeito condicionado. Esse primeiro motor, sendo fundamento imóvel (*théos*), é a causa final e mais perfeita que põe o *cosmo* em movimento.

conhecimento produz o real ou é divagação. A era moderna constrói o conhecimento como resultado de uma operação produtiva. Não há intuição intelectual ou contemplação acolhedora e receptiva, mas um conhecimento ativo e transformador. Para conhecer a realidade precisamos intervir nela com o nosso aparato técnico, temos que provocá-la, reproduzi-la e fazê-la manifestar sua repetibilidade. A crise da unidade da ciência começa a armar-se já na origem dos tempos modernos através de uma espécie de deslocamento. O que aconteceu, literalmente, é que a consciência de Deus foi substituída pela consciência produtora do homem. A criatividade divina vê-se agora transferida para o bom funcionamento dos poderes autônomos da cognição humana. Já não interessa saber, por exemplo, se a água é criatura de Deus; o que importa está na formulação científica que define a água, o que pesa está no conhecimento e na possibilidade de manipulação da natureza.

Não basta mais olhar para se assegurar da objetividade do mundo exterior ao espírito; os sentidos não são mais a fonte de conhecimento e de objetividade. A partir de agora, a atividade teórica comanda a experimentação, ao invés de a "realidade" prévia comandar a teorização, pois o instrumento de física já é uma teoria realizada. Essa fabricação do instrumento científico não é um meio de captar os objetos "da realidade", mas a própria fabricação do que se entende por mundo objetivo. A partir de então, o mundo fenomênico da realidade primeira comparecerá apenas como obstáculo à ciência, não como fonte de conhecimento. "A moderna *reductio scientiae ad mathematicam* anulou o testemunho da observação da natureza a curta distância pelos sentidos", diz Arendt (2001, p. 280).

O testemunho da observação passiva foi anulado porque a ciência não se corresponde a um mundo a descrever; ela se corresponde a um mundo a construir. Isso significa que entre o método científico e o objeto científico há uma estrita correlação, ou ainda, há uma identificação entre a maneira de fabricar e o objeto fabricado. A partir de então, só tem valor científico aquilo que é declaradamente construído. Assim, a matematização da física possibilitou um estudo preciso e positivo da natureza sem referência a um princípio exterior à sua própria atividade fabricante de fenômenos. Não há realidade prévia a medir, mas uma realidade que nasce no momento em que é medida em condições artificiais criadas pelo cientista, ou seja, a "realidade" científica é uma *realização*. São esses os

pressupostos que ressoam na afirmação de Francis Bacon: “Saber é poder”; uma frase inconcebível na mentalidade pré-moderna. Essa tão insigne declaração diz que só há saber quando o pensamento realiza a matematização da experiência, isto é, quando se pode defini-la operacionalmente, quando se pode dar os procedimentos matemáticos da fabricação dos fenômenos, quando, dados e respeitados estes procedimentos, pode-se repetir as relações de causa e efeito entre os objetos. Desde a “moderna concepção astrofísica do mundo”, levada a cabo por Galileu, um físico conhece verdadeiramente uma realidade somente quando a realizou ou a produziu dentro das condições artificiais criadas pelo experimento¹⁹. Despojada de toda finalidade, a natureza é reduzida a um mecanismo inteiramente transparente à linguagem matemática. Ela nada tem de divino e encontra-se inteiramente entregue à exploração da racionalidade humana que nos torna “mestres e possuidores da Natureza”. Nasce a idéia de experimentação e de intervenção tecnológica, assim como o ideal de que o homem poderá dominar tecnicamente a realidade material e a sociedade. Predomina a idéia de conquista científica e técnica de toda a realidade, a partir da explicação mecânica e matemática do Universo e da invenção das máquinas, graças às experiências físicas e químicas. Com diz Hannah Arendt:

“Onde antes a verdade residira no tipo de *theoria* que, desde os gregos, significara a contemplação do observador que se preocupa com a realidade abeta diante de si e recebe, a questão do sucesso passou a dominar e a prova da teoria passou a ser uma prova ‘prática’ – ou funciona ou não” (2001, p. 291)²⁰.

Por esta via, a contemplação foi abolida pela era moderna como forma de conhecimento por se tratar de uma capacidade de acolhimento da verdade e não de fabricação. Do ponto de vista da contemplação, a verdade não pode ser fabricada, somente apreendida por intuição intelectual ou por revelação. Mas a mentalidade

¹⁹ Hannah Arendt se aproxima da compreensão heideggeriana da ciência moderna: “como teoria, no sentido de tratar, a ciência é uma elaboração do real terrivelmente intervencionista (...) A ciência corresponde a esta regência objetivada do real na objetividade. A ciência põe o real. E o dis-põe a pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa seqüência de causas aduzidas que se podem prever. Desta maneira, o real pode ser previsível e tornar-se perseguido em suas conseqüências. É como se assegura do real em sua objetividade” (HEIDEGGER, 2002, p. 51).

²⁰ Ressoa aqui a reflexão heideggeriana sobre a ciência e a tecnologia modernas. Heidegger também considera a alteração que a racionalidade técnico-científica produziu no termo “teoria”; diz o filósofo: “teoria significa agora: suposição de categorias a que se reconhece apenas uma função cibernética, sendo-lhe negado todo sentido ontológico. Passa a imperar o elemento racional e os modelos próprios do pensamento que apenas representa e calcula” (HEIDEGGER, 1996, p. 97).

do homem moderno abandonou o conceito antigo de “verdade” e de “realidade” como algo que nos é *dado* ou que se nos *apresentam* como são. A ciência moderna demonstrou que o conhecimento se constrói através da destruição do dado e das aparências imediatas. O pensamento moderno perde a confiança nos olhos do corpo e da mente no tocante à apreensão da verdade. A antiga oposição entre a verdade sensual e a verdade racional perdeu sua importância, pois a realidade não é dada, e somente na interferência com a aparência pode haver conhecimento verdadeiro. Vimos que a contemplação foi, enquanto modo de vida do filósofo, considerada pela tradição da “filosofia política” como superior ao modo de vida político do cidadão na polis. Hannah Arendt se esforça por demonstrar que essa hierarquia estava baseada numa certa concepção da verdade enquanto algo *dado* ao homem na intuição racional ou na revelação cristã²¹. Mas o conhecimento e a verdade só podem ser atingidos na era moderna através da atividade de fabricação. Desde que ser e aparência se divorciaram e não se esperava mais que a verdade se apresentasse aos sentidos ou à mente, surgiu a busca da verdade atrás das aparências. A verdade ou o conhecimento não perderam valor, porém o homem agora, para conhecer, precisaria “fazer”. Foram o fazer e o fabricar que nos levaram à moderna revolução científica e se elevaram a mais alta dignidade na hierarquia das atividades humanas. O que levou o homem moderno ao conhecimento “não foi a contemplação, nem a observação, nem a especulação, mas a entrada em cena do *homo faber*, da atividade de fazer e fabricar” (ARENDR, 2001, p. 287). Isso porque, com o advento da física-matemática, a razão teórica teve que ir buscar no *homo faber* o auxílio para construir o conhecimento. Todo o progresso científico depende, desde então, do desenvolvimento de novos instrumentos e recursos tecnológicos. Acreditava-se que nem a contemplação do real pela razão pura, nem o acolhimento sensível do real, poderiam produzir a verdade, pois ela não pode ser mais recebida e sim fabricada.

Um aspecto decisivo nessas transformações revolucionárias de Galileu foi a unificação do universo com a abolição da hierarquia aristotélica entre céu e

²¹ A concepção de *scientia* na doutrina medieval é de aceitação do real e de conservação dos livros sagrados. A teoria era a visão protetora da verdade e a vida religiosa se colocava como senhora da vida intelectual. Como dizia o sermão 43 de santo Agostinho: *intellige ut credas, crede ut intelligas*: saber para crer, crer para saber. A Teologia se definia como o solo de enraizamento de toda e qualquer *scientia*.

terra. Preso ainda à Terra pela condição humana, o homem moderno descobriu um modo de investigar a natureza e atuar sobre ela, calculando e reproduzindo os seus fenômenos em condições artificiais, de um ponto de vista que Arendt denomina como “arquimediano”, ou seja, da perspectiva do universo infinito e geométrico. Como observa Arendt:

“Nada do que ocorresse na natureza era tido como mero evento terreno. Todos os eventos passaram a ser vistos como sujeitos a uma lei universalmente válida no sentido mais completo do termo, ou seja, válida para além da experiência sensorial do homem, válida além do alcance da memória e do surgimento da humanidade na Terra, válida até mesmo além do aparecimento da vida orgânica e da própria Terra. Todas as leis da nova ciência da astrofísica são formuladas do ponto de vista arquimediano” (ARENDR, 2001, p. 275).

Arendt se esforça por nos fazer compreender o caráter assombroso de uma racionalidade que permitiu a um ser, “preso” às condições terrestres da sua existência, pisando ainda o chão de um “recanto não muito importante do universo” (ARENDR, 2001, p. 277) desenvolver um pensamento de referências transmundanas, elaborar um pensamento em termos “universais²²”, pensar que nem a Terra e nem o Sol são o centro do universo, que o universo não tem centro, pensar aplicando à natureza terrestre leis matemáticas extraídas de um ponto de referência fora da Terra. A experiência subjacente a toda essa “moderna concepção astrofísica do mundo” é aquela que Arendt denomina como “alienação da Terra”. Trata-se da experiência que “libertou” a inteligibilidade humana de tudo que a “prendia” ainda às condições terrestres e aos grilhões da finitude. É como se viver em condições terrestres e, ao mesmo tempo, poder olhar a Terra e agir sobre ela de um ponto exterior dispensasse, por um lado, a afirmação dos filósofos de que o homem possui uma razão universal para além da sua experiência sensível imediata e, por outro lado, a alegação teológica de que o homem não é deste mundo, muito embora viva nele. Todavia, o problema dessa concepção científica do mundo é que “embora os homens possam *fazer* coisas de um ponto de vista ‘universal’ e absoluto, (...) perderam sua capacidade de *pensar* em termos universais e absolutos” (ARENDR, 2001, p. 283).

A espantosa interpenetração entre pensamento e fabricação, realizada pela racionalidade científica moderna, foi possível devido ao abandono dos problemas

²² Expressão outrora filosófica, mas que em sua acepção científica significa desencadear processos cósmicos de dimensões cósmicas válidos para além do nosso sistema solar.

que abarcam a totalidade do real e suas “causas primeiras”. Quanto mais especializada for uma ciência, maior a precisão de seu objeto. A ciência deve rejeitar toda experiência que não seja repetível, segundo as condições e regras pelas quais ela foi criada. “Tudo o que acontece na Terra tornou-se relativo desde que a relação da Terra com o universo se tornou o ponto de referência para todas as medições” (2001, p. 282), afirma Hannah Arendt. A atividade científica tornou-se cada vez mais especializada, e isso lhe permite tratar apenas do que faz parte de sua região de problemas. Esta posição de não arbitrar sobre o que não lhe diz respeito indica que, com o advento da ciência moderna, houve uma disjunção entre duas regiões de problemas: científicos e não-científicos. As ciências, por serem especializadas, são precisas e exatas, não podem se pronunciar sobre a busca filosófica de princípios absolutos e universais que estabeleçam um referencial de certeza e verdade para presença do homem no mundo. Para dizer com Hannah Arendt: “Ao invés da antiga dicotomia entre céu e terra, temos agora outra entre o homem e o universo, ou entre a capacidade de compreensão humana e as leis universais que os homens podem descobrir e manusear sem jamais compreendê-las” (ARENDR, 2001, p. 283).

O advento da ciência da natureza entrou em conflito com a unidade filosófica e teológica da compreensão humana, pois para além da verdade da contemplação, da razão pura e da revelação, eis que surge agora uma verdade físico-matemática, experimental e especializada, que prescinde de ser compreendida para ser realizada. Essa verdade científica que rege a natureza não está assentada no testemunho das Sagradas Escrituras, ou seja, não nos é revelada pela palavra de Deus e não se constrói pela razão contemplativa dos filósofos. Expressa em linguagem estritamente matemática, ela possui uma forma acabada e transparente, cujo grau de limpidez e univocidade as palavras dos homens jamais terão, pois, enquanto *palavra* mantém-se sempre cambiante e ambígua, permitindo uma variedade de interpretações. A verdade da natureza parece ser independente de Deus, dos conceitos filosóficos, do homem e de quaisquer condições terrestres, visto que aguarda apenas a racionalidade matemática para prescrevê-la e exprimi-la. A linguagem científica destaca o objeto das relações com o senso comum da experiência vivida cotidiana e constrói uma formalização matemática para exprimir sem ambigüidades as leis da natureza. Para Arendt, a racionalidade da ciência “foi levada também a renunciar à linguagem normal, que

mesmo em refinamentos conceituais mais elaborados continua inextricavelmente ligada ao mundo dos sentidos e ao nosso senso comum” (2000, p. 327). O advento da “linguagem científica” criou, para Arendt, um crescente divórcio entre discurso e conhecimento, com graves conseqüências políticas. O homem moderno passou a viver num mundo onde as palavras perderam progressivamente o seu poder de revelar e discutir, e, como vimos, tudo que fazemos, sabemos e experimentamos como seres humanos só tem significado se pudermos discuti-los uns com os outros. A natureza se torna o “mundo dos fatos”, isto é, o conjunto de fenômenos regidos por relações observáveis de causa e efeito passíveis de formalização matemática. O simbolismo científico rompe com o simbolismo da linguagem cotidiana, pois “fala” através dos algoritmos ou de uma combinatória matemática. “Desde então, a verdade científica e a verdade filosófica separaram-se de vez; a verdade científica não só não precisa ser eterna, como não precisa sequer ser compreensível ou adequada ao raciocínio humano” (ARENDR, 2001, p. 303).

Essa emancipação da ciência moderna minou toda a confiança do homem no universo de sentido e compreensão proveniente da tradição, da razão, da revelação, da experiência sensível e do senso comum (o sexto sentido que agrupa e integra nosso aparato sensorial a uma realidade comum aos homens). A natureza resume-se em um conjunto de objetos, do qual todas as significações qualitativas foram retiradas para melhor adaptarem-se às exigências da inteligibilidade matemática. A verdade do mundo físico se tornou indiferente às verdades da teologia, isto é, se a verdade do espaço, para o homem medieval, era Deus, estando em toda parte, com o advento do espaço geométrico, já não há mais lugar nem para o homem nem para Deus. “O homem perdera o seu lugar e a sua posição privilegiada na criação” (ARENDR, 2001, p. 281), conclui Arendt. Com o estudo matemático e experimental da natureza, o que é deixado de fora da ordem da ciência não é apenas a qualidade sensível ou Deus, mas o *homem*. Do ponto de vista da ciência, o homem é um conjunto de processos físico-químicos, ou seja, como diz Arendt: “o homem não é mais do que um caso especial da vida orgânica e seu *habitat* – a Terra e com as leis ligadas a ela – nada mais que um caso limítrofe especial de leis absolutas e universais, isto é, leis que governam a imensidão do universo” (2000, p. 327). Eis o efeito imediato do advento da ciência moderna: de um lado, uma tradição de pensamento destruída em sua autoridade, confiabilidade e capacidade de orientar a presença humana no mundo,

de outro, um ciência dos fatos, cuja precisão matemática especializada exclui de sua atividade a qualidade sensível, a compreensão humana, o homem e seu ambiente terreno imediato. Para dizer com Arendt:

“O objetivo da ciência moderna, que eventualmente levou-nos literalmente à Lua, não é mais ‘aumentar e ordenar’ as experiências humanas; é muito mais descobrir o que jaz *por detrás* dos fenômenos naturais tais como se revelam aos sentidos e à mente do homem” (2000, p. 328)

Diante desse corte profundo entre homem e universo, bem como entre ser e aparência, a questão que se coloca em relação à ciência moderna é a seguinte: será que seus efeitos de destituição incidem não somente sobre a autoridade da tradição e a confiabilidade dos nossos sentidos, mas sobre a própria possibilidade do conhecimento humano? Diante do espetáculo da demolição do aristotelismo medieval, o homem se viu desprovido da imutabilidade no saber e da segurança de estar na verdade. Se as coisas mudam, o que *serão* na realidade? Se algo que *era* deixa de *ser*, isso resulta que a mesma coisa *é e não é*. A mudança, a multiplicidade e a contradição penetram no próprio “ser” das coisas e rouba consistência ao saber. Para expressar essa situação de crise vivida pelo homem no limiar na era moderna Arendt se compraz em repetir a seguinte asserção de Whitehead: “Só Deus sabe que aparente tolice não virá a ser verdade amanhã”.

Com as transformações decorrentes do advento da ciência moderna, o mundo comum e humano se tornou objeto incerto da opinião incerta. Tudo se tornou incerto em virtude da dissolução das antigas crenças e concepções tradicionais. Com a destruição das normas tradicionais de juízo, o homem sente-se perdido em um mundo no qual tudo parece possível. Onde tudo é possível, nada é verdadeiro. E se nada é seguro, só o erro parece garantido. Como a realidade era concebida como presença e manifestação do verdadeiro ao nosso pensamento, a pergunta filosófica pré-moderna só podia ser: Como é possível o erro ou a ilusão? Ou seja, como é possível ver o que não é, dizer o que não é, pensar o que não é? Para os modernos, a situação é exatamente contrária: Se é verdade que a Terra gira em torno de um eixo e ao redor do Sol, contrário ao que dizem os sentidos, será que esses sentidos não nos enganam sempre? Será que realmente conhecemos a realidade? Será que existe mesmo uma “realidade” fora de nós? Como diz Arendt: “Se o Ser e a Aparência estão definitivamente separados – e este, como

observou Marx certa vez, é realmente o pressuposto básico de toda a ciência moderna –, então nada resta que possa ser aceito de boa fé; tudo deve ser posto em dúvida” (2001, p. 287).

A separação científica entre ser e aparência desferiu um duro golpe na antiga confiança do homem na realidade do mundo comum ao seu redor, assim como nas capacidades humanas de apreendê-la. O homem começa a duvidar, não só de que tenha conhecimento adequado da realidade, mas da própria existência de uma realidade para além das estruturas da mente. Por isso a dúvida se tornou a experiência fundamental do pensamento moderno. Como diz Arendt: “É uma dúvida que duvida que exista essa coisa chamada verdade” (ARENDR, 2001, p. 288). Que nossos órgãos dos sentidos às vezes nos enganam é fato sobejamente conhecido desde a Antigüidade mais remota. Mas o que começa a surgir agora é a seguinte inquietude: às vezes sonhamos, ou temos alucinações, e imaginamos ver coisas que não estão lá; o que é que garante que não estamos sempre sonhando ou alucinando? Como nossa razão poderá agora se assegurar de que sabe realmente o que julga saber? Como ela poderá discernir o falso do verdadeiro sem se deixar enganar? Qual o fundamento que nos garantiria, de uma vez por todas, a indubitabilidade e a imutabilidade no saber? A partir de quais princípios imutáveis se forma e pode ser fundamentado o saber verdadeiro?

Com a demolição da tradição medieval e a perda do senso comum, disseminou-se a credulidade cega e a crença ilimitada na magia e nas superstições as mais diversas. Perdeu-se inteiramente aquele “sentimento de realidade” (senso comum), que ajustava as sensações estritamente privadas dos homens ao mundo comum. A presença do homem no mundo perdeu os seus fundamentos tradicionais e agora o homem está sozinho, rodeado por coisas cuja verdade ele não pode encontrar imediatamente, pois percebe coisas sensíveis, enquanto a ciência conhece a *realidade objetiva* do real destruindo as aparências e o senso comum. Para Arendt, Descartes foi o primeiro grande filósofo a experimentar toda a radicalidade dessa dúvida e elevá-la ao mesmo nível do “*pathos* do espanto” (*thaumadzein*), que outrora Platão e Aristóteles diziam ser o princípio que promove a especulação filosófica. Descartes tornou a dúvida a atitude primordial na tentativa de recuperação da “unidade fundamental dos primeiros princípios” de onde decorreriam todos os conhecimentos certos possíveis, ou seja, de onde derivariam os mais altos fundamentos de toda certeza e verdade. Segundo Arendt,

a dúvida cartesiana foi “a primeira resposta filosófica à descoberta da ciência na era moderna” (2000, p. 338).

Dois pesadelos, segundo Arendt, espreitavam o pensamento cartesiano, quais sejam: de que tudo é sonho, pois jamais estaremos certos de coisa alguma e de que um espírito maligno reina sobre o mundo e escarnece dos homens, visto que lhes confere faculdades tais que jamais permitem o alcance da verdade. É por isso que, para Descartes, o exercício metódico da dúvida traduz o poder que o homem possui de despertar desses pesadelos e, se quiser, jamais ser iludido, mesmo que a vontade supostamente superior de um espírito maligno pretenda induzi-lo ao erro. Por esta via, o que será analisado e sistematizado pela dúvida cartesiana são os juízos infundados de existência, ou seja, os juízos que afirmem alguma realidade auto-suficiente e constante da qual podemos estar seguros. A questão é: de que existência posso estar certo? A dúvida separa radicalmente a mente em si mesma de toda a realidade objetiva que nela supostamente se anuncie. A conclusão é a de que, mesmo que as nossas representações mentais estejam o tempo todo erradas e mesmo que nos enganemos sempre, permanece algo de indubitável, imediatamente acessível, claro e distinto. Que “algo” é esse? Descartes nomeia como *res cogitans* (coisa pensante). Posso duvidar de tudo e me enganar com tudo, menos que estou pensando e que, enquanto penso, sou. Até para duvidar preciso de um ato de pensamento que revela a existência de um eu-penso em todo pensar, para além do conteúdo pensado. Por isso Descartes conclui que “se duvido, logo existo”, ou seja, posso me enganar que existe o mundo exterior, mas quando penso estar pensando, eu existo, os pensamentos que tenho são propriedades de alguma coisa que pensa. “Na medida em que até mesmo os sonhos são reais, uma vez que pressupõe um sonhador que sonha, o mundo da consciência é suficientemente real” (2001, p. 293), explica Arendt.

Como nos diz Descartes: “não existe nada que force a conhecer seja o que for que não nos leve, ainda com mais certeza, a conhecer o nosso pensamento” (1968, p. 56). A verdadeira questão não é se o mundo existe, mas sim o modo como o conhecimento do mundo se dá, se realiza e tem lugar no mundo. Mas a interpretação arendtiana dessa “solução cartesiana” nos adverte que essa famosa conclusão sobre a existência do *ego cogito* nasceu de uma generalização da experiência do *dubito ergo sum* e não de alguma autoconfiança do pensamento *per se*, pois a atividade de pensar não obteve uma nova dignidade ou importância

na era moderna. Descartes percebe que, se ele duvida de tudo, há algo que não lhe é possível duvidar, a saber, do fato de que está duvidando. Se ele duvida disso, pelo mesmo ato estará duvidando. Desse fato, Descartes conclui que ele não pode duvidar se não existir, e que, portanto, a existência da coisa que pensa é absolutamente certa e indubitável. “Se havia resposta para as perguntas levantadas pela dúvida, tinham que decorrer da própria dúvida. Se tudo se tornou duvidoso, então pelo menos a dúvida é certa e real” (ARENDR, 2001, p. 292). Nem mesmo o gênio maligno pode enganar o ego pensante acerca disso, porque, para ser enganado, ele tem que existir: ele não pode ser enganado se não existir. Como duvidar, ser enganado, etc., são formas da atividade do pensamento, Descartes conclui que, se ele está pensando, num dado momento, então, sua existência é, naquele momento, absolutamente certa e indubitável e, assim, ele pode estar certo da auto-suficiência e constância da mente pensante para além do mundo comum.

Neste sentido, o ego pensante tem como constante, imediato e autônomo a constatação do seu próprio ato, na medida em que o exerce. É por isso que a *res cogitans* escapa da dúvida, pois o que está em suspenso é a possibilidade de mediação entre a consciência e alguma existência distinta dela. Mas entre a noção de “consciência” e “existência” não há nenhum hiato, pois a consciência que tenho de estar consciente não pode se separar de mim como separou-se dos objetos. Se estou consciente de algo, posso estar certo imediatamente de que existo, pois estar consciente de algo é estar imediatamente consciente de si mesmo, sem precisar colocar em questão o problema da “correspondência”. Mesmo que a realidade do mundo e a confiabilidade do senso comum estejam em suspenso, a mente dispõe apenas de si mesma para estar certa de sua existência e não depende de nada para estar imediatamente consciente de si. Assim, o argumento cartesiano é “se *eu julgo* que algo existe, portanto, *eu existo*”. Em todo ato de representação há uma mente que representa e, assim, possui uma subsistência própria, autônoma e mais fácil de ser conhecida do que qualquer objeto representado. Somos imediatamente conscientes de sermos o sujeito de nossos estados de consciência, isto é, realizar um ato de consciência significa ser, sem mediação, consciente desse ato. Não é possível dissociar um ato de consciência da consciência imediata do ato, pois o sujeito de um ato de consciência é imediatamente consciente de seu ato. Em outras palavras,

“da mera certeza lógica de que, ao duvidar, o homem toma conhecimento de um processo de dúvida em sua consciência, Descartes concluiu que aqueles processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria e podem ser objeto de investigação na introspecção”. (ARENDDT, 2001, p. 292).

Eis porque Descartes, através da dúvida, desembaraça o ego pensante de todo dado exterior, ou seja, de tudo que foi adquirido ou recebido para encontrar as idéias claras e distintas que trazemos inatas na mente. Somente a ascese rigorosa da dúvida revelará na nossa mente esses fundamentos seguros e sólidos pelos quais o homem poderá ter a unidade do saber reencontrada. Essas idéias revelarão as certezas e as bases sobre as quais poderemos fundar a validade universal de todo conhecimento humano. Por esta via, já não é no “mundo” ou no senso comum que devemos encontrar as necessidades racionais, pois a realidade objetiva do mundo tornou-se simplesmente matéria e movimento, não revela mais a sabedoria de Deus nem as qualidades apreendidas pela sensação. É preciso começar por reencontrar a certeza do conhecimento em nossa própria mente, ou seja, na própria autonomia e constância da mente. Assim, Descartes, o primeiro grande filósofo moderno, supôs para o pensamento um sujeito (suporte) e interroga-o quanto ao seu ser. Como diz a célebre asserção cartesiana: “do conhecer ao ser, a consequência é boa”. Arendt considera que a crença da filosofia moderna foi a de que “se alguma salvação existia, devia estar no próprio homem” (ARENDDT, 2001, p. 291), ou seja, trata-se de levar o “ponto arquimediano” para dentro do próprio homem.

Essa estratégia dos filósofos modernos – “tão importante para o desenvolvimento espiritual e intelectual da era moderna” (ARENDDT, 2001, p. 295) – foi demonstrar que, uma vez que nada pode ser conhecido antes do sujeito do conhecimento, a ciência da natureza não possui nenhuma autonomia, pois depende da fundamentação filosófica. O conhecimento brota do sujeito e a marca da sua auto-suficiência se imprime na ciência independente dos objetos aos quais ela se aplique. A ciência da natureza não possuiria então nenhuma independência, visto que todo objeto empírico só pode ser dado na experiência na medida em que está posto diante da mente que o conhece. A distinção estabelecida pela filosofia moderna entre pensamento e natureza ou entre sujeito e objeto introduz uma série de distinções até atingir o par mais geral: Filosofia e Ciência. Considerando que a Filosofia pretende se colocar na posição de fundamentação do conhecimento em

geral, que papel restaria à Ciência nesse par? O de subordinada desse fundamento que é a Filosofia. Portanto, acredita-se que antes da ciência e para poder haver ciência, existe o exame da autonomia da consciência do sujeito que conhece. Assim, não podemos submeter esse sujeito conhecedor à própria determinação da natureza conhecida por ele, mas, ao contrário, só podemos compreender como a própria ciência da natureza é possível, se a submetermos ao exame (introspecção) do aparato mental desse sujeito conhecedor. A consciência é anterior e independente dos objetos aos quais ela se aplica na experiência que, por sua vez, só encontra o seu fundamento na consciência de si, que acompanha toda representação. O objeto empírico só pode ser dado na experiência, na medida em que está posto diante de um sujeito. Antes de ser algo dado, o mundo dos fatos é um correlato da consciência. Toda objetividade é subsidiária do aparato conceitual que forma a substancialidade e autonomia da consciência do sujeito conhecedor. Os objetos da experiência exigiriam, portanto, a intervenção de um sujeito que construísse os dados sensíveis segundo as suas próprias regras ou categorias. Essa perspectiva subordina de tal forma a realidade do mundo ao aparato mental do sujeito que “a ‘árvore vista’, que encontramos na consciência através da introspecção, já não é a árvore recebida pela visão e pelo tato” (ARENDR, 2001, p. 295).

A filosofia moderna se define, portanto, como a *autoiluminação* da mente, ou seja, dessa faculdade de conhecer que é capaz de conhecer a si mesma pela introspecção enquanto “Luz Natural”, independente da revelação ou da luz sobrenatural. A modernidade promoverá, assim, uma profunda dessacralização do saber, mas essa perda de transcendência não lança o homem moderno de volta ao mundo e sim para dentro de si mesmo. Desde Descartes, a filosofia procurou reduzir todas as relações do homem com o mundo e com os outros a experiências entre o homem e ele mesmo. A grande convicção da alienação cartesiana do mundo é formulada por Arendt do seguinte modo:

“Embora não possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz. Esta, realmente, veio a ser a atitude mais geral e mais geralmente aceita na era moderna; e foi esta convicção, e não a dúvida que lhe deu origem, que lançou geração após geração, durante mais de trezentos anos, num ritmo cada vez mais acelerado de descoberta e desenvolvimento” (ARENDR, 2001, p. 295)

A grande tarefa da filosofia moderna consistia, então, em delimitar definitivamente o domínio do conhecimento científico, no interior do qual o entendimento humano não encontraria o menor obstáculo exterior e o menor constrangimento autoritário; onde a ciência poderia movimentar-se livremente e, apoiando-se nessa liberdade, chegar, enfim, ao pleno conhecimento de si mesma e das forças que possui em seu conjunto. Todo racionalismo, irracionalismo, empirismo, criticismo, idealismo, etc. configuram muito mais precisões, desenvolvimentos e aprofundamentos do que rupturas e interrupções, pois apenas desdobram e consolidam o alcance essencial dessa alienação cartesiana do mundo. As diferenças entre as abordagens da filosofia moderna incidem sempre sobre o estatuto imutável a ser conferido ao aparato conceitual do sujeito conhecedor que, sendo sempre o mesmo, aplicar-se-ia sempre da mesma maneira aos objetos. O acosmismo radical manifesto nessa perspectiva é o de que a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produz e retém de algum modo dentro de si mesma, independente do mundo comum. O próprio senso comum que, outrora ajustava os sentidos à realidade comum, transformou-se na era moderna “uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo” (ARENDE, 2001, p. 296). O que os homens têm de comum não é mais o mundo, mas a estrutura da mente que é supostamente a mesma para todos os seres humanos. É esse “jogo da mente com ela mesma”, no qual o sujeito pensante se fecha para toda a realidade do mundo comum aos homens plurais e se sente somente a si próprio, que a era moderna denominará de “senso comum”. Isso significa que somente o que puder tornar-se objeto da representação do sujeito é que valerá como real²³.

Esse voltar-se do conhecimento para o exame do modo como conhecemos, para o exame da relação entre a mente e as coisas, a consciência (interior) e a realidade (exterior), enfim, o sujeito e o objeto do conhecimento, é o que transformou a problemática filosófica na era moderna em uma teoria da consciência como fundamento da ciência. Podemos conhecer a verdade porque somos seres racionais conscientes dotados de um aparato conceitual de ordenamento e estruturação universal da experiência cognitiva: a mente. Toda

²³ Arendt se aproxima aqui da interpretação heideggeriana da época moderna expressa nos termos da seguinte afirmação: “Toda a metafísica moderna, incluindo Nietzsche, mantém-se dentro da interpretação do ente e da verdade iniciada por Descartes” (HEIDEGGER, 1998, p. 72). Para Heidegger, na fundamentação cartesiana da ciência moderna, o mundo se transforma em imagem, isto é, “o ente na totalidade se entende de tal maneira que só é e pode ser desde o momento em que é posto pelo homem que representa e produz” (HEIDEGGER, 1998, p. 74).

de um “mundo onírico no qual toda visão sonhada, que o próprio homem produz, tem caráter de realidade somente enquanto dura o sonho” (ARENDR, 2001, p. 299). A matematização da ciência teve como imediata consequência transformar o mundo da experimentação científica em uma realidade criada pelo homem e, embora isso possa parecer um envolvimento maior dos homens com o mundo, é, na verdade, a expressão de uma radical alienação do mundo e da condição humana que faz do homem um habitante da Terra. Ainda que tenha estabelecido um imenso poder fabricante e intervencionista sobre a natureza, a “concepção astrofísica do mundo” encarcerou o homem na prisão de sua própria mente, pois o homem não pode mais estar com aquilo que ele mesmo não é. Ele pode se encontrar apenas com as estruturas de sua própria mente e com as configurações que ele mesmo criou.

O antigo acosmismo dos filósofos pré-modernos em relação ao mundo e aos homens plurais que, com eles, compartilham o mundo, difere completamente desse acosmismo dos filósofos modernos. A filosofia moderna já não se retira de um mundo enganoso e perecível para ter acesso ao “mundo verdadeiro” das essências eternas, mas opera uma retirada de ambos e um radical recolhimento dentro do fluxo mental da subjetividade em movimento constante. A era moderna aboliu a contemplação como modo de vida do filósofo porque a quietude contemplativa não podia produzir a verdade e, sem uma verdade produzida, a filosofia seria simplesmente excluída da ordem do conhecimento. Exclusão que, segundo Arendt, acabou ocorrendo ao longo da era moderna, pois a “filosofia não era necessária aos cientistas que – ao menos até nosso tempo – acreditavam não precisar de uma serva” (ARENDR, 2001, p. 307).

Desde que Descartes trouxe o ponto arquimediano para dentro da mente e empreendeu vincular o *pensar* com o *fazer* para eliminar a contemplação, a filosofia se tornou uma serva das descobertas da ciência. Como explica Gadamer:

“Desde o século XVII o que, na atualidade, chamamos de Filosofia se encontra numa situação diferente. Diante das ciências, ela se vê necessitada de legitimação, coisa que antes nunca lhe sucedeu; durante dois séculos até a morte de Hegel e Schelling, ela foi se elaborando, reflexivamente, em um processo de autodefesa frente às ciências. As construções sistemáticas dos últimos dois séculos constituem uma densa série de esforços tendentes a reconciliar a herança metafísica com o espírito da ciência moderna” (GADAMER, 1983, p. 13)

Para Arendt, “a filosofia sofreu mais com a modernidade que qualquer outro campo de ocupação humana” (ARENDR, 2001, p. 307). No fim do século XIX, sobretudo com a teoria positivista da ciência, o recurso à consciência do sujeito pensante, como condição primeira do conhecimento entrou em um processo de crise e dissolução. Cada vez mais, acreditou-se que a tentativa de fundamentação do conhecimento, a partir da oposição entre sujeito e objeto, acaba encontrando dificuldades insuperáveis para explicar a relação entre a consciência e o mundo exterior. A abordagem da ciência feita pelos filósofos esbarra na necessidade de explicar como a consciência pode ter acesso aos objetos e ser, ao mesmo tempo, consciência de si e consciência dos fenômenos, como a mente se relaciona com o corpo, visto se tratarem de naturezas distintas. Enfim, as “filosofias da consciência” serão criticadas e consideradas insatisfatórias e problemáticas. Cada vez mais, ao longo da era moderna, a “teoria da ciência” prescindiu da pergunta pelo sujeito que conhece; uma vez que os sujeitos, que atuam de acordo com as regras e os procedimentos de fabricação dos fenômenos na ciência positiva, perdem seu sentido para uma explicação que se limita à metodologia. O sujeito que conhece é irrelevante para a elucidação imanente do processo cognitivo, pois o único conhecimento válido deve se basear em fenômenos particulares e nas suas relações. Só haveria conhecimento aplicado aos objetos nas ciências empíricas particulares. Esse recurso positivista aos fenômenos fez a pergunta pelo conhecimento se voltar diretamente às ciências disponíveis, como sistemas de proposições empíricas e modos de proceder, como um complexo de regras com base nas quais as teorias são construídas, verificadas e controladas²⁵.

A partir da década de 20 e 30 do século XX, a filosofia se converte em

²⁵ Com isso, abre-se um descompasso entre essa objetividade, já não mais dominável pelo homem em sua completude e a subjetividade. Instala-se a fatalidade das especializações. A multiplicação das ciências e das metodologias reflete-se hoje em um quadro de proporções gigantescas. A universidade torna-se um conceito-limite a integrar toda essa especialização, visto que não há mais nenhuma unidade ou fundamento metafísico para as ciências. O advento da especialização, enquanto núcleo incontornável de toda formação universitária, representa um golpe mortal para a unidade filosófica clássica da ciência, baseada no sujeito pensante e numa suposta Razão Universal, formulada como um grande sistema que abrangeria todas as áreas do conhecimento imbuídas de um esforço comum. Como diz Arendt: “a separação entre ciência e filosofia foi mais radical do jamais havia sido antes – Newton foi quase o último a chamar seus esforços de ‘filosofia experimental’ e a oferecer suas descobertas à reflexão de ‘astrônomos e filósofos’, da mesma maneira que Kant foi o último filósofo a ser também uma espécie de astrônomo e cientista” (2001, p. 284). Esse surto inexorável da especialização ou disciplinarização, segundo Heidegger, “cria outro tipo de homens. Desaparece o sábio. Ele é substituído pelo investigador que trabalha em algum projeto de investigação” (HEIDEGGER, 1998, p. 70).

“epistemologia”, ou seja, em uma análise sobre a validade da ciência, incluindo os métodos apropriados para a sua construção e os critérios a que recorrer para fazer a sua avaliação. Não haveria uma “ciência primeira”, uma “ciência da ciência” ou uma “teoria geral do conhecimento”, pois as ciências particulares prescindem dos “primeiros princípios”, visto que não existe “a razão”, independente dos objetos aos quais ele se aplica. Passa a imperar somente a especialização da razão aplicada aos objetos nas ciências.

Por esta via, desde as primeiras décadas do século XX, a questão da verdade do conhecimento será cada vez mais formulada e abordada não a partir da problemática filosófica sobre o sujeito da ciência, mas a partir da linguagem. A relação do conhecimento com a realidade objetiva será concebida como uma relação de significação. Por isso, a análise sobre a formação, a validade e o alcance do conhecimento científico se torna uma análise sobre o significado de proposições lingüísticas e os processos de enunciação do real. A linguagem passa a ser considerada como constituída de estruturas formais cuja relação com a realidade podemos examinar independentemente da consideração das línguas empíricas, da subjetividade, da consciência individual ou da mente. Tal atitude teórica decorre da autonomização da lógica-matemática, cujo conhecimento não será mais vinculado com a problemática filosófica da consciência. Assim, a possibilidade de correspondência entre linguagem e realidade independe de atos mentais e de um exame do sujeito, pois basta analisar a relação entre a proposição e o fato que ela pretende representar. Esse pressuposto de que o tratamento e a solução de problemas filosóficos sobre a validade do conhecimento devem se dar por meio de análise lógica da linguagem transforma a filosofia em um esclarecimento de expressões lingüísticas, colocando o juízo e seus elementos constitutivos no centro do questionamento assim como os problemas sobre a verdade, o significado e a referência das proposições. Toda a filosofia se converte, portanto, numa crítica da linguagem, isto é, numa compreensão da lógica de nossa linguagem e seu modo de relacionamento com os fatos. Com tal procedimento, questões sobre a forma dos juízos, seus componentes e sua relação com o real ganham total precedência sobre as clássicas questões sobre a mente. Mas a filosofia não desapareceria, pois reconhecer o uso metafísico da linguagem como privado de sentido é o papel terapêutico da filosofia. Como diz Wittgenstein em seu famoso *Tractatus logico-philosophicus*: “a filosofia não resulta em

‘proposições filosóficas’, mas sim na elucidação de proposições”. Para dizer com as palavras de Arendt (2001, p. 307):

“Os filósofos se tornaram epistemólogos, preocupados com uma teoria global da ciência da qual os cientistas não necessitavam, ou tornaram-se realmente aquilo que Hegel queria que fossem: os órgãos do *Zeitgeist*, os porta-vozes através dos quais o estado de espírito geral da época era expresso com clareza conceitual”.

Por não produzirem a verdade da natureza e terem perdido o conceito tradicional da verdade acessível pela contemplação, os filósofos se tornaram meros teóricos da ciência ou filósofos da ciência. E o mesmo ocorrerá com a história, à medida que ela põe em ação uma verdade sem a ajuda da filosofia. Quando pensam a natureza e a história, os filósofos buscam compreender algo que se realiza sem o seu auxílio. É o que se expressa nas palavras de Hegel: “querendo dizer como o mundo deve ser, a filosofia chega sempre tarde. Ela aparece quando a realidade já terminou o processo da sua formação e se cumpriu. (...) A coruja de Minerva só levanta vôo no crepúsculo da noite” (*apud* LABARRIÈRE, 1992, p. 19). Desde que o homem teve que ir buscar no *homo faber* ajuda para adquirir conhecimento, a filosofia, enquanto doutrina do homem e do mundo ou enquanto o reino das verdades eternas, entrou em um processo de decadência e dissolução, pois foi abandonado todo conhecimento sobre coisas que não foram produzidas pelo homem.

A maior prova dessa glorificação da fabricação na modernidade, que terminou abolindo completamente a contemplação metafísica como modo de vida do filósofo são, para Arendt, as revoluções modernas, que manifestam claramente uma característica marcante da atividade fabricadora: a violência, isto é, a necessidade de intervir na natureza e alterá-la tendo em vista a transformação da matéria prima no produto a ser fabricado. Na mentalidade antiga toda intervenção violenta não tem um valor em si mesma²⁶, pois precisaria de um fim que a justificasse e a limitasse. Mas a série de revoluções modernas revela

“a mesma combinação do antigo entusiasmo romano pela fundação de um novo corpo político e a glorificação da violência como o único meio de ‘fazer’ esse

²⁶ No mundo antigo, a violência é um fenômeno pré-político característico da esfera doméstica onde a força e a violência são justificadas por serem os únicos meios de vencer a necessidade (subjugando os escravos, por exemplo). Na mentalidade pré-moderna, como diz Arendt: “a violência é o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade do mundo” (2001, p. 40).

corpo. Ao afirmar que a ‘violência é a parteira de toda velha sociedade que traz em si o feto de uma sociedade nova’, ou seja, de toda mudança histórica ou política, Marx apenas sintetiza a convicção dominante em toda a era moderna e deduz as conseqüências de sua idéia mais central, ou seja, de que a história é ‘feita’ pelo homem, tal como a natureza é ‘feita’ por Deus” (ARENDR, 2001, p. 241).

Vimos que Platão concebia que a atividade política se realizaria mediante leis imutáveis, que fabricariam uma comunidade política como resultado confiável e previsível, tal como a idéia da mesa projetada pelo carpinteiro *antes* de começar a fazê-la. Porém, Marx (para Arendt, o maior teórico da modernidade) declarou abertamente que a ação política precisa ela mesma “fazer” a história, ao invés de uma comunidade política dotada de leis imutáveis, extraída dos princípios abstratos acessíveis pela razão contemplativa. Ainda que o movimento do processo histórico tenha um fim (a sociedade sem classes), como toda fabricação resulta num produto final, a moderna consciência histórica²⁷ expressa maximamente em Marx não um entusiasmo com as significações resultantes da estória dos feitos e sofrimentos humanos, mas uma profunda negação da razão metafísica e uma radical afirmação da realidade sensível e das condições materiais que resultam da fabricação humana. Os homens se distinguem dos animais para Marx não por serem racionais ou seres políticos, mas porque são capazes de *produzir* as condições de sua existência material e intelectual. Ao contrário da tradição pré-moderna, não são as idéias imutáveis, resguardadas do processo histórico, que fabricam a política, pois são as próprias condições históricas, que produzem as idéias da consciência e a vida política. As relações sociais de produção e reprodução da vida material determinam o desenvolvimento da vida política e espiritual em geral. Para Marx, a sociedade e a vida política não surgem de decretos divinos, não nascem da ordem natural e não podem ser fabricadas pelas idéias abstratas da razão contemplativa. Se a tradição pré-moderna acreditava que a verdade seria algo dado à apreensão contemplativa, por intuição intelectual ou por revelação, Marx afirmava que seria preciso pôr em ação a verdade, a partir da fabricação expressa na luta histórica dos homens, pois, se a verdade reside na história do homem, é porque ela tornou-se obra do próprio homem.

²⁷ Consciência iniciada, segundo Arendt, quando Vico afirmou que a ciência histórica seria o mais seguro conhecimento exatamente porque nele lidamos com os produtos da atividade humana.

3.6. O acosmismo tecnológico no mundo moderno: a generalização da fabricação e o conceito de processo:

A era moderna e sua transformação da vida ativa se desenvolveu ao longo dos séculos, desde o surgimento da racionalidade científica no século XVII, atingindo seu clímax político nas revoluções do século XVIII e desdobrando suas implicações gerais após a Revolução Industrial do século XIX²⁸. Todavia, para Arendt, “a era moderna não coincide com o mundo moderno” (ARENDR, 2001, p. 13), pois, no limiar do século XX, a era moderna atingiu o seu estágio de consumação. Trata-se de uma fase de acabamento, politicamente iniciada com a explosão das primeiras bombas atômicas e com a série de catástrofes deflagradas pela Primeira Guerra Mundial, que dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus e fez surgir um outro período histórico denominado, na obra arendtiana, como “mundo moderno”. A tarefa teórica que Arendt se deu consiste em repassar historicamente os elementos formadores da moderna alienação do homem frente ao mundo “a fim de que possamos chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, tal como esta evoluíra e se apresentava, no instante em que foi suplantada por uma era nova e desconhecida” (ARENDR, 2001, p. 14): o mundo moderno.

Muitas gerações ao longo dos séculos se passaram, até que viessem à luz o autêntico significado e as profundas implicações da racionalidade experimental e matemática da moderna ciência da natureza, que aboliu a importância da contemplação do horizonte das atividades humanas. No transcurso dos séculos, as consequências da convicção moderna de que o homem, para conhecer, tinha que fabricar os fenômenos tornaram-se uma perplexidade, não só para o círculo restrito de filósofos e cientistas, mas para todos os homens modernos, passando a ser “uma realidade politicamente demonstrável” (ARENDR, 2001, p. 283), pois estabeleceu novas condições para a existência humana na Terra. No fim dos anos 50, Arendt escreve:

“Somente nós, e apenas por pouco mais de uma década, chegamos a viver num mundo inteiramente determinado por uma ciência e uma tecnologia cuja verdade

²⁸ Arendt considera que a Revolução Industrial foi “sem dúvida a maior revolução no menor espaço de tempo que a humanidade já testemunhou; em poucas décadas, transformou o globo de maneira mais radical do que os três mil anos de história registrada anterior” (2002a, p.47).

objetiva e *know-how* prático decorrem de leis cósmicas e universais, em contraposição a leis terrestres e ‘naturais’, e no qual o conhecimento adquirido através da escolha de um ponto de referência fora da Terra é aplicado à natureza terrena e ao artifício humano” (ARENDR, 2001, p. 280).

Rompendo com a contemplação e baseando-se na experiência de produtividade do *homo faber* para conhecer, a era moderna vinculou ciência e técnica, promovendo uma ênfase exclusiva no processo de produção, fazendo de tudo um meio para atingir um fim. Arendt considera que é próprio do *homo faber* a instrumentalização, isto é, o emprego de meios para atingir fins, cujo prolongamento é o de fazer as coisas servirem como objetos de uso. Mas a ênfase exclusiva que a era moderna empreendeu nessa instrumentalização acabou estabelecendo uma *generalização* da experiência da fabricação, tornando-a a mais elevada capacidade humana. Essa elevação da fabricação alçou o *homo faber* à posição de instaurador dos critérios da sociedade, na qual a utilidade e a serventia são estabelecidas como categorias últimas para o relacionamento dos homens com a natureza e com o mundo. Para Arendt, essa generalização da experiência de meios e fins engendra uma instrumentalização do mundo e uma desvalorização de tudo que é dado. Trata-se de uma transformação que não decorre diretamente do processo de fabricação. Do ponto de vista do *homo faber*, o produto acabado é um fim em si mesmo durável e independente tal como o homem é um “fim em si” na filosofia política de Kant. A coisa fabricada é um produto final no duplo sentido de que o processo de produção termina com ela e é apenas um meio de produzir esse fim. Na experiência da fabricação, o processo de produção, pelo qual algo veio a ser, é sempre secundário e derivado, em comparação tanto com a estabilidade do modelo quanto com a durabilidade do produto acabado.

Mas quando os critérios do *homo faber* passam a governar o mundo depois de construído e passam a servir de guia para toda atividade, mais cedo ou mais tarde, o homem-fabricante considerará tudo o que existe como simples meios à sua disposição. Ele julgará tudo como se todas as coisas no mundo pertencessem à categoria de objetos de uso, de modo que será progressivamente abolido da experiência humana o que Arendt denomina como o “milagre do ser” (ARENDR, 2001, p. 316). As forças da natureza, independentes e com sua valia intrínseca, passam a serem consideradas exclusivamente do ponto de vista das finalidades do homem. Arendt observa que o grande perigo dessa instrumentalização do mundo é

a fabricação transformar sucessivamente todo fim atingido em mais um meio para a obtenção de outros fins que se tornarão de novo meios, assim por diante e a tal ponto que nada mais poderá se manifestar como tendo um fim em si mesmo. Esse “utilitarismo” promove uma curta duração dos fins, visto que eles logo se tornam objetos passíveis de serem transformados em um meio para novos fins²⁹. Quando os resultados da fabricação são tidos como acidentes de um processo de produção que lhe deu existência, eles já não são mais um fim em si mesmos, pois são avaliados, não em relação ao seu uso predeterminado, mas em relação à sua capacidade de produzir outra coisa.

Esse crescente processo de ausência de significado, no qual todo fim se torna um meio, só pode terminar quando se faz do próprio homem, como diz Descartes, “o senhor e o mestre da natureza”. Somente quando o homem, como usuário, torna-se o fim último dessa cadeia de funcionalização, é que ela se torna controlável, instaurando um mundo inteiramente antropocêntrico, no qual a natureza e toda a Terra são degradados ao nível de meros meios para fins. “A única solução do dilema de ausência de significado em toda filosofia estritamente utilitária é afastar-nos do mundo objetivo de coisas de uso e voltar nossa atenção para a subjetividade da própria utilidade” (2001, p. 168), diz Arendt. A instrumentalização do mundo gerou no homem moderno a crença tão bem expressa na clássica asserção de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas”. Kant, para evitar que as categorias de meios e fins fossem utilizadas na esfera da ação política, asseverou que “nenhum homem deve jamais tornar-se um meio para um fim; todo ser humano é um fim em si mesmo” (*apud* ARENDT, 2001, p. 168). Como, para Kant, o homem é o fim supremo de todas as coisas, ele mesmo não está submetido às categorias de meios e fins, ou seja, só ele é capaz de usar tudo como “meio”. Contudo, a origem dessa asserção kantiana reside ainda no utilitarismo antropocêntrico, tanto quanto sua concepção da obra de arte, como único objeto do mundo não destinado ao uso e proporcionando “prazer destituído de interesse”. Isso porque Kant, mesmo pretendendo pôr a categoria de meios e fins em seu devido lugar, efetuou uma operação que, ao elevar o homem ao nível

²⁹ A respeito desse utilitarismo que se alimentara do entusiasmo com as novas possibilidades da fabricação levada a cabo pela industrialização, Arendt diz: “em meio ao aparentemente interminável progresso onde a finalidade de hoje se torna o meio de um amanhã melhor, surge a única questão que nenhum pensamento utilitarista pode jamais responder: ‘E para que serve servir’?, como colocou Lessing” (2000, p. 115).

de “fim supremo”, promove, ao mesmo tempo, a submissão do mundo a esse fim, reduzindo todas as coisas a simples meios, degradando-as em seu valor intrínseco e dignidade independente.

O homem moderno pretendeu que a “instrumentalidade” governasse o mundo depois de construído, mas Arendt observa que o mundo, como artifício humano, torna-se sem valor e sem significado, tal como um mero material empregado na fabricação, quando os critérios que presidem a produção da mundanidade do mundo prevalecem, depois que o próprio mundo foi fabricado. Ao longo dos séculos se tornou patente que

“Nenhuma outra atividade da *vita activa* tinha tanto a perder com a eliminação da contemplação do âmbito das capacidades humanas importantes quanto a fabricação. (...) Além disso, nenhuma outra capacidade tinha tanto a perder com a moderna alienação do mundo e a promoção da introspecção a expediente onipotente para a conquista da natureza quanto aquelas faculdades destinadas basicamente a construir um mundo e produzir coisas mundanas” (ARENDR, 2001, p. 320).

A moderna *generalização* da fabricação instaurou um gigantesco aumento de “produtividade”, guiado por categorias e características que são na verdade alheias às necessidades e ideais do *homo faber*. O que não se pode perder de vista é que o homem como fazedor de instrumentos inventou os utensílios e as ferramentas para construir um mundo durável em sua presença tangível e estável. A produtividade da fabricação reside muitíssimo menos em sua utilidade que em sua capacidade de produzir durabilidade. Toda coisa produzida transcende seu uso funcional e sua “instrumentalidade”, pois a fabricação se destina, sobretudo, a fazer aparecer algo, deixar algo ser visto em público em sua existência mundana. O mundo se tornará um lugar seguro ou uma morada, cuja estabilidade suporta e sobrevive ao movimento continuamente mutável das vidas e ações dos homens, somente na medida em que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso.

Se a Terra se constitui como uma das condições da vida humana, então, a mundanidade do mundo consiste na condição na qual esta vida especificamente humana pode sentir-se em casa. Arendt considera que a mundanidade do mundo é o lar feito pelo homem através do material que a natureza fornece. Sem as coisas cuja durabilidade as torna adequadas ao uso e à construção de um mundo, do qual a própria permanência está em constante contraste com a vida em seus processos

naturais de crescimento e declínio, nossa vida jamais poderia ser humana. Portanto, o termo mundo não denomina a infinidade aleatória de todas as coisas aglomeradas numa soma geral, mas o conjunto dos artefatos e instituições criadas pelos homens. Mesmo submetidas ao desgaste do uso, as “coisas do mundo” servem para conferir estabilidade para a vida humana, à medida que concede ao mundo a sua “objetividade” (*obicere, ob-jectum*, algo posto diante, solidamente estabelecido e fixado diante de). Os resultados da fabricação permitem ao mundo “obstar” e suportar, ao menos durante algum tempo, as necessidades dos seus usuários. Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento circular, mas não objetividade. Toda a realidade e a confiabilidade do mundo humano repousam no fato de que estamos rodeados de coisas mais permanentes que a atividade pela qual foram produzidas e mais duráveis que a vida de seus atores. A vida humana se empenha nesse constante processo de reificação, pois o grau de mundanidade das coisas produzidas depende de sua maior ou menor permanência no mundo. “O mundo se torna inumano, inóspito para as necessidades humanas – que são necessidades de mortais – quando violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência” (2003, p. 19), observa Arendt.

É por isso que Arendt considera que a crescente ausência de significado promovida pela moderna instrumentalização do mundo violou a própria estrutura tradicional da vida ativa quando, no conceito da fabricação, a ênfase mudou inteiramente, passando do produto e do modelo permanente e orientador para o *processo de fabricação*, afastando a mentalidade do *homo faber* da questão sobre *o que* uma coisa é e *que* tipo de coisa deve ser produzida, para a questão de *como* e *através de que* meios e processos ela veio a existir e pode ser reproduzida.

Vimos que o estado contemplativo típico da mentalidade antiga não fabrica as idéias da razão ou as verdades da revelação, apenas as acolhe pelos olhos da mente, tal como o fabricante “vê” previamente a forma do modelo mediante o qual fabrica o produto. A estratégia de Platão foi estender irrestritamente esse momento que antecederia a fabricação, a fim de cultivar o ócio contemplativo, para o qual permanece a eterna a visão do modelo que, na fabricação, pode ser somente imitado em produtos perecíveis. Assim, pressupôs-se a necessidade de um corte (*chorismos*) entre o mundo fenomênico da *empiria* e o mundo das idéias e dos modelos, que se mantêm sempre idênticos a si mesmos.

objetividade é subsidiária do aparato conceitual que forma a substancialidade e autonomia da consciência do sujeito conhecedor. Portanto, a estratégia dos filósofos modernos, diante da abolição da contemplação, expressou-se no interesse sem precedentes pelo próprio homem como sujeito conhecedor que, examinando a sua mente, toma consciência de si como autônomo em relação aos objetos²⁴. Os filósofos modernos defendem que o conhecimento verdadeiro só pode nascer do trabalho interior realizado pela consciência humana, graças a seu próprio esforço, sem aceitar dogmas religiosos, preconceitos sociais, censuras políticas e os dados imediatos fornecidos pelos sentidos. Só a mente conhece e somente ela pode julgar-se a si mesma. Baseado na autonomia da consciência, o homem como *consciência de si reflexiva* edifica as ciências, as artes, a moral, a sociedade, a política e, mais tarde, a história.

Nessa auto-suficiência do sujeito, o pensamento se tornou uma mera atividade de “prever conseqüências”, que substitui o senso comum e tudo que nos é dado na experiência por um inalterável “sistema de equações matemáticas, nas quais todas as relações reais são reduzidas a lógicas entre símbolos criados pelo homem” (ARENDRT, 2001, p. 297). Mas esse mundo cientificamente preconcebido por razões matemáticas jamais afastará a suspeita que perseguiu os filósofos desde o início da era moderna, qual seja: que essa “realidade científica”, independente de toda realidade dada nas condições terrestres da existência humana, não passe

²⁴ Essa “solução cartesiana”, que dissolve a realidade do mundo em estados ou processos mentais subjetivos, se radicaliza no empirismo humeano, na “revolução copernicana” de Kant e na dialética de Hegel. Hume afirma que a realidade exterior organizada não passa de uma crença formada pela associação psicológica de elementos sensoriais. Ele almeja os princípios de associação que não são uma realidade, mas que explicariam a confiança a respeito de sua existência organizada. Para Kant, não devemos supor que o sujeito do conhecimento gira em torno dos objetos, mas que o sujeito está no centro da dinâmica de produção do conhecimento, fazendo a objetividade se constituir a partir dele. A mente se torna, assim, o conjunto de regras de constituição do objeto. A verdade deixa de ser uma adequação entre um conhecimento e uma realidade, passando a ser o caráter de universalidade e de necessidade que se impõe ao sujeito, em virtude de nossa faculdade de conhecer *a priori*. O sujeito transcendental só pode conhecer a priori aquilo que ele produz e que depende de sua constituição própria. Como diz Kant, “só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos colocamos nelas”. Por essa razão, o objeto não precisa corresponder a uma coisa em si ou a uma inteligência exterior à consciência (Deus). Hegel considera que essa introspecção do sujeito pensante alcançou pela vez primeira “*ein fester Boden*”, um solo firme, no qual a filosofia assume a independência e a solidez da subjetividade como o lugar de todos os lugares. Nada arranca do sujeito a certeza constante de si, ou seja, a certeza de estar constantemente presente e subsistente a todo representar. Para Hegel, quando o sujeito se sabe, enquanto tal, saber que condiciona toda a objetividade passa a ser, enquanto tal saber, o próprio absoluto. O verdadeiro ser é o pensamento que pensa a si mesmo absolutamente. Ser e pensar são o mesmo, no sentido de que tudo é recebido de volta no pensamento e determinado a ser o que Hegel simplesmente designa o “pensamento pensado”. Hegel, segundo Arendt: “trouxo para dentro da consciência o mundo todo, como se este fosse essencialmente um simples fenômeno do espírito” (ARENDRT, 2002b, 119).

Em uma passagem do texto *De coelo*, Aristóteles reivindica uma dimensão imóvel transcendente em relação ao mundo das aparências, como condição de possibilidade, tanto do conhecimento teórico orientado para a contemplação da verdade quanto da ação prática pautada pelo Bem: “sem a existência de naturezas imóveis, não pode haver saber teórico nem prático” (ARISTÓTELES, 1985, p. 125).

Como vimos também, a mentalidade moderna aboliu a contemplação em nome da experimentação e da matematização, que fabricam as próprias condições artificiais, dentro das quais os fenômenos naturais serão acessíveis e repetíveis por meio das estruturas da mente humana. O que Arendt quer nos fazer compreender é que essa ênfase exclusiva que a era moderna conferiu às capacidades de fabricar, às custas de todo interesse nas coisas fabricadas, acabou fazendo com que o *homo faber* perdesse a transcendência das “naturezas imóveis” ou os modelos que ele precisava “ver” para *fazer e repetir* os produtos. A generalização da fabricação terminou roubando do *homo faber* o que até a era moderna eram os padrões, que lhes serviam de guias para a atividade produtiva e de critério para o juízo. O *homo faber* se viu desprovido daquelas medidas fixas e confiáveis, que antecedem e subsistem ao processo fabricante propriamente dito. Como diz Arendt:

“O *homo faber*, ao emergir da grande revolução da modernidade, embora adquirisse engenhosidade jamais sonhada na fabricação de instrumentos para medir o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, perdeu aquelas medidas permanentes que precedem e sobrevivem ao processo de fabricação e que constituem um absoluto confiável e autêntico em relação à atividade da fabricação” (2001, p. 320).

A “grande revolução da modernidade” é formulada por Arendt da seguinte forma: “o rompimento com a contemplação foi consumado na era moderna não pela promoção do homem fabricante à posição antes ocupada pelo homem contemplativo, mas com a introdução do conceito de processo na atividade da fabricação” (ARENDR, 2001, p. 314). De nada adiantou os filósofos modernos terem levado, através da introspecção, as “naturezas imóveis” para dentro na mente do homem, enquanto sujeito detentor do aparato estruturador e organizador do conhecimento, pois no mundo moderno, com a deflagração de processos naturais pela física nuclear, começamos a *agir* sobre a natureza prescindindo de toda dimensão prévia ou de leis inexoráveis. Desde então,

“a ciência natural não pode de forma alguma estar segura de um imutável império da lei na natureza a partir do instante em que os homens, cientistas, técnicos ou simplesmente construtores do artefato humano decidiram interferir e não mais deixar a natureza entregue a si mesma” (ARENDETT, 2000, p. 93).

A maior novidade do mundo moderno foi a posição central assumida pelo conceito de processo na mentalidade humana. Para o *homo faber*, a moderna troca de ênfase do “o que” para o “como”, da coisa para o processo de sua fabricação, foi promovida pela transformação da própria racionalidade físico-matemática que, produzindo a fissão do átomo, permitiu ao homem iniciar, por conta própria, processos naturais. A convicção moderna de que o homem só conhece o que produz se aprofunda agora com a crença de que ele conhece verdadeiramente algo somente quando compreende o processo pelo qual ele veio a ser. A ênfase deslocou-se do interesse nos fenômenos produzidos para o interesse nos próprios processos de produção. Interessado exclusivamente no processo, o mundo moderno faz dos fenômenos meros subprodutos ou acidentes no processamento e operacionalização global da natureza. Com as descobertas da física nuclear, as forças naturais são liberadas e desencadeadas em processos que jamais ocorreriam sem a interferência da ação humana. A mudança de interesse do *que* se produz para o processo *como* se produz acabou transformando a mentalidade do *homo faber* de tal forma que a natureza, outrora repetida e refeita na experimentação, tornou-se um processo desencadeado pela ação humana, que abarca todas as coisas no movimento pelo qual elas vieram a ser. Concebendo agora a natureza como um processo inteiramente produzido pela ação humana, o mundo moderno se preocupou não com *o que são* as coisas, mas com o processo de *vir a ser*. “No lugar do conceito de Ser, encontramos agora o conceito de Processo” (2001, p. 310), observa Arendt. Enquanto predominou a concepção mecanicista do mundo, que ainda se baseava na mecanização de processos de fabricação e no aperfeiçoamento da elaboração de objetos não se chegou a perceber as implicações mais radicais da instrumentalização do mundo promovida pela era moderna. Enquanto, até a Revolução Industrial, o caráter processual da natureza era ainda limitado, os processos naturais não eram determinados pela ação humana dentro da natureza; foi no mundo moderno que passamos a dirigir leis

cósmicas para dentro da natureza terrena pela ciência e para dentro do artifício humano pela tecnologia. Para dizer com Arendt:

“Se desejássemos traçar uma nítida linha divisória entre a era moderna e o mundo em que agora vivemos, provavelmente encontrá-la-íamos na diferença entre uma ciência que vê a natureza de um ponto de vista universal, e assim consegue dominá-la completamente, e uma ciência verdadeiramente ‘universal’, que importa processos cósmicos para a natureza, mesmo ao risco óbvio de destruí-la e, com ela, destruir o domínio sobre ela” (2001, p. 281).

A moderna ciência da natureza começou rompendo com a contemplação e com o acolhimento sensorial daquilo que os fenômenos se dispunham a nos mostrar em sua simples aparência, exigindo que o homem, para conhecer, passasse a pensar a natureza do ponto de vista do universo, impondo aos fenômenos condições experimentais, dentro das quais seriam desencadeados e controlados processos naturais elementares. Mas a intensificação da capacidade de deflagrar processos que, sem a intervenção do homem, jamais ocorreriam, terminou finalmente no que Arendt chama de “verdadeira arte de ‘fabricar’ a natureza” (ARENDR, 2001, p. 243). A física nuclear e a fissão atômica criam processos naturais que, não só inexisteriam sem a intervenção humana, como também seriam impossíveis de serem desencadeados pela natureza terrestre, visto que tratam-se de processos que ocorrem somente no espaço fora da Terra. Uma coisa é impor condições experimentais à natureza, forçando-a a se ajustar aos padrões criados pelo homem, mas outra coisa é fabricar e repetir dentro da Terra processos que ocorrem no Sol, isto é, extrair dos processos naturais terrestres energias que, sem nossa interferência, só ocorreriam no universo. “Descobrimos uma maneira de agir sobre a Terra como se dispuséssemos da natureza terrestre a partir de seu exterior, do ponto do ‘observador suspenso livremente no espaço’, de Einstein” (2000, p. 343), diz Arendt.

A “tecnologia baseada em descobertas nucleares” (ARENDR, 2001, p. 163) promoveu um agigantamento do poder tecnológico³⁰ sobre os processos naturais e um tremendo poder de destruição de toda a vida orgânica terrestre sem precedentes na história ocidental. “Somente a tecnologia moderna (e não a

³⁰ Sobre o vínculo entre ciência e técnica criado com o advento da racionalidade científica moderna, Arendt diz o seguinte: “a triste verdade é que a perda de contato entre o mundo dos sentidos e das aparências e a visão de mundo da física não foi restabelecida pelo cientista puro, mas pelos ‘encanadores’. Os técnicos, que hoje abrangem a avassaladora maioria de todos os ‘pesquisadores’, trouxeram à terra os resultados dos cientistas” (2000, p. 336).

ciência, não importa quão altamente desenvolvida), que começou por substituir por processos mecânicos as atividades humanas (trabalhar e pesquisar) e terminou por instaurar novos processos naturais” (2000, p. 89), afirma Arendt. Diante da explosão de bombas atômicas na segunda guerra mundial e da constante ameaça de uma guerra nuclear, tão presente nos anos da Guerra Fria, Arendt diz: “Algum dia, provavelmente seremos capazes de destruir a própria Terra”, (ARENDR, 2001, p. 281). O poder tecnológico do homem moderno lhe confere a capacidade de criar fenômenos físicos, químicos e biológicos que sequer existem na natureza. A mentalidade técnico-científica não está envolvida com a especulação teórica sobre as relações entre massa e energia ou a secreta identidade entre elas, mas com a transformação efetiva de massa em energia e radiação em matéria. A fissão do átomo, a chegada do homem à Lua e, já em 1957, o lançamento de um satélite ao espaço, em volta da Terra, criando novos “corpos celestes”, inteiramente produzidos pelo homem, a criação artificial da vida em proveta, o congelamento de sêmen para a fabricação de seres humanos “aperfeiçoados”, o prolongamento da duração da vida para além dos cem anos, enfim, todas essas “descobertas da ciência e feitos da técnica” são para Arendt eventos cuja significação maior é “o desejo de fugir à condição humana” (ARENDR, 2001, p. 10) ou “fugir da prisão terrena” (ARENDR, 2001, p. 10). No prefácio da obra “A Condição Humana”, Arendt se compraz em lembrar a frase do obelisco fúnebre de um grande cientista russo: “A humanidade não permanecerá para sempre presa à Terra”. No fim dos anos 50, Arendt já anunciava o que hoje a engenharia genética demonstra ser realmente capaz: “fazer aquilo que todas as era passadas viram como o maior, o mais profundo e mais sagrado mistério da natureza: criar ou recriar o milagre da vida” (ARENDR, 2001, p. 281). A fabricação da vida pretende cortar o último vínculo que faz do homem um ser terrestre, pois, pela vida biológica, o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos (embora o mundo tenha, enquanto artifício humano e assunto dos homens, uma existência separada de todo ambiente meramente animal). Arendt formula uma interrogação, cuja profunda significação ressoa em meio ao alarido dos tempos modernos:

“Devem a emancipação e a secularização da era moderna, que tiveram início com um afastamento, não necessariamente de Deus, mas de um deus que era Pai dos homens no céu, terminar com um repúdio ainda mais funesto de uma terra que era a Mãe de todos os seres vivos sob o firmamento?” (2001, p. 10)

O poder técnico-científico do homem moderno lhe permite fazer e produzir hoje aquilo que todas as eras antes de nós julgaram ser a prerrogativa exclusiva de Deus. O homem moderno parece disposto a destruir ou se rebelar contra as condições terrestres da existência humana, tal como nos foi dada a fim de instaurar algo produzido inteiramente por ele mesmo. Arendt observa que no mundo moderno “as perplexidades teóricas das Ciências Naturais ao mais alto nível invadiram nosso mundo do dia-a-dia” (2000, p. 332). Embora os cristãos tenham denominado a Terra como um grande “vale de lágrimas” a ser atravessado em busca da salvação eterna em outro mundo e ainda que o platonismo tenha percebido no corpo do homem a “prisão da alma”, jamais se pretendeu, antes da modernidade, conceber a Terra como uma verdadeira “prisão” para o corpo do homem, nem manifestado, através da alienação do homem frente ao mundo, um tão profundo “acosmismo”. Como adverte Arendt: “o aumento da força do homem sobre as coisas deste mundo resulta da distância que ele colocar entre si mesmo e o mundo, ou seja, da alienação do mundo” (2001, p. 264).

Vêm-se nessa reconstrução das análises arendtianas sobre a “visão científica do mundo” as ressonâncias da reflexão heideggeriana sobre a essência da técnica moderna, cuja intervenção provocadora põe a natureza em um ordenamento e dispõe dela para explorar e extrair energia a ser transformada, estocada, distribuída e reprocessada. Nessa provocação técnica, para Heidegger, a natureza manifesta-se como fundo disponível (*Bestand*). O subsolo se faz presente nessa disponibilização da natureza como reservatório de carvão e o chão como jazidas de minério. O rio se disponibiliza como fornecedor de pressão hidráulica para a usina. Dispondo da energia hidrelétrica a ser armazenada e distribuída, a usina não se instala no rio que já estava aí. Ao contrário, o rio é que está na usina, ou seja, é somente na e pela disponibilização hidrelétrica da usina e através das suas instalações que o rio emerge na presença (*Anwesen*) como algo que é, pois, pela usina, o rio vem a ser real, isto é, torna-se um fundo disponível (*Bestand*). A essência dessa disponibilização na qual a natureza se apresenta e também o homem é provocado de modo decisivo, Heidegger nomeia com a intraduzível palavra *Gestell*. Trata-se da tentativa de reunir numa só palavra a essência moderna da técnica. Heidegger pretende nomear com tal palavra o dispositivo de ordenamento, a composição, o arrazoamento ou a armação tecnológica dentro da qual o ente na totalidade se apresenta reivindicando o homem. Como diz

Heidegger, “o ser se apresenta a nós hoje no universo da técnica” (1996, p. 179). Essa apresentação se define como a reunião (*Ge-*) do “por” (*Stellen*) a totalidade como disponibilidade de energia a ser desafiada, provocada, controlada, explorada e assegurada num armazenamento. Assim, a consequência da abolição da contemplação e do vínculo moderno entre conhecimento e fabricação é formulada por Heidegger nos seguintes termos: “a objetividade se transforma na constância da disponibilidade (*Bestand*) determinada pela composição (*Gestell*)” (2002, p. 52). Pelo poder de disponibilização do *Gestell*, o ente na totalidade e, assim, também o homem, são provocados a responder por essa exigência de controle e reprocessamento que põe tudo o que é e está sendo na conta de um reservatório de forças a ser dominado e controlado. Na composição (*Gestell*), a relação sujeito-objeto atinge o seu completo vigor, pois o ente na totalidade se torna uma mera disponibilidade a ser disposta por uma vontade de querer que apenas quer a si mesma. A dinâmica da armação tecnológica (*Gestell*) está fundada nesse processo de auto-referência, de realimentação constante onde o novo é substituído pelo mais novo. O mundo se converte na disponibilidade de energia para a interpelação provocadora da ciência-técnica, cujas categorias são reduzidas a representações operativas. Para Heidegger, a contemplação metafísica atinge o seu estágio final quando a verdade do ente se resume em uma função técnico-cibernética. As ciências particulares não carecem da contemplação filosófica como “ciência primeira” ou “ciência do ser”, pois o “ser” se tornou um processo operativo e a unidade das ciências em suas especializações é puramente técnica e não mais fundacional. Com a dissolução da filosofia nas ciências autônomas, a unidade do saber em seus recintos temáticos não é mais uma unidade de fundamento transcendente e sim uma unificação técnica. E é justamente por isso que a técnica moderna se define, para Heidegger, como um destino fundado na “História da Metafísica” que é uma fase marcante na “História do Ser³¹” e a única da qual podemos ter uma visão de conjunto.

³¹ André Duarte faz uma ressalva importante: “Arendt não concebeu o presente e os ventos da história do mundo como uma destinação ‘epocal’ do Ser, cuja ‘verdade’ ou ‘essência’ permaneceriam necessariamente oclusas e esquecidas sob o efeito do pensamento metafísico, em suas diversas etapas. Arendt manteve uma desconfiança crítica em relação à tese da *Seinsgeschichte* heideggeriana, que circunscreve os limites do pensável, do concebível e do factível em cada época histórica aos ‘envios’ do Ser, isto é, ao modo como o Ser se desvela ao homem e jamais desesperou do engajamento político e da capacidade humana para trazer a novidade à luz do dia” (DUARTE, 2000, p. 87). Cf. também ARENDT, 2002b, p. 316-332 (item 15. “O querer-não-querer de Heidegger”).

Como diz Heidegger: “o que agora é vai sendo caracterizado pela dominação da essência da técnica moderna, dominação que se apresenta já em todas as esferas da vida, através de múltiplos sinais que podem ser nomeados: funcionalização, perfeição, automatização, burocratização, informação” (1996, p. 190). É neste sentido, portanto, que Heidegger delimita as implicações da ciência moderna, cujo advento consiste numa forma necessária de realização da técnica moderna. A técnica moderna, uma vez reenviada à reunião de sua essência: o *Gestell*, define-se como o elemento de onde a ciência moderna assume o caráter cibernético, pelo qual ela exerce de modo cada vez mais transformador a sua dominação planetária. Heidegger afirma: “permanece incerto se a civilização mundial será em breve destruída ou se se cristalizará numa longa duração que não resida em algo permanente, mas na mudança contínua em que o novo é substituído pelo mais novo” (1996, p. 99).

Heidegger interpreta, portanto, o projeto em obra na técnica moderna como um projeto metafísico, porque ele concerne a todos os setores do real e não somente às máquinas. Esse projeto abarca o ente na totalidade. A moderna racionalidade técnico-científica, na interpretação heideggeriana, não se define como um desempenho da mentalidade humana entre outros e sim, “um modo decisivo de se apresentar tudo que é e está sendo” (HEIDEGGER, 2002, p. 39). O “Fim da Metafísica” ou, em termos arendtianos, a abolição da contemplação da ordem do conhecimento se anuncia, portanto, como o “triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e a ordem social que lhe corresponde” (HEIDEGGER, 1996, p. 98). Heidegger dirá que, enfim, o animal racional tornou-se “animal de trabalho”, “funcionário da técnica”, ou seja, passa a trabalhar como operador de dispositivos na produção pela produção da técnica total. O homem passa a ser medido pelo trabalho produtivo, sob as regências das leis de mercado, que estabelecem a necessidade do consumo geral de tudo. Segundo Heidegger: “o americanismo é algo europeu. É um subgênero, ainda não compreendido, desse gigantismo que segue livre de travas e que de modo absoluto acaba de surgir da essência da Metafísica completa e agrupada da Idade Moderna” (HEIDEGGER, 1998, p. 90). A subjetividade exacerbada do homem moderno, segundo Heidegger, se compreende como nação, se quer como povo, se cria como raça e finalmente outorga a si mesma poderes para converter-se em dona e senhora do planeta. Os povos são exércitos de reserva da produção, mobilizáveis por grandes

corporações empresariais e grupos financeiros. Como assevera Heidegger: “a vida originária do homem atual é a auto-imposição comum no mercado sem abrigo da compra e venda” (*apud* NUNES, 1992, p. 242).

Tal como a “questão da técnica” em Heidegger se movimenta para fora de tudo que é técnico e se dirige para a essência da técnica, Arendt considera que, para compreendermos o real significado da moderna abolição da contemplação, “precisamos em primeiro lugar nos desfazer do atual preconceito que atribui o desenvolvimento da ciência moderna, vista a sua aplicabilidade, a um desejo pragmático de melhorar as condições da vida humana na Terra” (ARENDR, 2001, p. 302). A revolução tecnológica realizada pela racionalidade científica não resultou das ferramentas com as quais o *homo faber* erige o mundo como artifício humano, mas do aparato experimental e matemático das teorias científicas voltadas para a fabricação dos processos naturais. A tecnologia moderna não é apenas uma “ciência natural aplicada”, pois “a conquista do espaço, a procura de um ponto fora da Terra do qual fosse possível movê-la, desequilibrar – digamos assim – o planeta inteiro, de modo algum, é consequência acidental da ciência da época moderna” (2000, p. 341).

A moderna tecnologia, para Arendt, traz o problema das transformações que a máquina introduz na vida orgânica, no processo de produção e na mundanidade do mundo como artifício humano. O problema não deve ser colocado de modo antropocêntrico, questionando o serviço e o desserviço que as máquinas prestam ao homem. Se os utensílios e ferramentas relacionam-se com o objeto a que se destinam a produzir e ao uso que dele se faz, a questão é, então, o perigo que a maquinação tecnológica representa para a “objetividade” do mundo. Não se trata de saber se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, ao contrário, elas e seus processos automáticos passaram a dominar e até mesmo a destruir o mundo e as coisas. Arendt se compraz em repetir o dito de Kafka: “Ele encontrou o ponto arquimediano, mas empregou-o contra si mesmo; ao que parece, esta era a condição para que ele o encontrasse”. Eis a questão arendtiana crucial: compreender de que modo a descoberta do “ponto arquimediano” foi usada contra as condições mundanas da existência humana, porque já estava implicada nesta própria descoberta uma radical alienação do homem frente ao mundo.

A canalização tecnológica das energias e forças naturais para dentro da Terra e para o interior do artifício humano resultam numa degradação das condições terrestres da existência humana. O que a mentalidade do homem moderno acabou conseguindo com essa progressiva instrumentalização do mundo foi perder a realidade objetiva da natureza que, para além das aparências, ainda era, nos primeiros estágios da modernidade, imitada e repetida pela experimentação e matematização dos fenômenos. A perda dessa realidade da natureza em oposição à mundanidade do mundo fez com que o homem moderno descobrisse que não pode mais estar senão com ele mesmo. A tecnologia desenvolvida a partir da ciência moderna trouxe para o mundo comum e para a vida cotidiana dos homens uma “avalanche de instrumentos fabulosos e maquinismos cada vez mais engenhosos” (ARENDR, 2000, p. 341). Na era pré-moderna, o vento e a água eram utilizados para substituir e multiplicar forças humanas e, na era industrial da máquina a vapor e do motor de combustão interna, as forças naturais foram imitadas e utilizadas como meios artificiais de produção. Mas, a partir da revolução tecnológica do mundo moderno, surge um contínuo processo de operação e fabricação de processos naturais, que perderam até mesmo aquele caráter humano independente que os instrumentos, os utensílios e as primeiras máquinas da era moderna possuíam. E isso de tal modo que Arendt acredita que a generalização da fabricação no mundo moderno impede cada vez mais ao homem de encontrar ao seu redor algo que não seja artificial e que não seja, assim, ele próprio em diferentes disfarces. Para revelar a mais autêntica encarnação simbólica dessa moderna alienação do homem frente ao mundo e às condições terrestres da sua existência, Arendt recorre à imagem do astronauta arremessado no espaço sideral, aprisionado em sua cabine entulhada de aparatos tecnológicos, protegido de todo contato com o ambiente factual exterior que o levaria à morte imediata. Esse homem, Arendt denomina como “o homem de Heisenberg” (2000, p. 341), ou seja, um homem que, ao contrário da liberdade com que o *homo faber* maneja os seus instrumentos, começa a fazer do aparato tecnológico “carapaças, partes tão integrantes do nosso corpo como a carapaça de uma tartaruga” (Heisenberg). Os processos naturais de que se alimenta o aparato tecnológico no mundo moderno possui uma afinidade cada vez maior com o processo biológico, de tal modo que a tecnologia moderna parece uma “evolução biológica da humanidade” (ARENDR, 2001, p. 166).

Neste contexto, os instrumentos perdem seu caráter instrumental e desaparece a clara distinção entre o homem e os seus utensílios. Arendt observa que o *homo faber* é livre, senhor de si e de seus atos, pois a fabricação do mundo como artifício humano é intencional e atende a meios e finalidades que estão para além das necessidades biológicas do processo vital. Mas o “homem de Heisenberg”, forjado pela generalização da fabricação, “terá tanto menos possibilidade de deparar-se com algo que não ele mesmo e objetos artificiais quanto mais ardentemente desejar eliminar toda e qualquer consideração antropocêntrica de seu encontro com o mundo não-humano que o rodeia” (ARENDR, 2000, p. 341). Com essa desconcertante afirmação, Arendt quer nos fazer compreender que “a perda de contato entre o mundo dos sentidos e a visão astrofísica do mundo” (2000, p. 334) primeiro alienou o homem do seu ambiente terreno imediato, à medida que aplicou à natureza terrestre processos cósmicos extraídos de um ponto exterior ao sistema solar. Depois essa suposta “realidade objetiva”, para além de Deus, da presença humana no mundo e da posição da Terra no universo, acabou gerando um profundo desequilíbrio entre a realidade do mundo natural e a mundanidade do artifício humano; conduzindo o homem a não mais poder estar senão com ele mesmo, dissolvendo, assim, a separação entre o artifício humano e a esfera da natureza. A canalização de forças e energias cósmicas para dentro do artifício humano alterou a própria mundanidade do mundo, pois a alienação do homem frente ao mundo chegou a tal ponto que as forças naturais não estão mais a serviço de fins mundanos e os objetos produzidos não são mais os fins para os quais os instrumentos e ferramentas são projetados. Para dizer com Arendt:

“Hoje, passamos a ‘criar’, por assim dizer, isto é, a desencadear processos naturais nossos que jamais teriam ocorrido sem nós; e, ao invés de defender cuidadosamente o artifício humano contra as forças elementares da natureza, mantendo-as o mais possível à parte do mundo feito pelo homem, canalizamos essas forças, juntamente com o seu poder elementar, para o próprio mundo. Isto resultou em verdadeira revolução no conceito de fabricação” (ARENDR, 2001, p. 162).

A automação, para Arendt, é o derradeiro estágio da substituição de instrumentos e utensílios por “instrumentos fabulosos” e “maquinismos cada vez mais engenhosos”. Repassando os estágios do desenvolvimento da tecnologia desde o início da era moderna, veremos que o primeiro momento foi a invenção

da máquina a vapor que levou à Revolução Industrial, mas que não passa de imitação, alteração e desnaturalização de processos naturais a partir do material que a natureza oferece tendo em vista a conversão de forças naturais para o atendimento de finalidades humanas. O segundo foi o uso da eletricidade, no qual o homem passou a desencadear ele próprio os processos naturais que vieram a ser canalizados e integrados para dentro do próprio artifício mundano. A automação, para Arendt, seria o estágio mais recente e o futuro desse desenvolvimento da tecnologia. Na era atômica, já não se trataria de liberar e imitar forças naturais a serviço do artifício humano, mas de canalizar energias universais e forças cósmicas para dentro da Terra e da vida de todos os dias. As categorias do *homo faber* já não se aplicam mais à modalidade de produção introduzida pela automação e ao que os homens passaram a fazer no mundo moderno. A manufatura, com começo determinado pela vontade e fim definido, era sempre uma série de passos separados das coisas fabricadas realizados para a obtenção de um fim prescrito e os produtos da fabricação eram os resultados finais, para os quais os próprios instrumentos e ferramentas foram projetados. Isto é, estava tudo voltado para a independência, estabilidade e durabilidade do objeto produzido. Mas a produção de objetos, introduzida pelo maquinismo industrial da linha de montagem, fez da fabricação um processo contínuo e automático, no qual as máquinas foram construídas, não para a obtenção de objetos finais e sim para a alimentação incessante do próprio processo produtivo. Com isso, a diferença entre a operação de produzir e o produto produzido, bem como a precedência do produto sobre a operação de produzi-lo, perdem completamente o seu sentido que tinha para o *homo faber* e se tornam obsoletas.

A crescente automação do processo de produção dissolve a separação entre a fabricação e o objeto fabricado, ou seja, a distinção entre a mundanidade instaurada pelo artifício humano e a natureza. Isso acontece porque, ao contrário do que ocorre na fabricação, a existência da coisa natural nunca está desvinculada do processo pelo qual ela veio a existir. Não podemos, por exemplo, separar a semente da árvore, pois toda semente já é, de certo modo, a árvore, ou seja, a semente continua na árvore que, por sua vez, deixará de existir caso o “processo contínuo” de crescimento seja interrompido. Outrora, o automatismo foi uma qualidade das coisas naturais, pois é sempre automático o que, para existir, não depende da interferência da vontade, da finalidade e da intencionalidade humanas.

A moderna “revolução no conceito de fabricação” promoveu, assim, uma inversão radical de valores, pois se outrora o *homo faber* projetava instrumentos e ferramentas para produzir objetos, agora terminou projetando objetos voltados para a capacidade operacional das máquinas em manter o processo produtivo. Canalizando para o mundo do artifício humano os processos infundáveis da natureza, a racionalidade técnico-científica derrubou as fronteiras entre o mundo dos homens e a natureza, tornando as categorias de meios e fins completamente desprovidas de sentido. A automação começa a possuir uma afinidade cada vez maior com o movimento contínuo, repetitivo e auto-destrutivo do processo biológico. Arendt observa que “é tão insensato descrever este mundo de máquinas em termos de meios e fins como sempre o foi indagar da natureza se ela produziu a semente para fazer a árvore ou se fez a árvore para produzir a semente” (2001, p. 165). E a grande ironia dessa introdução do conceito de processo na fabricação reside no fato de que, embora tenha sido capaz de produzir *abundância*, instaurou na verdade um “pseudomundo” (ARENDR, 2001, p. 165) incapaz de conferir aos homens um abrigo permanente e estável, um “lar não mortal de seres mortais”, tão indispensável para a instauração de uma esfera pública e mundana.

Essa “revolução no conceito de fabricação” começou quando o homem deixou de contemplar a natureza na espontaneidade de sua manifestação e, com a experimentação e matematização, passou a impor condições para a exploração das forças naturais. Mas quando a “Revolução Atômica” tornou a ciência física moderna capaz de desencadear dentro da Terra processos naturais importados do universo, promoveu-se uma alteração na antiga oposição entre “natureza” e “história”, ou seja, entre a espontaneidade e regularidade da Natureza (*physis*) e a circunstancialidade e artificialidade das convenções e instituições humanas (*nómoi*), resultantes do intercurso histórico dos homens reunidos na modalidade da ação e do discurso. Tanto a natureza quanto a história passaram a ser concebidas como “sistemas de processos” e a racionalidade moderna fez da ciência uma “ciência de processos”, que acabou canalizando para a natureza a capacidade humana de *agir* ou de iniciar novos processos espontâneos que não existiriam sem os homens. “Passamos a dirigir nossas ações para dentro da natureza” (ARENDR, 2001, p. 243). Na era moderna, nasceu com Vico o interesse sem precedentes pela “História”, pois surgiu na mentalidade do homem moderno a convicção de que, embora ele seja incapaz de reconhecer o mundo dado

(natureza) que ele não fez (Deus foi o seu criador), deve ser capaz de conhecer ao menos aquilo que ele mesmo fez (história). Desde então, a preocupação dominante da investigação científica, tanto natural quanto histórica, tem sido, não alguma coisa em sua existência, mas algum processo pelo qual algo veio a existir³².

Num primeiro momento, ainda que a natureza tenha sido engolfada no processo pelo qual havia passado a existir, ela era ainda concebida como um produto final mais ou menos estável de um fabricante divino. Todavia, a mentalidade moderna – que insistiu em considerar todas as coisas como produto resultante de um processo de fabricação – terminou com uma desconfiança tão radical em relação ao que nos é dado, que abandonou todo conhecimento de coisas não produzidas pelo homem e postulou, ao invés disso, que o homem deveria voltar-se exclusivamente para as coisas que lhe deviam a existência. Embora saibamos que não podemos “fazer” a natureza no mesmo sentido da criação, que confere a Deus a condição de fazedor do universo, somos hoje inteiramente capazes de iniciar processos naturais desencadeados exclusivamente pela ação do homem. Essa revolução científica aboliu a separação entre natureza e história e nos levou a crer que “fazemos natureza” na mesma medida em que “fazemos história”. Nas palavras de Arendt: “Podemos fazer no domínio físico-natural aquilo que pensávamos poder fazer apenas no domínio da História. Começamos a agir sobre a natureza como costumávamos agir sobre a história” (2000, p. 90). Isso significa que começamos a transportar a imprevisibilidade da ação para o domínio que costumávamos pensar como regido por leis imutáveis e inexoráveis. Segundo Arendt, a conexão entre “natureza” e “história” se expressa em nossos dias no poder tecnológico, que transporta para dentro da natureza terrestre e do artifício humano forças cósmicas infindáveis extraídas do ponto de vista do universo. A natureza e a própria história não são “produtos” acabados, mas processos contínuos sem começo nem fim.

³² A respeito da conexão entre natureza e história estabelecida pela introdução do conceito de processo na fabricação Arendt diz: “A mudança do ‘por que’ e do ‘o que’ para o ‘como’ implica que os verdadeiros objetos do conhecimento já não são coisas ou movimentos eternos, mas processos, e portanto o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história – a história de como vieram a existir a natureza, a vida ou o universo. Muito antes que a era moderna adquirisse sua inédita consciência histórica e o conceito de história passasse a dominar a filosofia moderna, as ciências naturais haviam-se transformado em disciplinas históricas” (2001, p. 309).

Essa mentalidade tecnológica faz o homem moderno considerar tudo em termos de processos intermináveis, interessando-se por princípios gerais, tais como “desenvolvimento” e “progresso” e se desinteressando por coisas singulares ou ocorrências individuais em suas especificidades próprias. Processamentos invisíveis engolfaram todas as coisas tangíveis e todas as entidades individuais visíveis para nós, degradando-as a funções de processos globais. A perplexidade de Arendt reside no fato de que os eventos singulares da história, as coisas do mundo e os fenômenos particulares da natureza deixaram de fazer sentido sem um processo global que supostamente os sustente. Mas as modernas filosofias da história não conseguiram garantir ao homem sequer a esperada imortalidade do mundo humano, visto que o conceito de processo, movimento contínuo, desenvolvimento ou progresso destituiu de importância o que quer que tenha vindo antes, dissolvendo o passado como mero episódio cujo único propósito era abolir a si próprio. Como diz Arendt: “eventos, feitos e sofrimentos isolados não possuem mais sentido do que martelo e pregos em relação à mesa concluída” (2000, p. 115).

Contudo, para Arendt, a história não pode ser jamais produto de um processo global, tal como a mesa é um produto da fabricação. O pressuposto do *homo faber* de que aquilo que pretende “fazer” será real é sempre inadequado quando se aplica ao curso real dos eventos históricos no qual nada acontece com mais frequência que o totalmente inesperado. O que o historiador pretende narrar retrospectivamente deve necessariamente permanecer oculto para o agente histórico, ao menos enquanto ele estiver engajado na ação, pois, embora o fenômeno originário da história resulte da capacidade de agir, não é o ator e sim o narrador que percebe e “faz” a história. Os supostos “sentidos da história” que estariam presentes no processo como um todo conseguem ser tão-somente “padrões” preconcebidos pelo homem que são impostos à realidade para além de toda fatalidade, singularidade e novidade. Como diagnostica Arendt:

“Para a mentalidade do homem moderno, determinada pelo desenvolvimento da ciência moderna e o subsequente desabrochar da moderna filosofia, era decisivo que o homem passasse a se considerar parte integrante da natureza e da história, ambos aparentemente condenados a progredir infinitamente sem jamais alcançar qualquer *telos* inerente ou aproximar-se de qualquer idéia pré-determinada” (2001, p. 320).

O decisivo para Arendt é que, no mundo moderno, a racionalidade tecnológica demonstrou que toda ocorrência particular pode ser muito mais que deduzida da inteligibilidade do “todo” processual. Pode ser inserida numa seqüência de resultados posta em ação, não apenas no domínio das idéias, mas no âmbito da própria realidade. A tecnologia fez o homem moderno crer que o processo histórico e natural pode mais que somente “fazer sentido”, pode *funcionar*. O fator crucial nessa experiência de criar “padrões” para explicar a estória resultante da ação se expressa na tendência das ciências sociais e históricas em prescreverem condições ao comportamento humano, assim como a física moderna prescreve condições a processos naturais. As “ciências humanas”, as “ciências do homem” ou as “ciências sociais” consolidadas no século XX estão para a história ou para o domínio dos assuntos humanos como a tecnologia para a ciência da natureza, visto que elas aspiram a ser capazes de fazer no mundo das relações humanas o que foi feito no mundo dos artefatos humanos. Essas novas ciências buscam, como diz Arendt, “tratar o homem como um ser inteiramente natural, cujo processo de vida pode ser manipulado da mesma maneira que todos os outros processos” (2000, p. 90), pressupondo padrões de comportamento, que reduzem o homem em todas as suas atividades ao nível dos animais que se comportam de maneira padronizada. Nessa medida, o conceito de processo, tanto nas modernas ciências da natureza quanto nas modernas ciências da história, revelam uma radical alienação do homem moderno frente ao mundo, justamente no momento em que todos os processos da Terra e do universo se manifestam como sendo *feitos* do homem. Para dizer com Arendt:

“Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no sentido mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e os distinga, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros, mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles” (2000, p. 126).

A capacidade de agir, ao menos no sentido de desencadear processos, torna-se cada vez mais prerrogativa dos cientistas que extinguiram a consagrada linha divisória e protetora entre a natureza e o mundo humano. Arendt observa

que, na modernidade, muitos feitos dos cientistas assumiram maior valor como notícia e maior importância política que os feitos administrativos e diplomáticos dos chefes de Estado. É certamente irônico que, logo aqueles que eram tidos como os menos práticos e políticos membros da sociedade, tenham-se revelado os únicos capazes de ação em concerto em comunidades científicas que são “um dos mais potentes grupos geradores de poder em toda a história” (ARENDR, 2001, p. 337). Não obstante, essa ação do cientista que intervém na natureza do ponto de vista do universo não nasce da textura das relações humanas e, assim, é incapaz de ser reveladora e de produzir histórias. E com essa restrição da ação a privilegiados, “os poucos que ainda sabem o que significa agir são ainda mais escassos e sua experiência mais rara que a experiência genuína do mundo e do amor pelo mundo” (ARENDR, 2001, p. 338).

Se os cientistas são aqueles que sabem hoje o que é agir, desencadeando processos, Arendt diz que os “talentos do artista” conferem a ele as raras experiências de mundanidade no mundo moderno. Restou apenas o artista como “fabricador” de obras de arte, que são as mais intensamente mundanas das coisas tangíveis, pois não estão em uso. Para Arendt, nada como a obra de arte demonstra com mais clareza a durabilidade do mundo como artifício humano, pois a estabilidade humana transparece na permanência da obra de arte de modo que o pressentimento de imortalidade, de algo imortal feito por mãos mortais, adquire presença tangível para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, escrever e ser lido. E isso, ainda que cada vez mais a arte esteja sendo reduzida ao *lazer* (atividade desnecessária para a vida do indivíduo e para o processo vital da sociedade), perdendo seu significado mundano. Arendt ressalta, todavia, que esse “lazer” não é o mesmo que a *skholé* grega (ócio no sentido de atividade livre), pois esta última não era um fenômeno de consumo ou um “tempo de folga”, mas sim uma abstenção consciente de toda atividade ligada a processos contínuos, tais como os processos automáticos e auto-destrutivos da natureza.

3.7. Os “contornos de um novo acosmismo”: a moderna ascensão do trabalho, da vida e da sociedade de massas:

Nada, para Arendt, demonstra de modo mais claro a moderna “revolução no conceito de fabricação” que a ascensão do trabalho (*labor*) como a mais significativa atividade humana no mundo moderno. Vimos que a modernidade transformou a tradicional hierarquia metafísica entre a superioridade da vida contemplativa e a inferioridade da vida ativa, abolindo a importância e o significado da contemplação. Analisamos que, no entanto, foi no interior das atividades de que se constitui a vida ativa que a era moderna estabeleceu uma profunda alteração. A ação do político ocupava outrora uma posição superior, o fazer do artesão e do artista um nível intermediário e o trabalho, que provê as necessidades da vida, o mais baixo nível no conjunto dos cuidados humanos. Mas, através da ênfase exclusiva conferida à capacidade produtiva, a era moderna fez da fabricação a mais elevada atividade humana. Rompendo com a contemplação, a era moderna baseou-se na experiência de produtividade do *homo faber* para conhecer a verdade e se relacionar com o mundo.

Entretanto, a grande revolução da modernidade, promovida por esse rompimento com a contemplação, foi consumada ao longo dos séculos não com a promoção do *homo faber* à posição antes ocupada pelo homem contemplativo, mas com a introdução do conceito de processo na atividade da fabricação. “Os processos, portanto, e não as idéias, os modelos e as formas das coisas a serem criadas, tornam-se na era moderna os guias das atividades de fazer e fabricar, que porém são as atividades do *homo faber*” (ARENDR, 2001, p. 313). A insistência e o entusiasmo moderno em considerar todas as coisas do mundo (natureza e história) como resultado de um processo de fabricação, terminaram instaurando uma transformação na atividade fabricadora, pois se antes o processo de produção era apenas um meio para atingir um fim pré-determinado (o produto acabado), agora ele passou a ser um fim em si mesmo.

Do século XVII ao XX “a convicção da era moderna, de que o homem só pode conhecer aquilo que faz – aparentemente tão propícia à plena vitória do *homo faber* – seria invalidada e finalmente abolida pelo princípio *ainda mais moderno* do processo”, explica Arendt (2001, p. 321, grifo meu). E essa ênfase no processo de produção, às custas do interesse nas coisas produzidas, terminou

provocando uma emancipação não do *homo faber* ou da fabricação propriamente dita, mas do *animal laborans* ou do trabalho (labor), atividade em que buscamos manter o metabolismo do nosso organismo com a natureza, sendo alheia ao mundo instaurado *em torno* (abrigo) e *entre* (assunto) os homens. O trabalho, enquanto o meio de subsistência do organismo vivo, promove a concentração do homem em sua própria existência, independente do mundo enquanto assunto e abrigo de homens plurais. Nada mais alheio aos ideais e às necessidades do *homo faber* que a atividade do trabalho (*labor*). Nenhuma outra atividade está mais vinculada à vida que o trabalho, ao passo que o *homo faber* constrói a mundanidade do mundo para ser o lar permanente dos mortais. A mundanidade é feita de objetos acabados e, enquanto abrigo dos mortais, não deve estar a serviço do interminável processo vital do corpo e da espécie. E nada é menos comum e mais incomunicável (protegido, assim, da audibilidade e visibilidade inerente à esfera pública) que aquilo que se passa dentro do nosso corpo, seus prazeres e dores, trabalho e consumo. Por isso, nada expelle o indivíduo mais radicalmente para fora do mundo humano e comum que a concentração exclusiva no trabalho, ou seja, na manutenção da vida do organismo e da espécie.

No trabalho, ocorre uma profunda perda do mundo na qual o homem concentra-se apenas no fato de estar vivo, preso à repetição do seu metabolismo com a natureza. Arendt considera que a moderna socialização do processo de trabalho, que nasceu com a expropriação individual e com o acúmulo de riqueza social, ou seja, a substituição do indivíduo que trabalha pela “sociedade de trabalhadores” como sujeito coletivo da produção, não pode eliminar o caráter privado dos processos do corpo. Nem a abundância de bens, nem a redução do tempo gasto no trabalho resultarão no estabelecimento de um mundo comum: o indivíduo expropriado que vende a sua força de trabalho não se torna menos privado pelo fato de já não possuir um lugar privativo no mundo onde possa se esconder e se proteger da esfera pública. Uma coisa é a confiança na realidade da “Vida”, outra na realidade do “Mundo”. O *animal laborans* é completamente expelido do mundo, na medida em que está encarcerado na privacidade de seu próprio corpo, preso à satisfação de necessidades das quais ninguém pode compartilhar e que, a rigor, ninguém pode comunicar inteiramente.

Trata-se, assim, de uma segunda inversão hierárquica no interior da vida ativa promovida por “certos desvios e variações da mentalidade tradicional do

homo faber” (ARENDR, 2001, p. 319). Vimos que o que mudou a mentalidade do *homo faber* foi a posição do conceito de processo na modernidade. O conceito de “produção” passou a consistir basicamente no preparo de objetos para o consumo, ou seja, um processo contínuo que não tem começo nem fim, tal como um gigantesco processo biológico. Desde a Revolução Industrial, ocorreu uma crescente ascensão do trabalho, ou seja, a fabricação passou a ser executada à maneira do trabalho ao passo que os objetos, aos quais o mundo deve a sua durabilidade, passaram a ser consumidos como se fossem meios de subsistência do processo vital. A ascensão e a socialização do trabalho não chegaram a igualar a atividade de trabalhar a todas as outras capacidades da *vita activa*, mas resultou em um forte predomínio e universalização da relação econômica entre trabalho e consumo. A distinção entre meios e fins inerente à mentalidade do *homo faber* fica aqui desprovida de todo sentido, pois é desconhecida da mentalidade do *animal laborans*. Na fabricação, as ferramentas e instrumentos se relacionam sempre com o objeto a que se destinam a produzir e ao uso específico que dele se faz, mas com a maquinação tecnológica, a produção e seus processos automáticos passaram a minar e até mesmo a destruir a *mundanidade* do mundo e das coisas.

Neste movimento processual de produtividade, os instrumentos perdem seu caráter instrumental e desaparece a clara distinção entre o homem e os seus utensílios, pois a fabricação vai assumindo as características do trabalho, sendo realizada sob a forma do trabalho, e os objetos de uso são destruídos como bens de consumo. Uma vez emancipado, o trabalho não se alimenta da abundância de bens materiais ou de qualquer outra coisa estável e dada, mas do próprio processo de produção e consumo. E isso de tal modo que a socialização do trabalho e a ampliação dos recursos tecnológicos de exploração da “força de trabalho” têm na conservação e estabilidade das coisas a sua maior ameaça. Isso se dá porque a durabilidade dos objetos produzidos é o maior obstáculo ao processo de reposição, cuja velocidade em crescimento contínuo é a única coisa permanente que resta onde se estabelece o processo de produção. A mentalidade do *animal laborans* se tornou, assim, tão predominante no mundo moderno que o aumento da produtividade é diretamente proporcional ao crescimento do desperdício. Os bens são produzidos como se fossem “efeitos colaterais” da produção, pois são destinados, o mais rapidamente possível, ao consumo. É neste sentido que a

revolução tecnológica e a automação representam um perigo para a estabilidade e a objetividade do mundo como artifício humano separado e protegido da natureza.

Por esta via, é uma consequência desastrosa para o mundo o fato da superabundância da produção fazer com que os objetos de uso sejam tratados como bens de consumo. Arendt afirma que uma mesa produzida em abundância exige ser consumida como um vestido e um vestido produzido em abundância exige ser consumido como um alimento. “A revolução industrial substituiu todo artesanato pelo trabalho; o resultado foi a transformação das coisas do mundo em produtos do trabalho ao invés de produtos da fabricação” (2001, p. 273), assevera Arendt. Isso porque a interminabilidade da produção só pode ser garantida se seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo. A produtividade do mundo moderno, ou seja, o rápido surgimento e desaparecimento dos bens de consumo, depende dessa anulação da diferença objetiva entre uso e consumo, criando, assim, a necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas. O “uso” dos objetos e o cuidado com a durabilidade e estabilidade do mundo foram inteiramente obscurecidos. O *animal laborans* passou a “devorar” casas, carros, móveis, etc. como se fossem os meios de subsistência do infundável processo vital, que estragariam se não forem logo consumidos. Para dizer com Arendt:

“Os ideais do homem fabricante do mundo, homo faber, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados em benefício da abundância de bens de consumo, que é o ideal do animal laborans. Vivemos numa sociedade de operários, porque somente o trabalho, com sua inerente fertilidade, tem possibilidade de produzir a abundância” (ARENDR, 2001, p. 261).

Uma sociedade de consumo é o outro lado necessário de uma sociedade de trabalhadores. Essa sociedade não foi produzida pelos operários através da sua emancipação política e social (com direitos iguais na esfera pública), mas pela ascensão do trabalho como a atividade fundamental que nivela todas as outras, reduzindo-as ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à subsistência do organismo vivo e, para isso, produzi-las em máxima abundância. O acosmismo em jogo nessa socialização do trabalho pode fazer com que nenhum objeto do mundo esteja protegido do contínuo desaparecimento e da aniquilação desenfreada pelo consumo. O acosmismo, inerente à socialização do trabalho, reside na incompreensão de que o nascimento e a morte dos homens pressupõem

um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento. Essa durabilidade do mundo precisa preexistir ao nascimento dos indivíduos e sobreviver a sua eventual morte. Sem um mundo, nada existiria a não ser a recorrência imutável e eterna da espécie humana como a de outras mais³³. Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento circular, mas não mundanidade.

A era moderna trouxe consigo uma glorificação do trabalho e resultou numa transformação de toda a sociedade em uma sociedade de operários e consumidores. Todas as atividades humanas são compreendidas e avaliadas como formas de trabalho, com o qual se ganha o próprio sustento e a subsistência da espécie. Os homens se interpretam como possuidores de força de trabalho e o que quer que realizem no mundo é destinado a “ganhar a vida”. A distinção entre o trabalho e a fabricação desaparece numa sociedade completamente “socializada”, isto é, voltada para a sustentação do processo vital, onde tudo resulta da força do trabalho. Ainda que os produtos do trabalho sejam pouco duráveis, o trabalho possui uma “produtividade” própria que não se esgota depois que produz os meios de subsistência. Esse excedente foi denominado por Marx como “força de trabalho” e é ele que explica a “produtividade” do trabalho. A força de trabalho produz tão-somente os meios da sua própria reprodução, ou seja, produz senão o próprio processo contínuo da vida. Ao contrário, a produtividade da fabricação acrescenta sempre novos objetos duráveis ao artifício humano para a estabilização do mundo, em contraposição à natureza em seu processo vital.

Segundo Arendt, foi Locke, considerando o trabalho a origem de toda propriedade, que promoveu a elevação dessa atividade a mais alta posição dentre as atividades humanas. Essa elevação prosseguiu quando Adam Smith afirmou ser o trabalho a origem de toda riqueza, e atingiu seu clímax no “system of trabalho” de Marx, no qual o trabalho passou a ser a origem de toda produtividade e a própria expressão da humanidade do homem. Esses autores (embora somente

³³ No homem, a vida biológica se realiza em uma vida singular que se move em linha reta do nascimento à morte. Por esta via, a presença do homem no mundo não é simplesmente dada e entregue pelo funcionamento puramente automático da natureza que, velada em si mesma e para si mesma, absorve toda a vida individual na vida da espécie. O homem vive uma vida individual e carece de afirmar a sua individualidade no mundo para além da homogeneização da natureza que engloba tudo e a todos no processo vital da espécie. A “humanidade socializada” de Marx, ou seja, uma sociedade de massas de operários consiste em exemplares da espécie humana isolados do mundo.

Marx estivesse interessado no trabalho enquanto tal) consideraram o trabalho a suprema capacidade humana de construir um mundo. Sendo o trabalho a mais natural e menos mundana atividade humana, eles acabam criando contradições, pois equacionam a fabricação com o trabalho, de tal forma que atribuem ao trabalho certas qualidades que somente a atividade fabricadora possui. Esse discernimento entre trabalho e fabricação – equivalente na mentalidade pré-moderna à diferenciação entre o trabalho não produtivo do escravo e a atividade produtiva do artesão – acabou sendo desconsiderado ao longo da era moderna. O esforço teórico de Arendt consiste em explicitar o perigoso acosmismo implicado nessa indistinção. “A atitude de limitar-se a trabalhar e consumir é muito importante, porque desenha os contornos de um novo ‘acosmismo’” (ARENDR, 2002a, p. 141).

Por esta via, a grande revolução da modernidade no interior da vida ativa resultou na glorificação do trabalho como fonte de todos os valores e na promoção do *animal laborans* à posição mais elevada na hierarquia das atividades humanas. Arendt considera que a tese de Marx de que o trabalho cria o homem foi a maior expressão teórica dessa transformação na constelação hierárquica das atividades humanas. Marx não somente inverteu a tradição ao elevar a ação sobre a contemplação e ao reivindicar a transformação do mundo ao invés de interpretá-lo, ele empreendeu, sobretudo, uma destruição da hierarquia tradicional no interior da vida ativa, colocando a mais baixa das atividades humanas, o trabalho, na mais alta posição, fazendo da ação uma mera função da sociedade regida e erigida por um determinado modo de produção e organização das forças produtivas. Para Arendt, ninguém melhor que Karl Marx anteviu e analisou as implicações da Revolução Industrial e da introdução do conceito de processo na atividade fabricadora, mas Marx não teria sido capaz de perceber o caráter desastroso dessas consequências para as condições mundanas da existência humana em geral e particularmente para a pluralidade, condição da atividade política. A expectativa de eliminação da necessidade, em virtude do grande potencial produtivo da fabricação na era moderna, levou Marx a falar do trabalho em termos adequados para a fabricação, confundindo o *animal laborans* com o *homo faber*.

Uma implicação desastrosa para o mundo resultante da socialização do trabalho reside no fato de que, se a emancipação das classes trabalhadoras representou progresso com relação à opressão, à violência e à exploração, não se

pode dizer o mesmo quanto à *liberdade*. Arendt acredita que a progressiva automação, que eliminaria o trabalho e deixaria apenas o esforço de consumir dentre as “fadigas e penas” inerentes ao ciclo biológico, seria destruidora, pois a produtividade humana seria absorvida no ritmo das máquinas, que aumentaria e intensificaria, sem dor e esforço, enormemente o processo natural da vida. O preço alto a ser pago pela superabundância de bens e pela socialização do trabalho é de tornar cada vez mais repetitivo e destruidor o processo produção-consumo, minando perigosamente a mundanidade que deveria proteger o mundo humano e comum como abrigo e assunto de homens plurais.

Revela-se falaciosa, portanto, a moderna esperança da concepção mecanicista do trabalho, que concebe a “força de trabalho” como uma energia que nunca se perde e, assim, não sendo dissipada e exaurida nas tarefas pesadas da vida, pode alimentar automaticamente outras atividades “superiores”. Marx acreditou em uma sociedade futura, na qual as forças produtivas estariam tão plenamente socializadas que engendrariam uma emancipação da liberdade. Trata-se, para Hannah Arendt, de um grave equívoco, pois “as horas vagas do *animal laborans* jamais são gastas em outra coisa senão em consumir e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e insaciáveis são os seus apetites” (ARENDR, 2001, p. 146). E nada se altera nos contornos do profundo acosmismo dessa sociedade o fato de que esses apetites se dirijam hoje ao consumo de coisas supérfluas à vida.

A vida política e a experiência da liberdade não se dão, para Arendt, primordialmente através do trabalho, pois a moderna emancipação do trabalho produziu uma decadência do âmbito público, onde as horas vagas do *animal laborans* são dedicadas ao consumo ou atividades estritamente privadas e essencialmente desprovidas de *mundo*. A única vantagem do trabalho ou da fertilidade da humana força de trabalho é prover as necessidades da vida de um indivíduo ou de uma família ou até da espécie coletiva. Compelido pelas necessidades do corpo, o trabalho é tão exclusivamente concentrado na manutenção da vida, que se torna indiferente ao mundo humano e comum como abrigo e assunto dos mortais.

O desejo de libertação das fadigas e penas do trabalho não é moderno, é tão antigo quanto a história do mundo, mas o advento da automação tecnológica apresenta uma ameaça real que provavelmente esvaziará as fábricas e libertará a

humanidade do seu fardo mais antigo e mais natural, o fardo do trabalho e a sujeição à necessidade³⁴. Porém, o trágico paradoxo reside no fato de uma sociedade, exclusivamente formada de trabalhadores, estar a caminho de ser libertada do trabalho pela maquinação e automatização tecnológica. O que resta, paradoxalmente, é a terrível possibilidade de uma “sociedade de trabalhadores” sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes sobrou numa sociedade homogênea e igualitária.

Neste sentido, a grande revolução moderna, que introduziu o conceito de processo na fabricação, terminou criando um predomínio e uma emancipação do trabalho que permitiu ao *animal laborans* dominar completamente a esfera pública. Muito embora, por imposição das características do trabalho, o animal laborante jamais seja capaz de cuidar do “lado público do mundo”, pois apenas realiza em público atividades outrora escondidas na vida privada.

De acordo com Arendt, a revolução instaurada pela moderna introdução do conceito de processo na atividade fabricadora se expressa de modo contundente na rapidez com que a utilidade foi declarada princípio inadequado e substituído pelo princípio “da maior felicidade do maior número”. A utilidade ainda pressupõe um mundo de objetos de uso em torno do homem. Mas o axioma da era moderna, de que o homem só pode conhecer o que produz, que parecia propiciar a vitória do *homo faber*, acabou invalidando e abolindo a categoria do *útil* pela de *processo*, que é alheia às necessidades e aos ideais do homem como fabricante de objetos e construtor do artifício humano. Pela categoria de processo, os resultados da fabricação são apenas acidentes do processo de produção que lhes deu existência, de modo que o produto final do processo já não é um fim verdadeiro. Toda coisa produzida é avaliada não em relação ao seu uso predeterminado, mas em relação à sua capacidade de dar continuidade ao processo infindável de produção. A categoria de processo faz do homem um fazedor de instrumentos para fazer

³⁴ Marx acreditou que, socializados e libertos do trabalho, os homens gozariam da sua liberdade em atividades estritamente privadas e essencialmente isoladas do mundo. Mas Arendt considera que um homem inteiramente liberto da necessidade e do trabalho não pode ser verdadeiramente livre, pois a liberdade é aquilo que se conquista mediante tentativas, jamais absolutamente bem sucedidas, de libertar-se da necessidade. A sociedade dos trabalhadores aboliu a própria distinção entre as necessidades da vida que sujeitam o homem ao trabalho (visto que, para Arendt, não se trabalha por liberdade, mas pela imposição do metabolismo do corpo com a natureza), e a liberdade que o homem experimenta nas atividades mundanas da fabricação e da ação que se realizam da esfera pública da aparência. A eliminação do “ser forçado pela necessidade” elimina a linha que o separa da liberdade e, assim, elimina esta última.

instrumentos que só acidentalmente produz coisas. A partir de então, somente o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil. O critério final de avaliação não é a utilidade ou o uso, mas a felicidade, isto é, a quantidade de dor e prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas.

Se o ideal de felicidade do mundo moderno fosse realizado, então, não viveríamos num mundo, pois seríamos impelidos por um processo, em cujos ciclos perenemente repetidos, as coisas surgem e desaparecem, manifestam-se e somem, sem jamais durar o tempo suficiente para fazerem parte do mundo: seria uma autêntica e radical degradação do mundo. Arendt diagnostica o extremo perigo em jogo nesse acosmismo dizendo:

“O perigo é que tal sociedade, deslumbrada ante a abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade – a futilidade de uma vida que não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir depois de terminado o trabalho” (2001, p 148).

Para Arendt, outra grande expressão da vitória do *animal laborans* e da ascensão do processo metabólico entre o homem e a natureza é a vida biológica ter sido alçada ao nível de “bem supremo”, ao qual tudo mais se subordina. Somente com o surgimento do cristianismo a imortalidade da vida individual passou a ser o credo básico da humanidade ocidental, ou seja, a vida na Terra, sem a qual não haveria a vida eterna, passou a ser o bem supremo do homem. O cristianismo promoveu uma inversão de posições no decadente mundo antigo: outrora o cosmo era imortal e a vida humana individual o que há de mais mortal, com o advento da mentalidade cristã, a vida individual tornou-se imortal e o cosmo mortal.

O mundo era o bem supremo do homem na Antigüidade, e não a vida. Os antigos acreditavam na permanência do mundo, ao passo que a vida biológica do homem realiza em uma vida singular que se move em linha reta do nascimento à morte. Os homens desaparecem e aparecem. Contudo, para o cristianismo, o cosmo é criado, tem um começo e está sujeito a perecer. Mas o homem é criado à imagem de Deus e partilha da sua imortalidade. Assim, as obras e os feitos dos homens estão fadados ao perecimento e à futilidade. Enquanto a atitude dos antigos em face da vida ativa era a de que os mortais poderiam tornar-se imortais somente ao juntar algo ao mundo, que continua após a morte, os cristãos, pelo

contrário, estão seguros da imortalidade façam o que fizerem e só devem escolher a “boa vida” para estarem certos da vida eterna. Para o cristão, a vida continua após a extinção do mundo e, para os gregos, o mundo continua após a extinção da vida. Para os antigos, a vida, sendo mortal, nada é senão uma oportunidade para tornar-se imortal. Para os cristãos, a vida é imortal e, portanto, ela é tudo. Trata-se aqui da contraposição entre o *amor ao mundo* e o *amor à vida*.

A ênfase colocada pelo cristianismo na inviolabilidade e santidade da vida tendia a nivelar e anular as antigas distinções da *vita activa*³⁵. O trabalho não foi concebido com o desdém da antiguidade, pois já não era possível, como fizera Platão, menosprezar o escravo por não ter se suicidado ao invés de se submeter. Permanecer vivo em quaisquer circunstâncias passou a ser um dever sagrado e o suicídio era visto como um crime pior que o homicídio.

A tese de Arendt é a de que a era moderna continuou a operar sob a premissa de que a vida e não o mundo é o bem supremo do homem. A prioridade da vida não foi alvo dos ataques dos modernos à tradição. Essa “verdade axiomática” sobrevive até hoje, no mundo que já deixa para trás toda a era moderna e substitui a sociedade de operários por uma sociedade de detentores de empregos. Mas não vivemos num mundo cristão, pois o que importa hoje não é a imortalidade da vida, mas o fato de que a vida é o bem supremo. Para dizer com Arendt:

“A coincidência da inversão moderna de posições entre ação e contemplação com a inversão cristã precedente entre a vida e o mundo veio a ser o ponto de partida para todo o desenvolvimento moderno. Foi só quando perdeu o seu ponto de referência na *vita contemplativa* que a *vita activa* pôde se tornar vida ativa no sentido mais amplo do termo; e foi somente porque essa *vita activa* se manteve ligada à vida como único ponto de referência que a vida em si, o laborioso metabolismo do homem com a natureza, pôde se tornar ativa e exibir toda a sua fertilidade” (2001, p. 333).

Ao longo da era moderna, como decorrência da dúvida cartesiana e do processo de secularização, a vida individual voltou a ser mortal e o mundo passou

³⁵ Entretanto, Arendt considera que o cristianismo nunca considerou o trabalho positivamente, pois glorificou a contemplação como atividade mais elevada. A Igreja pouco se aproveitou da oportunidade de justificação óbvia do trabalho como punição do pecado original e, assim, não existe glorificação cristã do trabalho. Para Tomás de Aquino, o trabalho é o modo pelo qual a natureza mantém viva a espécie humana e não seria necessário que todos os homens ganhem o pão com o suor do rosto. Nos monastérios o trabalho é recomendado como modo de combater as tentações de um corpo ocioso.

a ser menos estável, menos permanente e, portanto, menos confiável do que o fora na era cristã. Ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo e não ao encontro do mundo que o rodeava. Longe de crer que este mundo fosse imortal, ele não estava seguro sequer de que ele fosse real. O homem moderno não ganhou esse mundo ao perder o outro e, tampouco, a rigor, ganhou a vida; foi atirado de volta a ela, lançado à interioridade fechada da introspecção, na qual suas mais elevadas experiências eram, como vimos, os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma. O que seria potencialmente imortal, tanto quanto o corpo político ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida ou o processo vital, possivelmente eterno, da espécie humana.

Com o surgimento da “humanidade socializada” na modernidade, foi a vida da espécie que se afirmou. Teoricamente, foi Marx quem mudou a ênfase “egoísta” do indivíduo nos primeiros estágios da modernidade para a “vida social”. Desde então, o interesse que move os homens não é nada que diz respeito aos homens no plural, mas sempre interesse de classe ou da espécie que, através de conflitos, dirige a sociedade com um todo. O que resta agora como único interesse de toda ação e de toda *vita activa* é uma força natural, a força do próprio processo vital, ao qual todos os homens e suas atividades estão sujeitos (incluindo o pensamento), e cujo único objetivo, se é que possui algum objetivo, é a sobrevivência da espécie animal humana. A vida individual torna-se parte do processo vital e a única atividade necessária é o “trabalho”, isto é, o esforço por garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família. Como diz Arendt:

“Tudo que não fosse necessário, não exigido pelo metabolismo da vida com a natureza, torna-se supérfluo ou só podia ser justificado em termos de alguma peculiaridade do humano em oposição à vida animal – de sorte que Milton teria escrito o *Paraíso Perdido* pelos mesmos motivos e impulsos que levam o bicho-da-seda a produzir seda” (2001, p. 335).

O ponto de vista social só leva em conta o processo vital da humanidade onde tudo se torna objeto de consumo. O próprio pensamento, reduzido a previsão de conseqüências, passa a ser função do cérebro, com a constatação de que os instrumentos eletrônicos exercem essa função melhor que nós. A ação passa a ser concebida em termos de fazer e fabricar (concebidos como trabalho). Numa sociedade de detentores de empregos, seus membros são engolfados num

funcionamento inteiramente automático, e a vida individual foi afogada no processo vital da espécie. Disso resulta uma catastrófica contradição entre a liberdade inerente ao mundo público comum e as carências e necessidades peculiares ao domínio privado, além de uma completa extinção da diferença entre as esferas pública e privada, ambas submersas na “esfera do social”.

Com a moderna ascensão da sociedade, a esfera pública se tornou função da economia doméstica de subsistência, e esta se tornou a única preocupação comum que sobreviveu entre os homens. No mundo moderno, a mais privada de todas as atividades humanas, o trabalho, tornou-se pública e estabeleceu sua própria esfera comum, embora apolítica. A esfera pública foi considerada como uma função da sociedade, destinada a proteger o lado produtivo e social do homem mediante a administração do governo.

A moderna ascensão da esfera social, com os estados nacionais, promoveu o predomínio da administração caseira sobre a esfera política, que diluiu e obscureceu a distinção grega entre público e privado. O homem que vivia uma vida inteiramente “privada”, para os gregos, não era inteiramente humano, pois está privado, vivendo em “privação” (como os escravos e os bárbaros) de alguma coisa: a esfera pública. O individualismo moderno enriqueceu a vida privada, tanto que essa acepção de “privação” foi esquecida. “Privacidade” quer dizer modernamente “intimidade” e se opõe ao “social” que, por sua vez, para o grego, é ainda uma dimensão da esfera privada. As exigências niveladoras da sociedade reivindicam sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma grande família dotada apenas de uma opinião e de um único interesse (outrora representado pelo chefe de família). A ascensão do social ocorreu pela absorção da família por grupos sociais correspondentes.

A moderna “promoção do social” foi iniciada nos primeiros estágios da era moderna com a expropriação dos bens individuais e o aumento do acúmulo de riqueza social. A propriedade, em contraposição à riqueza e à apropriação, refere-se a uma parte ou um pedaço do mundo comum que tem um dono privado e é, assim, a mais elementar condição política para a mundanidade do homem. Mas a expropriação dos camponeses no limar na era moderna e a reforma protestante, que expropriou os bens da Igreja, criaram um primitivo acúmulo de riqueza social e a possibilidade de transformar essa riqueza em capital através do trabalho. Juntas, essas foram as condições para o surgimento da mentalidade capitalista e

para a secularização que separou o Estado da religião, mas não lançou o homem de volta ao mundo e sim para uma radical alienação do mundo. A economia capitalista transformou tudo em propriedade, considerando os homens somente como donos e proprietários, assim como as propriedades somente como objetos de troca e não como objetos de uso. Não há na tradição antiga uma relação direta entre propriedade e riqueza. Propriedade significava que o indivíduo possuía seu lugar no mundo e, assim, fazia parte do corpo político como chefe de família. A propriedade estava ligada à família e esta à terra que integrava o corpo político. A pobreza não fazia com que o chefe de família perdesse seu lugar no mundo e a riqueza não conferia cidadania ao escravo ou estrangeiro.

Antes mesmo da Revolução Industrial, era evidente que esse curso de eventos, iniciado pela expropriação e que dela se nutria, resultaria em enorme aumento da produtividade humana. A nova classe trabalhadora trabalhava para comer e, vinculada diretamente às necessidades da vida, ficava alheia a qualquer cuidado que não decorresse imediatamente do próprio processo vital. Eis a conjuntura social e política que estabeleceu a liberação da força de trabalho (Marx) e seu generoso excedente. A originalidade desses eventos do início da era moderna reside no fato de que o aumento da expropriação e da riqueza não resultou simplesmente em novas propriedades, nem levaram a uma nova redistribuição da riqueza, mas realimentaram o processo para gerar mais expropriações, maior produtividade e mais apropriações.

A expropriação, com o advento da era moderna, retirou de um número cada vez maior de indivíduos a proteção da propriedade e da família, que outrora abrigava em seu interior o processo vital e a atividade do trabalho. Progressivamente, a era moderna foi transformando a “sociedade” no sujeito coletivo desse processo vital de produção e reprodução da vida. Participar de uma classe substituiu a proteção de pertencer a uma família, e a solidariedade social substituiu a solidariedade antes reinante na família. A sociedade, como sujeito coletivo do processo vital, foi identificada com uma propriedade tangível pelo território do estado nacional, como a propriedade familiar, mas pertencente a uma coletividade de donos. O Estado-nação oferecia a todas as classes um substituto do lar privado, roubado à classe dos pobres. Apesar de ter atenuado a pobreza, a formação dos estados nacionais como uma grande família, a homogeneidade da população e seu arraigamento ao solo mal chegaram a influenciar o processo de

expropriação e alienação do mundo, uma vez que “propriedade coletiva” é, para Arendt, uma contradição nos termos. É por isso que, na verdade, a “riqueza comum” nunca pode ser realmente comum no sentido do “mundo comum”, pois só há de comum o governo nomeado para proteger as posses privadas. O que há de comum são os interesses privados, ou seja, a riqueza se torna preocupação pública.

É da natureza da relação entre o público e o privado que a extinção de um venha acompanhado do desaparecimento do outro. Essas esferas precisam subsistir sob a forma da coexistência³⁶. O lado público do mundo e o lado privado são como dos lados de uma mesma moeda, um não é sem o outro, a abolição de um, abole o outro, pois não pode haver uma moeda com um lado só. A socialização do trabalho e a homogeneização social dos homens privaram a todos de seu lugar no mundo, e ainda liquidaram o lar privado no qual o homem poderia se resguardar do mundo na esfera restrita da privacidade da família. Já no cristianismo, que dizia para cada um cuidar do seu lar e que a responsabilidade política seria um sacrifício aceito em prol do bem-estar, a esfera pública entrara em declínio e, assim, o significado da esfera privada como “privação” de algo essencial foi transformada. Na era moderna, a “decadência do Estado” de Marx é apenas uma conceitualização da já vigente transformação do público numa esfera restrita de governo, que hoje se torna uma “economia doméstica” de administração das coisas.

A ascensão do social coincide com a transformação da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública. O Estado se tornou uma associação de proprietários, cuja função primordial é preservar a propriedade privada e criar condições para o acúmulo de mais riqueza; ocupação outrora relegada à esfera privada. Arendt diz que essa ascensão do social, como preservação e promoção de riqueza comum e posses privadas, minou a durabilidade o mundo, pois essas posses possuem permanência vulnerável à mortalidade de seus proprietários. E, aliás, a riqueza é sempre algo destinado ao

³⁶ Segundo Arendt, a abolição da esfera privada é um perigo para a existência humana, pois se, do ponto de vista da esfera pública, ela significa privação de liberdade, o privado possui uma força motriz, cuja premência equivale às mais altas aspirações humanas. Outro perigo é a uma vida vivida inteiramente em público, sendo visto e ouvido, torna-se superficial, sem poder se resguardar da luz do mundo público no átrio e na sombra do lar. O trabalho e pobreza são louvados pelos antigos autores porque evitam a apatia e a extinção da iniciativa que ameaçam as comunidades demasiado ricas.

uso e ao consumo, não importando quantas gerações poderão se prevalecer dela. Somente quando a riqueza se transformou em capital para gerar mais capital que a propriedade igualou a permanência inerente ao mundo público. Mas sua “permanência” é de outra natureza: trata-se de um processo contínuo de acumulação para satisfazer o consumo e não uma estrutura estável.

Ao longo da modernidade, as sociedades circunscritas pelos estados nacionais foram gradativamente substituídas pela “humanidade”, e o planeta passou a substituir o restrito território do Estado. Mas, segundo Arendt, isso é um aprofundamento da moderna alienação do homem frente ao mundo, pois os homens não podem ser cidadãos do mundo como são dos seus países, nem donos coletivos como são donos de um lar e de uma família. A ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio de um mundo público comum e de uma vida privada, mas o declínio do mundo público, fator crucial para a formação da solidão (*loneliness*) das massas, teve como fator maior e mais tangível a perda da propriedade privada de um pedaço de terra neste mundo.

A sociedade moderna se tornou uma família com dimensões de nação. As atividades caseiras e da economia doméstica, que estavam voltadas para a sobrevivência e para a manutenção da espécie, foram absorvidas pela esfera social. O conformismo é o último estágio da ascensão do social e o governo burocrático e impessoal “de ninguém” pode ser uma das formas mais cruéis e tirânicas de governo. A sociedade de massas, a sociedade atual de operários e assalariados, tornou-se a organização pública da manutenção do processo biológico e se absorve na única atividade necessária para manter a vida: o trabalho. “Sociedade” quer dizer hoje que a dependência mútua dos homens em prol da subsistência tem agora importância pública e as atividades que dizem respeito a mera sobrevivência são admitidas em praça pública. Na sociedade moderna, o trabalho, outrora restrito à esfera privada, foi promovido à estatura de coisa pública. A atividade que outrora significava “fadigas e penas”, dor e esforço, converteu-se na atividade na qual o homem atinge a sua maior virtude ou excelência.

As exigências niveladoras dessa forma de sociedade tendem a anular a imprevisibilidade e a espontaneidade da ação, através de convenções normalizadoras e regras de conduta. Toda distinção e diferença são reduzidas a questões privadas do indivíduo. “Com o advento das sociedades de massas, a

esfera do social atingiu, depois de séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de determinada comunidade” (2001, p. 50). Na esfera social o “comportamento” substitui a ação como principal forma de relação humana. Essa socialização avassaladora do homem estabeleceu uma compreensão “behaviorista” do homem. Ao passo que, como vimos, a “igualdade antiga” significava “viver entre pares”, mas sempre em luta pela sua distinção. Vimos que a *polis* era o lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram.

O surgimento das ciências sociais, utilizando-se da predição estatística, coincidiu com o advento das modernas sociedades de massas e com a ascensão da esfera social. Os homens foram concebidos como seres sociais que não agem e sim obedecem a normas de comportamento. “A sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família dotada apenas de uma opinião e de um único interesse”, diz Arendt (2001, p. 49). As leis da estatística lidam com grandes números e pressupõem o agrupamento de uma multidão, cujo contingente populacional significa maior validade e diminuição dos “desvios”. Quanto maior a massificação dos homens maior será a possibilidade de que se comportem uniformemente, ao invés de agirem espontaneamente e imprevisivelmente. Os feitos e eventos perdem progressivamente a capacidade de iluminarem o tempo histórico. “Grandes números de indivíduos, agrupados numa multidão, desenvolvem uma inclinação quase irresistível na direção do despotismo pessoal ou do governo da maioria” (2001, p. 53). Toda multidão é uma inclinação para um governo impessoal convertido em mera administração burocrática das coisas, um “governo de ninguém”. Inteiramente submersos nessa massificação, os homens aceitam pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência. Automatismo, conformismo e behaviorismo são as características marcantes da moderna sociedade de massas, incluindo as sociedades democráticas. O que a sociedade de detentores de empregos espera de seus membros é uma atividade entorpecida e tranqüilizada que afoga a vida individual no processo vital da espécie. Para dizer com Arendt:

“O problema das modernas teorias do behaviorismo não é que estejam erradas, mas sim que podem vir a se tornar verdadeiras, que realmente constituem as melhores conceituações possíveis de certas tendências da sociedade moderna. É

perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu” (2001, p. 336).

Para compreendermos a profundidade do grave acosmismo decorrente da ascensão do trabalho, da vida e das massas, vale a pena lembrar que, na tradição pré-moderna, a aquisição da propriedade faz desaparecer o caráter de processo do trabalho, diminuindo a desvinculação do trabalho ao mundo, pois a propriedade era fundamentalmente um lugar no mundo protegido e escondido da esfera pública. A propriedade possuía, assim, uma estabilidade mundana. Mas, numa sociedade de assalariados e proprietários, o caráter de processo do trabalho é levado a infinitude do processo de acumulação, visto que apenas a abundância de bens de consumo e a mera necessidade da vida estão no centro dos cuidados e preocupações humanos. O principal interesse deixa de ser a propriedade e se torna o crescimento da riqueza e o processo de acumulação em si mesmo.

O “mundo” ou o “público” pode ser visto e ouvido somente na presença dos outros e, assim, dependem da luz de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir da treva da existência resguardada. O colapso do mundo característico da contemporaneidade diz respeito também à destruição dessa “esfera pública”, desse espaço de distinção e pluralidade, ou seja, de um espaço onde os homens sejam vistos e ouvidos na medida em que cultivam uma autêntica preocupação com a imortalidade e com a pluralidade. Na sociedade de massas, o espaço público perdeu a força de juntar, relacionar e distinguir os homens uns dos outros. Eles já não possuem interesse num mundo comum e não são mais separados e relacionados por ele.

Encontrar um vínculo entre os homens que pudesse substituir o próprio mundo público foi a tarefa da “filosofia cristã” com a queda do Império Romano. Mas a premissa de que o mundo criado pelas mãos dos mortais é tão mortal quanto eles se expressa também no mundo contemporâneo através do desfrute e do consumo imediato das coisas do mundo. Um mundo precisa de um espaço público, cuja imortalidade potencial ultrapasse o ciclo biológico das gerações; um mundo que subsista ao advento e à partida das gerações. Essa subsistência depende de uma presença pública que ilumine através dos séculos tudo que os homens venham a preservar da ruína do tempo. Na esfera pública, o homem deseja ser visto e ouvido por todos e que algo de comum com os outros seja mais

permanente que sua própria vida terrena, ou seja, o homem deseja deixar algum vestígio de ter existido. Arendt considera que o desaparecimento da esfera pública na modernidade reside na perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade. Hoje, tal como para os filósofos preocupados com a eternidade, a preocupação com a imortalidade é considerada o vício privado da vaidade. Mas a *polis* para os gregos e a *res publica* para os romanos eram a garantia de superação da futilidade da existência individual, o espaço protegido contra essa fugacidade e reservado à relativa permanência. Inserir-se na esfera pública significava para o homem grego buscar realizar algo mais permanente que sua própria vida.

A distinção mais fundamental entre privado e público é a distinção entre o que deve ser exibido para ganhar existência e o que deve ser ocultado. Antes da era moderna, o que devia ser ocultado estava ligado à "vida laboriosa", ou seja, à dimensão corporal ou orgânica do homem, tudo que é ligado às carências do processo de vida ou subsistência do indivíduo e sobrevivência da espécie. O mundo moderno retirou a vida laboriosa do seu esconderijo e acreditou que as funções corporais e os interesses materiais deveriam se tornar públicos.

A extinção da confiança do homem no mundo enquanto abrigo estável e durável de instituições e coisas de uso e como lugar adequado ao aparecimento humano na modalidade da ação e do discurso faz ressoar com uma terrível atualidade aquela "melancólica sabedoria" expressa no Eclesiastes que Arendt se compraz em repetir e interpretar:

“Vaidades das vaidades, tudo é vaidade... e não há nada que seja novo debaixo do Sol... não há memória do que já foi, mas nem ainda haverá recordação das coisas que tem de suceder depois de nós’ (...) Sem ação para pôr em movimento no mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, ‘não há nada que seja novo debaixo do Sol’; sem o discurso para materializar e celebrar, ainda que provisoriamente, as coisas novas que surgem e resplandecem, “não há memória”; sem a permanência duradoura do artifício humano, ‘não haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós’. E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público desaparecerá tão como o ato e a palavra viva” (ARENDR, 2001, p., 216).

4

Mundo e Pensamento: o “outro lado da ação”.

“É dado a todos os homens conhecer-se a si mesmos e pensar”.

Heráclito.

Uma das fontes da preocupação de Hannah Arendt com as atividades espirituais reside na tradicional distinção entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Tal como fez a tradição pré-moderna e moderna, Arendt não incluiu dentre as manifestações da vida ativa a mais pura atividade que o homem pode desempenhar: o pensamento. Isso porque, como vimos até aqui, no conceito de mundo arendtiano está posto em questão não a diferença radical entre a vida não-ativa (espiritual) e a vida ativa, mas sim as ordens hierárquicas que conferiram prestígio absoluto ora ao discurso, ora à contemplação, ora à fabricação, ora ao trabalho, embaçando as distinções e articulações no interior do conjunto dos cuidados humanos. Veremos, nesse quarto capítulo, que o uso que Arendt faz da expressão “*vita activa*” pressupõe que o pensamento não se define como uma contemplação inativa retirada do mundo e que as preocupações subjacentes às atividades da vida ativa não são idênticas, nem superiores, nem inferiores à preocupação central do espírito pensante.

Tradicionalmente, o pensamento foi concebido como o caminho que nos faz chegar à contemplação da verdade. Desde Platão, como analisamos, o pensamento era compreendido como o diálogo interior no qual a alma pensante dialoga consigo mesma. Vimos que a clássica distinção entre o pensamento e a ação fez do pensar o “órgão para ver e contemplar a verdade” (Platão) na quietude passiva do repouso espiritual, que a era cristã transformou em meditação (estado de iluminação da alma pela revelação da verdade). Contudo, com o advento da moderna convicção de que o homem só pode conhecer aquilo que ele próprio produz, foram fortemente introduzidos elementos da fabricação no pensamento, pois a atividade de pensar se tornou escrava da ciência moderna. Trata-se, como vimos, de uma eliminação da contemplação que, no entanto, não conduziu o homem pensante para o mundo, mas para dentro de si mesmo, no refúgio da

consciência que opera cálculos matemáticos e “prevê conseqüências” num jogo da mente com ela mesma que prescinde do mundo, do diálogo do eu com ele mesmo e do senso comum. Arendt considera que tanto a tradição pré-moderna quanto a moderna distorceram a atividade não-ativa do pensamento, pois pretenderam fazer do pensar ora um instrumento do conhecimento, ora um substituto da ação.

Mas, para Arendt, embora o pensar não tenha qualquer manifestação externa e até exija uma provisória suspensão de todo engajamento ativo com o mundo, constitui um estado sumamente ativo, inteiramente distinto do repouso contemplativo e profundamente alheio às categorias utilitárias de meios e fins da fabricação. O pensamento, em contraposição à contemplação, é uma *atividade*, ainda que não se deva confundir “atividade” com “ação”, pois a atividade de pensar é tão pura que seus “resultados” consistem numa espécie de subprodutos com respeito à própria atividade. A ação, o discurso e o pensar têm muito mais em comum entre si do que qualquer um deles tem com o trabalho e a fabricação, pois não produzem coisa alguma: são tão fúteis quanto a vida em seu todo. Entretanto, agir e falar são ainda manifestações externas da vida humana que, por sua vez, só conhece uma atividade que, embora relacionada com o mundo de muitas maneiras, não se manifesta nele como uma aparência sensível, nem precisa ser ouvida, nem vista, nem usada e nem consumida para ser real: o pensamento, segundo Arendt: “a mais fundamental e a mais radical das atividades espirituais” (2002b, p. 85).

As análises de *A Condição Humana* mantiveram intacta a distinção entre vida ativa e não-ativa (espiritual) e terminaram com a citação de Catão¹, onde ele considera o pensamento a mais pura atividade humana. Essa atividade de pensar é “pura” porque não produz resultados como a fabricação, não orienta o desencadeamento de processos como a ação e não está a serviço da manutenção da vida biológica como no trabalho. A inatividade exterior do pensamento se diferencia nitidamente da passividade, da completa quietude, na qual a verdade seria finalmente acolhida pelo homem por intuição intelectual ou por revelação.

¹ No último parágrafo de *A Condição Humana*, Arendt afirma que se nenhuma outra medida a não ser a experiência de estar ativo, a não ser a extensão e a pureza de mera atividade enquanto tal fossem aplicados às mais básicas atividades de que se constitui a *vita activa* (trabalho, fabricação e ação), o pensamento superaria a todas. Para expressar essa pureza da atividade espiritual, Arendt cita as palavras atribuídas por Cícero a Catão: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus est* (nunca ele está mais ativo que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo).

Por outro lado, distingue-se também da crença moderna de que “saber é poder” (Francis Bacon), à medida que conhecer é fabricar os fenômenos pela matematização e experimentação. Essa consideração arendtiana da atividade de pensar enquanto uma *pura atividade* nos leva a crer que, quando estamos pensando, não estamos fazendo absolutamente nada no mundo ou com o mundo enquanto abrigo e assunto de homens plurais. Portanto, as características extramundanas do pensamento – uma atividade inaparente que não atende a nenhuma condição mundana, embora se realize através de um ser-do-mundo – impuseram à Arendt a seguinte indagação: o que afinal “fazemos” quando nada fazemos senão pensar?

Nessa medida, uma vez estabelecida as distinções fundamentais no interior da vida ativa, salvaguardando a autonomia e a dignidade da ação, seria preciso conceber fenomenologicamente as experiências do “ego pensante” de um ponto de vista inteiramente diferente das imagens tradicionais do pensamento. Trata-se de diagnosticar a situação do pensamento no mundo moderno, esclarecer a relação entre o pensamento e o mundo comum e humano de homens plurais, almejando recuperar a relevância da atividade de pensar para o cuidado com o mundo. Nessa perspectiva, a questão não são tanto os engajamentos ativos dos homens com o mundo, mas sim o modo como o pensamento, não-ativo e invisível, realiza-se no mundo visível e qual relação assume com ele. Arendt se afasta, assim, da concepção da “filosofia” como algo acabado, sob a forma de doutrinas e sistemas de conceitos passíveis de servirem como instrumentos de formação, organizados em desconexas “disciplinas” ordenadas e devidamente estocadas no armazém da cultura pelos poucos “profissionais da razão”. Não se trata de examinar a filosofia enquanto a doutrina do homem e do mundo ou o reino das verdades primeiras e das questões últimas da razão humana.

As análises arendtianas sobre a atividade de pensar concebem o pensamento não a partir dos seus “objetos” e “questões”, mas a partir da experiência de pensar ou do pensar enquanto uma experiência. Trata-se de uma experiência ao alcance de todos os homens, quando realizam um recuo de todo dado sensível imediato em busca do significado para aquilo lhes ocorrem no mundo. Historicamente, a filosofia “nos diz tanto sobre os objetos do pensamento e tão pouco sobre o processo do pensar e sobre as experiências do ego pensante” (ARENDR, 2002b, p. 63). Se há algo no pensamento que possa ser relevante aos

homens no cuidado com o mundo, esse algo deve ser alguma propriedade inerente à própria atividade de pensar, independentemente dos “filósofos profissionais” e dos seus clássicos objetos e questões. Arendt parte do princípio de que todo homem é um ser-do-mundo que, contudo, pode pôr em atividade um processo que o desvincula temporariamente do mundo comum em seu caráter imediato e sensível: o processo do pensamento. Trata-se, como veremos, de um processo extra-mundano, mas que possui grande relevância para a instalação da presença do homem no mundo e para a preservação do mundo comum e humano.

A grande dificuldade que enfrentamos hoje para analisar as experiências do espírito pensante é o descrédito positivista conferido à metafísica e toda atividade ou realidade supra-sensível. Embora o tão proclamado “fim da metafísica” não tenha sido uma consequência direta de uma recusa positivista, e sim um resultado da própria reflexão de alguns filósofos que declararam o seu acabamento (sobretudo, Nietzsche e Marx). A inversão do platonismo prescreve que o sensível passa a constituir o mundo verdadeiro e o supra-sensível o não-verdadeiro e, assim, permanece teimosamente no interior da metafísica. Essa espécie de superação da tradição do pensamento metafísico não passa de um envolvimento ainda mais definitivo com os pressupostos metafísicos. Parece, na verdade, que se marginaliza a transcendência, rumo ao supra-sensível, em favor de uma firme permanência na esfera da sensibilidade. Todavia, essa inversão² não vê que a eliminação de um resulta no desaparecimento do outro. Arendt ensina que a tarefa do pensamento seria muito mais dissolver essa própria distinção e fazer da atividade de pensar algo mais que um mero instrumento para conhecer e agir. Segundo Arendt,

“a possível vantagem de nossa situação, subsequente à morte da metafísica e da filosofia apresenta duas faces. Ela nos permitiria olhar o passado com novos olhos (...) e seja como for o assunto não pode mais ser deixado aos ‘especialistas’, como se o pensamento, à maneira da alta matemática, fosse monopólio de uma disciplina especializada” (2002b, p. 12).

² Sobre essa “revolução” proposta pela inversão da metafísica, Heidegger já dizia: “Nenhuma ‘revolução’ é suficientemente ‘revolucionária’. Nenhuma delas jamais conduz ao interior de um começo, mas sempre o renegam porque não sabem senão *invertir*. No que elas empreendem a inversão, elas acabam, porém, por se enredar de maneira mais incondicionada no que se deu até agora. Elas desconhecem e esquecem, contudo, este enredamento. Todo ‘revolucionário’ é apenas a contrapartida do ‘conservador’. Ambos se mantêm no que passou e que pode ser um longo hoje” (2000, p. 56).

Veremos nesse último capítulo do presente estudo que, se as análises empreendidas em “A Condição Humana” sobre a *vita activa* diagnosticaram as diferentes formas de alienação do mundo (“acosmismos”) e jogaram uma nova luz sobre a dignidade da ação, as análises do volume 1 de “A Vida do Espírito”, sobre o pensar, pretenderão diagnosticar as condições contemporâneas do pensamento, das quais derivam a crônica incapacidade do homem moderno para *compreender* os significados daquilo que lhe ocorre num mundo que se tornou opaco à luz das categorias tradicionais da filosofia ocidental.

Diante da periculosidade da “ausência de pensamento” e dos desafios que as experiências políticas e os eventos do mundo moderno impuseram à compreensão humana, desafiando as capacidades de julgar os acontecimentos e se reconciliar com o mundo, Hannah Arendt se colocou as seguintes questões: Por que se tornou inconciliável para o homem moderno a obtenção de um grande poder técnico-científico sobre o real e a sua capacidade de compreender o mundo que essa própria racionalidade produziu? Tratar-se-á de um problema de insuficiência mental do homem moderno para instaurar um universo de sentido e compreensão a partir do qual o espírito, retirado da atuação imediata no mundo, poderia julgá-lo e significá-lo? E, sendo assim, será necessário tão-somente um novo esforço cognitivo da razão que concederia para a mentalidade humana a garantia de estar na verdade e a segurança da imutabilidade no saber? Ou será que foi esse “mundo moderno” mesmo que declarou a falência da imagem tradicional do pensamento? Em que medida a imagem tradicional do pensamento já não se revela capaz sequer de colocar as questões pertinentes a esse mundo desconhecido e muito menos produzir qualquer significado para ele? Mas de que modo esse “mundo moderno” provocou esse ocaso da tradição, essa ruptura na mentalidade humana? Se pensar é uma atividade mundanamente intangível, não há um lugar adequado para o ego pensante no mundo? O que fazemos quando nada “fazemos” senão pensar?

4.1. Ser-do-mundo e ser pensante: o pensamento como pura atividade e o caráter fenomênico do mundo:

Na obra “A Vida do Espírito”, Hannah Arendt começa sua investigação analisando a “natureza fenomênica do mundo”, em contraposição ao caráter impalpável e inaparente do espírito pensante. “Visto a partir do mundo das aparências, da praça do mercado, o ego pensante vive escondido” (ARENDR, 2002b, p. 126), observa Arendt. O homem, quando está ativo espiritualmente, opera um retorno reflexivo do espírito sobre ele mesmo, que exige um recuo face às experiências e eventos que nos afetam imediatamente no mundo fenomênico. No recuo que o espírito pensante promove em relação ao mundo, não é mais do homem como ser-*do*-mundo que se trata, mas daquele que Arendt denomina como “ego pensante” ou “espírito pensante”: o homem enquanto interrompe o seu engajamento ativo com o mundo e volta o seu espírito para si mesmo, ou seja, o espírito que, nesse retorno, instaura a atividade de pensar. “O ego pensante é pura atividade e, portanto, não tem idade, sexo ou qualidades, e não tem história de vida” (ARENDR, 2002b, p. 34), afirma Arendt. A atividade de pensar é “escondida” ou invisível porque promove um distanciamento e uma dessensorialização dos dados sensíveis para recuar da sua presença imediata buscando pelo seu significado. Todavia, ela ocorre num mundo de coisas visíveis (fenômenos) e através de um ser sensível vinculado ao mundo que, por sua vez, também aparece no mundo.

Esse ponto de partida expressa um pressuposto fenomenológico: antes de toda reflexão, o mundo estava sempre já lá em sua facticidade própria e o homem imerso e inserido no relacionamento com o mundo. Arendt visa a salvaguardar a absoluta primazia do mundo das aparências, em relação às experiências do ego pensante. Cumpre reconhecermos que o mundo dado, no qual se realiza a experiência de pensar está aquém das operações mentais do ego pensante pelas quais ele é dado a si próprio na reflexão. Arendt almeja nos fazer compreender que a reflexão do pensamento, na qual o ego pensante age sobre si mesmo, emerge, contudo, dentro de um mundo de aparências, que nos diz respeito existencialmente enquanto vivemos. Assim, não podemos prescindir ou nos retirar definitivamente do mundo, pois a atividade de pensar pressupõe o mundo em seu caráter comum e humano. Nenhum homem pode passar a vida assumindo e

suportando indefinidamente a atividade de pensar, pois esta se define como uma suspensão apenas *provisória* de todo engajamento ativo com o mundo. As aparências são, do ponto de vista do espírito que delas recua, as impressões por meio das quais somos afetados pela realidade imediata e auto-evidente do mundo.

A natureza fenomênica do mundo está vinculada com a estrutura orgânica da existência humana, ou seja, com aquilo que tradicionalmente o homem sempre compartilhou com os demais seres vivos: a corporeidade. Os seres sensíveis são dotados de uma estrutura orgânica adequada ao acolhimento e à organização dos dados sensoriais. Sem seres sensíveis ou seres dotados de receptividade sensorial não haveria qualquer aparecimento. Somos continuamente afetados pelo caráter fenomênico do mundo imediatamente presente na experiência sensorial. A imediatidade desse aparecer faz do mundo fenomênico algo auto-evidente. Nele estamos e nada perguntamos. Tudo o que nele nos é dado nós apreendemos a partir da imediatidade da evidência sensorial. Ser e aparecer aqui coincidem completamente e instantaneamente.

Esse mundo é fenomênico porque “me aparece”, isto é, não é um mundo que prescindir dos percebedores, pois todo fenômeno pressupõe aqueles para os quais ele aparece. O mundo só se torna fenomênico à medida que nele se instalam os percebedores. Nada jamais apareceria sozinho, uma vez que todo aparecimento decorre de um encontro e é garantido por esse encontro: nada existe sozinho ou no singular nesse mundo de aparecimento, “a pluralidade é a lei da Terra” (ARENDRT, 2002b, p. 17). Só Deus pode ser maximamente sozinho e possuir uma existência singular auto-suficiente; por isso mesmo, somente ele pode *ser* prescindindo do *aparecer*. O caráter de aparição do mundo interdita a solidão absoluta e a auto-suficiência, à medida que implica a pluralidade e a intersubjetividade. O mundo das aparências pressupõe sempre seres sensíveis para o seu aparecimento, assim como esses próprios seres sensíveis dependem sempre desse mundo fenomênico acolhido pelo seu aparato sensorial. Os homens não podem ser sem o aparecimento do mundo, eles mesmos já sempre carecem de estar na abertura imediata de um encontro, no acolhimento e descoberta das coisas, do outro que eles mesmos não são. Assim, Arendt observa:

“Somos do mundo e não apenas estamos nele; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com os que

nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo. Tais características não se desvanecem quando nos engajamos em atividades espirituais, quando fechamos os olhos do corpo, usando a metáfora platônica, para poder abrir os olhos do espírito” (2002b, p. 19).

Os homens enquanto seres sensíveis só podem ser localizados nesse encontro fundamental com o mundo, pois são *parte* integrante do mundo das aparências. Fazer parte do mundo não é simplesmente “estar nele”, pois isso nos permitiria pressupor que o homem poderia subsistir a ele, vê-lo de fora, ou ter vindo de fora, pois não estaria vinculado constitutivamente ao aparecimento do mundo. Mas nem o conjunto dos seres sensíveis subsiste à apreensão sensorial imediata do mundo, nem o mundo percebido pré-existe ao conjunto dos seres sensíveis enquanto percebedores. Desse modo, nem mesmo a invisibilidade do espírito pensante, enquanto recua das aparências sensíveis pode ascender para alguma dimensão que transcenda absolutamente o mundo. A maior lição do recuo do espírito característico da atividade de pensar reside no fato da impossibilidade de o ego pensante se retirar completamente do mundo. “Por mais perto que estejamos em pensamento daquilo que está longe, por mais ausentes que estejamos em relação ao que está à mão, obviamente o ego pensante jamais abandona de todo o mundo das aparências” (ARENDT, 2002b, p. 84), observa Arendt.

Tamanho é o vínculo dos homens como seres sensíveis ao mundo fenomênico que nele eles aparecem pelo nascimento e dele saem somente pelo desaparecimento decorrente da morte. O nascimento e a morte são respectivamente a porta de entrada e de saída desse contínuo encontro com o mundo fenomênico. Muito embora, considerados em suas singularidades, a existência dos homens possua começo e fim, o mundo fenomênico em que vivem não possui começo nem fim determinados, possuindo antecedência e permanência. Assim, vivemos em um mundo de aparências que nos diz respeito existencialmente e, no qual, chegamos pelo nascimento e partimos pela morte, mas esse mundo sempre houve antes de nele chegarmos, e continuará depois da nossa partida.

Cada homem é, para Arendt, um sujeito do aparecimento do mundo porque, ao percebê-lo, garante a sua realidade. Mas todo homem é, ao mesmo tempo, um objeto ou um fenômeno no mundo porque é também percebido nesse

aparecimento. O mundo, como o outro de cada um de nós, é também o outro dos outros homens plurais, para os quais nós também aparecemos. Cada homem está imerso nesse mundo de aparecimento como uma aparência entre aparências, como um fenômeno entre fenômenos, um homem entre outros homens, pois também aparecemos para os outros. Portanto, esse mundo é também um espaço de aparecimento e convivência de homens plurais. Esse mundo fenomênico não é habitado pelo “Homem”, mas pelos homens no plural, isto é, esse mundo não aparece apenas para mim, mas para os outros homens de acordo com as diferentes posições por eles assumidas. Assim, o mundo só é fenomênico devido à presença de homens plurais nele, os quais precisam, para aparecerem, da presença uns dos outros.

Neste sentido, no mundo das aparências sensíveis, nada existe no singular, pois o mundo pressupõe ser percebido pelos homens plurais e de perspectivas inteiramente distintas. Arendt, portanto, se ocupa da questão sobre a pluralidade humana no mundo para além da moderna dicotomia “sujeito – objeto”. Na proposta tradicional, o mundo, como “outro” do sujeito, apareceria sempre como um objeto, e a relação que se poderia estabelecer aí seria unicamente a de conhecimento. Ao procurar evitar esse entendimento, Arendt prioriza a ligação fundamental que une os homens uns aos outros num mundo que é sempre também o outro dos outros. Ser percebido do mundo e, simultaneamente, aparecer nele para uma pluralidade de percebidos tem peso decisivo: ao ser percebido pelo outro, e ao ter consciência desse olhar, não posso mais entendê-lo como um mero objeto e sim como uma perspectiva, como alguém que olha o mundo da posição que ele ocupa nele. É esse olhar do outro que manifestará a unicidade de cada homem e perturbará toda suposta coesão que se possa imaginar para o “Homem” no singular.

Todo o estranhamento da unicidade que se revela no mundo da convivência é suscitado quando aparecemos aos outros homens e, sendo percebidos, vemos que o eu abrigado do mundo (sujeito) escapa a si mesmo, pois ele não é fundamento do mundo e este não lhe pertence exclusivamente. No mundo das aparências e diante da pluralidade dos percebidos, o sujeito é um ser que não é para si, é sempre em devolução para o outro. Essa experiência de aparecer para a pluralidade e ser percebido pelos outros como uma aparência entre aparências está relacionada intimamente com a perda do domínio do sujeito sobre

si e sobre o mundo. Sendo percebido, o homem é trazido como sujeito para a dimensão fenomênica e plural do mundo, interditando toda abstração e manifestando a facticidade do “lado público do mundo”.

Arendt pretende enfatizar que nossa confiança na presença sensorial do mundo depende e é garantida somente por essa presença dos outros homens, com os quais compartilhamos algo “comum”. Sem a presença da pluralidade humana no mundo, os nossos sentidos incomunicáveis e privados seriam “indignos de fé”. O mundo fenomênico só aparece porque é *comum*, ou seja, porque está *entre* os homens, ainda que todos o percebam de lugares diferentes. Como explica Arendt:

“O fato de que as aparências sempre exigem espectadores e, por isso, sempre implicam um reconhecimento e uma admissão pelo menos potenciais, tem conseqüências de longo alcance para o que nós – seres que aparecem em um mundo de aparências – entendemos por realidade – tanto a nossa quanto a do mundo. Em ambos os casos, nossa ‘fé 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” (2002b, p. 37).

Não só o mundo precisa dos seres sensíveis para ser fenomênico e vice-versa, mas os próprios seres sensíveis dependem uns dos outros para garantirem a realidade ou a apreensão sensorial do mundo. Assim, esse mundo também não seria fenomênico se a sua manifestação sensorial imediata para meus sentidos privados não fosse continuamente garantida por um “sexto sentido”, denominado por Arendt como “senso comum”. Trata-se do sentido que articula e coordena os outros, assegurando a intersubjetividade do mundo. Cada ser sensível depende de um mundo que aparece como lugar de sua própria aparição, da aparição de outros seres, com os quais contracenam no palco do mundo, e de percebedores que reconhecem e certificam a *realidade* do mundo. Portanto, o “senso comum” é um sentimento de realidade imediatamente compartilhado, que ajusta nossos sentidos privados a um mundo comum. Essa realidade (*realness*) do mundo não é perceptível como mais uma propriedade sensível das coisas, ela mesma não aparece enquanto tal, pois a sensação de realidade conferida pelo senso comum relaciona-se imediatamente com o contexto mundano, no qual os objetos singulares aparecem e no qual os homens aparecem uns aos outros. O senso comum é uma dimensão espiritual tão invisível quanto o pensamento, mas na

atividade de pensar o espírito lida com invisíveis, com as “coisas-pensamento” que não são dadas sensorialmente.

Por esta via, por mais que toda atividade espiritual se dê a partir de um mundo de aparências sensíveis e seja realizada por um ser que também aparece, o espírito não é ele mesmo visível ou mais um fenômeno no mundo. Esse “mundo das aparências” reivindica dos homens engajamentos ativos na sucessão imediata da vida ordinária, tais como a fabricação do artifício humano como abrigo estável de seres mortais, a manutenção do metabolismo do corpo com a natureza através da relação trabalho-consumo e, enfim, a iniciativa de agir e falar na esfera dos assuntos humanos. Porém, a atividade de pensar não é condicionada nem pelas exigências da vida, nem pelos imperativos do mundo. Por mais que seja deste mundo que concerne existencialmente ao homem que emerge o pensamento, essa atividade espiritual não corresponde a nenhuma condição mundana da existência humana, ou seja, não é necessitada pelo trabalho na manutenção do processo vital, pela fabricação da mundanidade do mundo ou pela política na instauração da esfera pública da ação e da fala. A atividade de pensar está sempre interrompendo as atividades ordinárias, surda à súplica das ocupações, mas sendo também por elas continuamente interrompida. Do mesmo modo que, como vimos, ninguém pode se manter inteiramente fora da vida ativa que faz de cada homem um *ser-do-mundo*; ninguém pode permanecer indefinidamente engajado na vida do espírito que faz de cada homem um ser pensante.

Entretanto, o recuo do ego pensante do mundo das aparências sensíveis imediatas não é “igual a nada”, pois constitui uma atividade espiritual, que expressa claramente “a condição paradoxal de um ser vivo que, embora parte do mundo das aparências, tem uma faculdade – a habilidade de pensar, que permite ao espírito retirar-se do mundo, sem jamais poder deixá-lo ou transcendê-lo” (ARENDT, 2002b, p. 36). A “condição paradoxal” do homem pensante enquanto um *ser-do-mundo* reside no fato de poder recuar espiritualmente das condições mundanas da sua existência, por meio de atividades que não atendam de modo imediato à instauração e preservação do mundo comum e humano. A “condição paradoxal” do homem é ser um “*ser-do-mundo*” e, ao mesmo tempo, um “*ser-pensante*”, ou seja, o pensamento é uma atividade invisível que se dá em um mundo de aparências e é realizado por um ser que aparece. A atividade de pensar é uma “atividade especial do espírito na qual algo invisível dentro de nós lida com

os invisíveis do mundo” (ARENDT, 2002b, p. 94). Diante dessa “condição paradoxal” do pensamento ser uma atividade não-mundana, mas se realizar num ser-do-mundo, as questões formuladas por Arendt são: como localizar o espírito e suas atividades sem som e invisíveis num mundo de aparências? Se o espírito não aparece no mundo das aparências sensíveis, isso significa que ele não possui um lugar adequado nesse mundo? Qual a relação entre o pensamento e o mundo comum e humano? Onde se localiza o espírito enquanto opera ou quando se põe em ação? Como apreender a atividade de pensar e recuperar para ela uma relevância para o mundo?

O pensamento lida com ausências e com a suspensão temporária do nosso vínculo imediato com o mundo espaço-temporal de aparências. Enquanto dura a atividade de pensamento, o homem interrompe o seu vínculo imediato com a presença sensorial do mundo, para refletir sobre o seu significado. No pensamento, o espírito recua para o exercício de uma atividade não-ativa, porque mundanamente intangível e porque não consiste em nenhuma manifestação externa da existência humana no mundo das aparências. O retorno do espírito para ele mesmo faz o ego pensante lidar com o que está fenomenalmente ausente, mas que ainda assim o afeta na recordação do que não é mais e na antecipação do que não é ainda. O espírito, enquanto pensa, nos desocupa com a atuação imediata sobre o mundo e nos insere numa dinâmica de distanciamento do próximo e aproximação do distante.

A atividade reflexiva torna presente o que está ausente, através de um processo de dessensorialização, que prepara os objetos do espírito para o pensar. Mas o ato de pensar ou o pensar em ato é sempre precedido pela experiência em um mundo de aparências, contrariamente à ideologia totalitária, que põe no início uma idéia sob a forma de uma premissa primeira, da qual toda a realidade será deduzida, sem qualquer relação com o mundo das aparências e com a experiência. As experiências do ego pensante não fazem da atividade de pensar o espaço interior onde o eu se abriga do mundo, pois não anulam a facticidade do mundo comum. Como esclarece Merleau-Ponty: “o mundo não é aquilo que eu penso, mas o que eu vivo; estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. (...) ‘Há o mundo’; dessa tese constante de minha vida não posso nunca inteiramente dar razão” (2002, p. 14). Por outro lado, Arendt quer demonstrar que o homem só consegue pertencer plenamente ao

mundo no qual se engaja ativamente, se aquilo que acontece com ele, se aquilo que ele sofre e faz, possui algum significado elaborado pelo pensamento ou pela compreensão.

A “condição paradoxal” de o pensamento ser uma atividade não-mundana, mas se realizar num ser-do-mundo sempre pôs os filósofos em conflito com o mundo cotidiano do senso comum. Isso se dá porque a perda do senso comum é uma dimensão constitutiva da experiência do ego pensante. A imagem tradicional do pensamento, como o atributo distintivo do animal racional, afirma que a razão pode transcender o caráter comum e aparente do mundo sensível e das nossas crenças e significações, para compreendê-los a partir da região supra-sensível das essências, que nos permitiria organizar a experiência por meio de conceitos, regras e princípios gerais. Essa transcendência do espírito conferiria ao homem um referencial de certeza e legitimidade universal, ou seja, garantiria imutabilidade e segurança de se estar indubitavelmente na verdade. O pensamento seria, então, a capacidade de corrigir os erros e as ilusões do que aparece sempre na modalidade do “parece-me”. Pela capacidade de pensar, o homem poderia se orientar de tal forma que não possa ser acusado de parcialidade e engano, visto que suas ações e seu discurso obedecem aos ditames coercitivos da razão. A aposta dessa imagem tradicional do pensamento é a de que o homem pode mais que simplesmente agir, ele pode tornar normativa a sua ação, agir por dever, isto é, pode desenvolver um conhecimento sobre a ação, a *moral*. O homem pode mais que meramente dizer, ele pode tornar legítimo o seu discurso, ou seja, pode realizar uma ciência da correção no dizer, a *lógica*. Enfim, pelo conhecimento e pela racionalidade, o “Homem” pode ultrapassar os dados sensíveis da sua experiência imediata, para pensá-los segundo regras ou conceitos universais, necessários e supra-sensíveis. Com essa imagem tradicional do espírito, aqueles “poucos” que se entregam à pura atividade de pensar como “modo de vida” (os filósofos) almejam viver completamente no singular, ou seja, inteiramente solitários, como se o “Homem” e não “os homens” habitassem a Terra. Esses “poucos” que desejam passar a vida contemplando o “Ser” esperam obter dele (do fato dele não vir a ser, nem deixar de ser) alguma parcela de imortalidade. O pensamento assim concebido se torna a dimensão interior, na qual o “estar-só” absoluto do espírito pensante se abriga do mundo humano e comum. Como vimos, Platão fez do pensamento o “rei da terra e do céu” ou a mais divina das atividades humanas, porque o filósofo não se sentia

adequado ao mundo comum e humano, pretendendo substituir toda condição mundana de existência pela “morada do pensamento”, reservada aos “poucos” e apartada da multidão.

Esse clássico conflito entre o filósofo e o mundo cotidiano do senso comum pode ser exemplificado através do subjetivismo radical de Descartes, em reposta ao colapso da sabedoria comum promovido pelo advento da ciência física moderna. Com a demolição do aristotelismo medieval, disseminou-se a credulidade cega e a crença ilimitada na magia e nas superstições as mais diversas. Perdeu-se inteiramente as normas tradicionais do juízo e a consequência disso foi a impossibilidade de decidir racionalmente se algo é ou não possível. Nesse contexto, foi Descartes o primeiro a criticar e desmascarar o fanatismo da superstição, promovendo a suspensão das “crenças infundadas” do senso comum. Para isso, ele tornou a dúvida a atitude primordial da busca pela verdade, isto é, seria preciso abandonar tudo aquilo que nos chega do mundo exterior que se tornara objeto incerto da opinião incerta. Tendo o “Cosmos” aristotélico-medieval, sua ordem, sua hierarquia e seu centro desaparecido, o homem, como ser pensante, não encontra imediatamente nas coisas percebidas a verdade, pois as coisas são percebidas em suas qualidades sensoriais e o mundo parece ser finito e ordenado por valores e perfeições, que a nova ciência da natureza revelou serem ilusórios. O homem deve, agora, começar a buscar a partir de si mesmo e em si mesmo o fundamento da certeza, isto é, a base firme para apoiar a validade do conhecimento humano.

É célebre a afirmação cartesiana que dizia ser toda sabedoria herdada e todo senso comum magníficos palácios construídos sobre areia e lama. Mesmo a Matemática, com a certeza e a evidência de suas razões, estava orientada até então apenas às aplicações na agrimensura, cartografia, arquitetura, etc. Descartes se admirou com o fato de que não se tinha tentado até então fundamentar o conhecimento humano sobre a base firme da Matemática que, em sua validade integral, permite ao espírito conduzir-se a si mesmo com justeza e certeza a priori, prescindindo da experiência, da pluralidade humana e do mundo. Para o filósofo, somente o rigor matemático, que prescinde do mundo e lança o espírito para dentro de si mesmo, poderia livrar o homem da incerteza. Se, na racionalidade

matemática³, o conhecimento humano chegou à evidência e à certeza, e conseguiu constituir uma ciência verdadeira que progride, em ordem e com clareza, sempre das coisas mais simples para as construções mais complexas, isso seria uma prova de que o todo da razão humana poderia ter como apoio sólido a pureza inata da razão. Por isso Descartes dizia ser o pensamento sempre *matemático*. Isto não quer dizer que se usa a aritmética, a álgebra ou a geometria para o conhecimento de todas as realidades, e sim que o método cartesiano procuraria o *ideal matemático*, isto é, ser uma *mathesis universalis*. Esse projeto que fez do pensamento uma capacidade de “prever conseqüências” prescindindo do mundo, da experiência e do senso comum buscou o asseguramento da filosofia na auto-inspeção da mente por ela mesma. Nessa introspecção, Descartes buscava demonstrar a auto-suficiência do espírito no interior do mundo ou a não-mundandade do ego pensante, em outros termos, o fato desse ego prescindir de qualquer lugar para existir e não depender de nenhuma condição mundana para certificar-se de sua autonomia.

Descartes percebe que ele não pode duvidar se não existir, e que, portanto, sua existência, como um duvidador, é absolutamente certa e indubitável. Nem mesmo o *Dieu trompeur* pode enganá-lo acerca disso, porque, para ser enganado, ele tem que existir. Como duvidar, ser enganado, etc., são formas de atividade mental, que podem ser chamadas de pensamento, Descartes conclui que, se ele está pensando, num dado momento, então sua existência é, naquele momento, absolutamente certa e indubitável. Descartes encontrou razões para duvidar de tudo o que depende dos sentidos e do senso comum. Ter certeza de que existe, portanto, não implica que ele tenha certeza de que tem um corpo, que ele tenha impressões sensoriais, sensações. A única coisa de que Descartes pode ter certeza é de que existe enquanto ser pensante. Independente de ser possível ou não a mediação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, podemos estar imediatamente certos da existência, da auto-suficiência e da constância da própria mente.

³ A essência da racionalidade matemática consiste no fato do matemático estabelecer relações precisas e uma ordem entre essas relações, colocando em série os elementos que obedecem a essa ordem. Descartes analisa, isto é, decompõe um todo em partes e estabelece qual o elemento que serve de unificador para essas partes. Ele acreditava que se analisarmos cuidadosamente a realidade, sem recorrermos a nenhuma interferência estranha ao imperativo intelectual, chegaremos a captar sua estrutura interna, logicamente inferida. Se, por um esforço analítico vigoroso, chegamos a apreender os princípios que estão na base da realidade, os princípios se confundirão com as causas e a realidade se reduzirá a uma cadeia de razões. O real seria, então, integralmente racional. Em princípio, seria possível a dedução inteira da realidade.

Para Arendt, todo esse movimento de alienação do mundo comum e humano, através da conquista da auto-suficiência do espírito pensante, está sempre fadado ao fracasso. Nenhuma consciência de um eu ativo, que suspendeu toda a fé na realidade do mundo, poderia convencer-se de sua própria realidade autônoma sem o aparato sensível que percebe o aparecimento do mundo e sem a presença dos outros homens plurais para lhe assegurar que o que ela percebe também é percebido por eles. Arendt observa que:

“A *res cogitans* cartesiana, essa criatura fictícia, sem corpo, sem sentidos e abandonada sequer saberia que existe uma realidade e uma possível distinção entre o real e o irreal, entre o mundo comum da vida consciente e o não-mundo privado de nossos sentidos. O que Merleau-Ponty tinha a dizer contra Descartes, disse-o de modo brilhante e correto: ‘Reduzir a percepção ao pensamento de perceber... é fazer um seguro contra a dúvida, cujos prêmios são mais onerosos do que a perda pela qual eles devem nos indenizar; pois é... passar a um tipo de certeza que nunca nos trará de volta o ‘há’ do mundo” (2002b, p. 39).

A falácia contida no *cogito ergo sum* reside no fato de que a realidade do mundo aparente não pode ser metafisicamente “deduzida” nem derivada do pensamento ou do Ser por debaixo das aparências. Arendt recusa o subjetivismo, que faz o mundo repousar na atividade do sujeito que o engendra. A suspensão da realidade do mundo garantida pelos sentidos e pelo senso comum é a perigosa tentação dos “filósofos profissionais”. Eles almejam fazer da relação do eu com ele mesmo um modo de vida em completa independência e soberania e, além disso, de posse da essência do mundo despojada de seu caráter existencial, que poderia ameaçar sua integridade. “Não é tanto o espírito, mas antes essa consciência monstruosamente alargada que oferece um refúgio sempre presente e aparentemente seguro da realidade” (ARENDR, 2002b, p. 119), afirma Arendt. Virar as costas para o mundo e caminhar em direção à suposta auto-suficiência do ego pensante acaba fazendo do pensamento um substituto da experiência do mundo. Daí surge a crença de que “o conhecimento adquirido pela razão pode dissipar a ignorância e, assim, destruir o maior dos males – o medo, cuja fonte é a superstição” (ARENDR, 2002b, p. 119). Mas o ego pensante, uma vez abstraído completamente de tudo que ele mesmo não é (o mundo humano e comum) perderia também sua própria realidade e se tornaria uma bizarra fantasmagoria.

Por esta via, o mundo que experimentamos está ali antes de qualquer análise que venhamos a fazer dele. Seria artificial fazer o mundo derivar de um

jogo da mente com ela mesma, através de um conjunto de idéias que ligam as sensações, fazendo do sujeito uma realidade invulnerável de constituição da experiência sem a qual toda e qualquer realidade não pode se constituir. Como esclarece Merleau-Ponty: “O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição. (...) Não existe ‘homem interior’, o homem está no mundo” (2002, p. 6). O subjetivismo que assola toda a filosofia moderna é inadequado porque é incompleto, porque, reduzindo tudo à experiência da mente com ela mesma, perde a experiência de um sujeito consagrado ao mundo, desenraiza-se lá do âmbito de experiência em que começou a pensar. A reflexão da consciência sobre si mesma como sujeito da experiência acaba perdendo a consciência de seu próprio começo: o ego pensante *começou* a pensar e, assim, não pode ignorar a sua reflexão como tendo sido iniciada no mundo. Descartes perde a experiência do mundo porque reduz o mundo ao pensamento do mundo, mas a certeza do mundo não nos é dada imediatamente com a certeza do *Cogito*⁴. “É preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir”, ressalta Merleau-Ponty (2002, p. 9). Transformando o pensamento no jogo da mente com ela mesma, os filósofos modernos deixaram de aderir à experiência do mundo, substituindo-a por uma reconstrução mental de um sujeito invulnerável, para aquém do mundo e do tempo. Entretanto, para dizer com Merleau-Ponty:

“O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele

⁴ É marcante a influência das concepções fenomenológicas nessas reflexões arendtianas. Husserl dizia que o pensamento deve descrever o real, não construí-lo ou constituí-lo. A fenomenologia se define como uma atitude reflexiva que recupera nossa consciência do mundo, mas não é um retorno idealista à consciência como o fez Descartes e Kant. O subjetivismo desses filósofos da consciência desligou o sujeito do mundo, crendo que o ego pensante não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente não se experimentasse auto-suficiente no ato de apreendê-la. Eles conceberam o ato de ligação (a consciência de si do sujeito que pensa) como o fundamento do ligado (o mundo), isto é, compreenderam a absoluta certeza do eu para o eu como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada. Quando Descartes e Kant remontam a experiência do mundo ao sujeito como condição de possibilidade distinta dela e mostra a síntese universal como aquilo sem o que não haveria mundo, eles deixam de lado nossa experiência do mundo para substituí-la por uma reconstrução da mente no seu jogo com ela mesma. Mas o conceito de intencionalidade de Husserl demonstrou, contudo, que o ato de ligação (sujeito) não é nada sem o espetáculo do mundo que ele liga (objeto). A fenomenologia é uma descrição do modo como a consciência é sempre algo para si mesma, com realidade própria e irreduzível ao mundo e, ao mesmo tempo, sempre consciência de algo, consciência do mundo, um pôr-se para fora de si mesma e um encontrar-se com o mundo. Nem o mundo experimentado pela consciência pode existir sem a experiência consciente do mundo, nem a experiência do mundo realizada pela consciência pode existir sem a densidade própria do mundo de que a experiência do mundo é a expressão igualmente inesgotável.

reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como ‘ser no mundo’” (2002, p. 9).

Para Arendt, o pensamento pode apenas aceitar ou rejeitar o mundo das aparências e o método cartesiano é apenas uma forma sofisticada de rejeição. “Ninguém até hoje conseguiu *viver* em um mundo que não se manifeste espontaneamente” (ARENDR, 2002b, p. 22), observa Arendt. Desse modo, a realidade do mundo não pode ser garantida pelo pensamento, e sim pelo contexto mundano em que os cinco sentidos percebem as aparências e através dos outros seres que também as percebem. O senso comum não é uma “ciência do mundo”, não resulta de uma posição deliberada, pois ele é o pano de fundo sobre o qual todos os sentidos se coordenam e são ajustados ao mundo comum. É o compartilhamento do mundo com os outros através do senso comum que remedia a subjetividade do “parece-me”. É a “intersubjetividade do mundo” (ARENDR, 2002b, p. 40) que proporciona aos homens a sensação de realidade. Embora percebam o mundo de perspectivas distintas passíveis de erros e ilusões, os homens podem, pelo senso comum, estar de acordo acerca da identidade do que aparece. O erro de Descartes, segundo Arendt, foi destruir a confiança do senso comum na realidade do mundo, esperando que pudesse superar a dúvida eliminando cada realidade mundana de seus pensamentos e concentrando-se exclusivamente na própria atividade de pensar. Todavia, como vimos, o raciocínio ideológico totalitário se apresentou como substituto do senso comum e do pensamento, porque rompeu completamente com a experiência vivida, seguindo apenas a coerência estabelecida pela cadeia dedutiva, cuja primeira premissa auto-evidente não está sujeita nem à experiência sensível, nem ao exame reflexivo do pensamento.

Mas o pensamento não pode nem deve desejar destruir o senso comum, pois o ego pensante pode apenas recuar do mundo sensorialmente dado e, assim, suspender provisoriamente o sentimento de realidade fornecido pelo senso comum. Aqueles que pretenderam fazer do pensamento uma “morada”, os que Kant chamava de “pensadores profissionais”, é que acreditaram levar uma “vida de estrangeiro” (*bios xenikos*, como dizia Aristóteles). Mas, para Arendt, eles procuraram apenas prolongar aquilo que é, contudo, constitutivo da experiência de pensar e ocorre com todo aquele que se entrega ao pensamento: a perda

temporária de sentimento de realidade, a estranheza⁵ e o alheamento *provisório* em relação ao mundo em sua presença sensorial imediata e em relação ao senso comum.

Na experiência do pensamento, o distanciamento do que aparece na proximidade imediata instaura uma aproximação com o que está longe, inaparente ou ausente. Ativo apenas espiritualmente, o homem se desprende do mundo em sua apresentação imediata para liberá-lo dos preconceitos, das significações sedimentadas pelo costume, dos juízos provisórios do senso comum, das necessidades da vida e das premências dos assuntos humanos. Mas o ego pensante não pode retirar-se indefinidamente do mundo comum, fazendo do pensamento a sua morada, pois o que constitui o pensar é um recuo apenas espiritual e sempre provisório. Por isso diz Arendt: “qualquer pensador, não importa quão importante seja, permanece ‘um homem com você e eu’ (Platão), uma aparência entre aparências, dotada de senso comum e disposta de um raciocínio de senso comum suficiente para sobreviver” (2002b, p. 42).

⁵ Heidegger descreve essa experiência de estranheza do pensamento através da reflexão sobre a questão “porque há simplesmente o ente e não antes o nada?”. Nas primeiras linhas de sua introdução à metafísica podemos ler: “Todos são atingidos uma vez ou outra, talvez mesmo de quando em vez, por sua força secreta, sem saberem ao certo o que lhes acontece. Assim, num grande desespero, quando todo peso parece desaparecer das coisas e se obscurece todo sentido, surge a questão. Talvez apenas insinuada, como uma balada surda que ecoa na existência e aos poucos de novo de esboroa. Assim num júbilo da alma, quando as coisas se transfiguram e nos parecem rodear pela primeira vez, como se antes nos fosse possível perceber-lhes a ausência do que a presença e essência. Assim, numa monotonia, quando igualmente distamos de júbilo e desespero, e a banalidade do ente estende um vazio, onde se nos afigura indiferente se há o ente ou se não há, o que faz ecoar de forma especial a questão” (1987, p. 33).

4.2. O que fazemos quando pensamos? A relevância do pensamento para o mundo:

Se no pensamento o homem está ativo de modo inteiramente espiritual e, assim, engajado numa atividade que, de tão pura, não tem finalidade exterior, se pensar não serve para lidarmos diretamente com o mundo fenomênico, não produz qualquer resultado final que sobreviva no mundo, não fornece princípios para a ação nem critérios para os julgamentos, se o pensar não é necessitado nem pela vida nem pelo mundo, se o ego pensante recua do mundo e se torna invisível, a fim de lidar com o que está ausente, se, enfim, pensar é retirar-se do simples estar-aí do mundo fenomênico e entregar-se a uma atividade “*contrária à condição humana*” (ARENDR, 2002b, p. 62), então, não nos resta outra alternativa senão nos indagarmos: Por que, afinal, pensar? O que estamos, enfim, fazendo quando pensamos?

Para Arendt, não há outra metáfora possível para manifestar o que faz o homem quando está ativo espiritualmente no pensamento, senão a “sensação de estar vivo” (ARENDR, 2002b, p. 94). A atividade de pensar não é cognitiva nem especializada, mas uma necessidade livre do homem enquanto homem. O pensamento jamais se define como uma prerrogativa de poucos, ou seja, do homem enquanto cientista, erudito ou filósofo. Em termos arendtianos:

“O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. E uma vez que a vida é um processo, sua quintessência só pode residir no processo real do pensamento, e não em quaisquer resultados sólidos ou pensamentos específicos. Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos” (ARENDR, 2002b, p. 143)

Tal como o processo vital, a atividade de pensar se move incessantemente em um círculo perpétuo, interminável ou inesgotável que retorna sempre a si mesmo sem nunca se totalizar em doutrinas e sistemas acabados. Embora indo linearmente do nascimento à morte, a vida também gira em círculos enquanto o homem vive, recuperando a cada fim um novo começo. “Pensar e estar vivo são a mesma coisa, e isto implica que o pensamento tem sempre que começar de novo” (ARENDR, 2002b, p. 134). É por isso que o pensamento consiste em uma contínua busca de significados incertos, incognoscíveis e nunca absolutos que acompanham

a vida de cada homem, terminando somente com a morte. “Sem o sopro da vida, o corpo humano é um cadáver; sem o pensamento, o espírito humano está morto” (ARENDR, 2002b, p. 94), afirma Arendt. Tal como o processo circular em que a vida se produz e se reproduz a si própria, o pensamento é uma atividade que tem seu fim em si mesma⁶. É por isso que todas as perguntas sobre a finalidade ou o propósito do pensamento são tão irrespondíveis quanto as indagações sobre os fins ou os objetivos da vida. Como não existe uma resposta para a questão “por que pensamos?”, tal como não há como responder à pergunta “por que vivemos?”, Arendt suprime a questão pelo “por que” e formula a questão: O que nos faz pensar?

Antes de mais nada, é preciso recusar a interpretação tradicional do aristotelismo escolar que se vale da afirmação: “Todos os homens por natureza tendem ao saber⁷”. O que nos faz pensar não é o desejo de saber ou um impulso natural para conhecer. As imagens tradicionais do pensamento equivalem “pensar” e “conhecer”, fazendo do ego pensante um dissipador dos erros e das ilusões, ou aquele que discerne o verdadeiro do falso. Mas Arendt se esforça por demonstrar que o pensamento é de natureza inteiramente distinta da cognição. “Se pensar fosse um empreendimento cognitivo, ele teria que seguir um movimento retilíneo que partisse da busca de seu objeto e terminasse com a sua cognição” (ARENDR, 2002b, p. 95). Contudo, o pensamento, tal como a vida, é uma *pura atividade*, que perfaz sempre um interminável movimento circular, retornando sempre a si mesmo sem finalidade exterior ou resultados tangíveis.

O conhecimento é apenas uma sofisticada extensão do senso comum, pois lida ainda com fenômenos e resultados palpáveis. Vimos no capítulo precedente que a racionalidade científica moderna força o que não aparece espontaneamente a aparecer, através da fabricação experimental e matemática dos fenômenos. Analisamos de que modo a ciência moderna aproximou o pensamento da fabricação e fez da “teoria” um resultado tangível que, uma vez obtida e retida,

⁶ É exatamente assim que Aristóteles define o pensamento ou o saber (*sophia*) por ele buscado em sua *Metafísica*: “É evidente que não o buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja estranha; e, mais ainda, é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só este saber, dentre todos os outros, é chamado livre, pois só ele é fim para si mesmo” (*Metafísica*, A 2, 982b 24-28). A pura teoreticidade da filosofia faz dela algo buscado por puro amor ao saber (*filo-sofia*) e não por alguma utilidade prática ou para a obtenção de uma cognição que dissiparia o não-saber. Os homens amam o saber somente enquanto recuam da vida ativa e enquanto não podem ser sábios.

⁷ *Metafísica*, 980 a 21.

passa a pertencer ao mundo fenomênico, promovendo um sentimento de realidade ou objetividade. Lidando sempre com fenômenos, a ciência se move, assim, no mesmo âmbito de existência do senso comum e, por isso, está sujeita ao erro, à ilusão e à retificação constante. O pensamento, por sua vez, pode estabelecer absurdos, irreflexão ou ausência de significado, mas nunca erros ou ilusões, pois as experiências do ego pensante não pertencem, de modo algum, ao mundo fenomênico e, assim, não promovem “sentimento de realidade”, uma vez que lidam com “coisas-pensamento”, totalmente ausentes. O ego pensante não lida com algo que *é* na efetividade da aparência, mas com o que *significa* para esse algo *ser*. O pensamento dessensorializa os fenômenos particulares imediatamente presentes em busca do significado, que nos capacita para lidarmos com os fenômenos mesmo na ausência deles. Para que algo se torne assunto do pensamento, precisa ser retirado da presença sensorial imediata, pois só o que está ausente nos faz pensar. O pensar inverte as relações habituais do senso comum: o que está perto é posto como distante e o que se encontra à distância ou ausente é posto à presença do espírito. Mas os processos cognitivos ainda pertencem ao mundo e derivam das necessidades a que está submetido o homem como um ser-do-mundo dotado de aparato sensorial e poder cerebral. A verdade do conhecimento, ainda que provisória e sujeita aos progressos científicos, é aquilo que somos forçados a admitir pela natureza de nossos sentidos e pela nossa capacidade cerebral. Mas o pensamento não busca a verdade lógico-factual irrefutável dos fenômenos, não deixa nada tangível como um “resultado” e não pode ser obtido, retido ou armazenado no mundo, visto que se trata de uma atividade completamente extra-mundana, para a qual não há nem mesmo um órgão correspondente. O interesse do pensamento é puramente especulativo e a premência de pensar se realiza inteiramente na especulação do espírito.

Para ilustrar esses contrastes entre pensar e conhecer, Arendt recorda a clássica distinção kantiana entre intelecto (*Verstand*) e razão (*Vernunft*), embora afirme que nem Kant compreendeu a força da liberação contida nessa diferenciação. Trata-se de discernir o desejo de conhecer da necessidade de pensar. Em seu exame crítico sobre os limites da razão teórica, a fim de assegurar o seu uso legítimo, Kant demonstrou de que modo não existe “cognição especulativa”, pois a razão humana não teria o poder de derivar seu conhecimento

direto de conceitos desprendidos da experiência sensível⁸. Arendt se compraz em repetir a célebre asserção kantiana: “As idéias da razão pura realizam apenas ensaios, não provam nem exibem nada” (ARENDR, 2002b, p. 50). Isso significa dizer que as idéias da razão especulativa ou os significados do pensamento não atingem uma realidade transcendente e não se aplicam à realidade fenomênica, coordenada pelo senso comum e garantida pela pluralidade humana. Para Kant, a ciência se define como o conhecimento racional de objetos por conceitos não extraídos da experiência sensível, mas pressupostos dela. Mas a exigência de pensar, para Arendt, não se impõe ao homem meramente no domínio das coisas cognoscíveis, pois o pensamento especula significados incertos ou inverificáveis para o desconhecido e incognoscível que, no entanto, possuem um interesse existencial para os homens. Nossa capacidade de pensar não está interdita apenas porque o pensamento não produz resultados cognitivos e não nos dota com a capacidade de agir, visto que a necessidade de pensar é experimentada pelo homem para além dos limites do conhecimento, da regulação da ação moral incondicionada e dos interesses imediatos da vida ativa. A necessidade de refletir, mesmo sem resultados tangíveis, acompanha tudo que acontece ao homem, ou seja, “nosso espírito não é capaz de um conhecimento certo e verificável em relação a assuntos e questões sobre os quais, no entanto, ele mesmo não se pode impedir de pensar” (ARENDR, 2002b, p. 13).

Deste modo, na atividade do pensamento, o espírito se põe em ação através de palavras e é totalmente diferente da mudez da inação contemplativa e da produtividade intervencionista da cognição científica. A reflexão do pensamento é uma atividade extra-ordinária ou “fora de ordem”, mas sempre ocupada com o que acontece com o homem e não com as forças coercitivas do raciocínio, com a inação do contemplar e com os resultados do conhecer. Arendt considera que a

⁸ Kant esclareceu que o conhecimento a priori é possível na matemática e na física newtoniana e não na metafísica (a ciência ou filosofia primeira), porque enquanto a ciência se ocupa unicamente com os fenômenos, a metafísica pretende tratar das coisas em si (de um absoluto). O fenômeno é a coisa para nós, ou seja, o objeto do conhecimento enquanto sujeito do juízo. A “coisa em si” (*nôumeno*) é dada apenas para um pensamento capaz de intuições intelectuais puras. Ora, só há conhecimento universal e necessário daquilo que é ordenado pelo sujeito do conhecimento nas formas do espaço e do tempo e de acordo com as categorias do entendimento. O objeto do conhecimento é aquele conteúdo empírico, que recebeu as formas e as categorias do sujeito do conhecimento. Se a “coisa em si” é aquilo que nunca se apresenta à sensibilidade, nem ao entendimento, mas é afirmado pelo pensamento puro, não pode ser conhecido. Com Kant, causalidade metafísica e causalidade científica que, no racionalismo de Descartes, constituíam uma causalidade única, estão para sempre separadas. A ciência e a “filosofia primeira” ou a “metafísica”, de agora em diante, divergiram os seus caminhos.

tradição metafísica de pensamento nunca compreendeu a atividade de pensar enquanto tal, pois sempre exigiu dela os resultados e os critérios de validade da cognição. A metafísica deixou que o “desejo de conhecer” se confundisse com a “necessidade de pensar”. Mas o que está em jogo no pensamento não são cognições que, uma vez adquiridas, dissipam a ignorância e se tornam questões resolvidas. Assim, diferente do impulso para o conhecimento, a necessidade de pensar pode ser experimentada em conexão com fenômenos familiares e já obtidos pela cognição, uma vez que o pensamento não busca a verdade coercitiva ou lógico-empírica, mas o significado. A atividade do pensamento busca compor significados para aquilo que acontece com o homem no mundo e o intelecto busca o conhecimento de objetos aos quais pretende fazer referência com juízos universalmente válidos. Por isso diz Arendt: “O pensamento está fora de ordem porque a busca de significado não produz qualquer resultado final que sobreviva à atividade, que faça sentido depois que atividade tenha chegado ao fim” (ARENDR, 2002b, p. 95). Especular pelos significados do que acontece pertence à essência mesma do pensamento enquanto tarefa inesgotável, pois a pergunta pelo significado não é fruto de uma ignorância, que seria resolvida com uma resposta cognitiva verificável. A contínua e inesgotável exigência de compreensão que acompanha a vida de cada homem, faz da atividade de pensar uma “teia de Penélope”, pois desfaz toda manhã o que terminara na noite anterior. Portanto, a reflexão do pensamento não se define como um conhecimento adquirido pela razão para dissipar a ignorância, pois ela nunca resulta em um produto externo e tangível no mundo fenomênico. A atividade de pensar, para dizer com Arendt:

“é sempre interminável e, portanto, nunca produz resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconcilia-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho em sua inconfundível singularidade” (2002a, p. 39).

Deste modo, o pensamento não se define como um movimento de ultrapassagem contemplativa do mundo, em busca de uma ordem supra-mundana, como morada daquele que pensa, ou seja, o pensar não é a ascensão do espírito até a verdade do real, como se ele fosse superior ao mundo e estivesse sobriamente desembaraçado dele e posicionado como observador absoluto e invulnerável de sua inteligibilidade imutável. O que nos faz pensar, para Arendt, é o pertencer ao

mundo comum de convivência e transformação, e a necessidade de nos reconciliarmos continuamente com ele na composição de significados que não são absolutos. Pensar, por exemplo, não resulta em uma intuição obtida pela contemplação muda, como quis Platão. Tradicionalmente, os filósofos fizeram da verdade algo inefável pelo discurso humano (*logos*) e somente obtida pela visão direta (intuição) do Ser, intraduzível por palavras. Mas essa negação do discurso é mais uma expressão do profundo acosmismo filosófico, pois o pensamento não deve esperar que sua atividade termine na obtenção de uma verdade inefável; o ato de pensar, até para ser ativado e tornar-se manifesto, depende de um processo discursivo sempre incompleto, depende da mediação das palavras que jamais esgotarão a experiência e os significados incognoscíveis, inverificáveis e incertos, especulados pela compreensão. Por ser a experiência inabarcável pelo pensamento, todo significado é expresso em palavras numa tensão contínua com o inexpresso na qual não se ganha sem perder. A atividade de pensar se define basicamente pela recordação que produz significados nunca absolutos para feitos e palavras aproximando o distante e se distanciando do próximo, mas também pela reconciliação dos homens de ação com a temporalidade histórica dos feitos, sofrimentos e novas possibilidades humanas.

É porque o homem é sempre, e a cada vez, um ser-do-mundo, que a única maneira dele se aperceber disso é suspendendo esse vínculo, distanciando-se da proximidade e aproximando-se do que está distante, problematizando as “evidências” do senso comum, abstando-se delas por alguns instantes; não para destruí-las, mas para despertá-las e fazê-las aparecer enquanto tais, visto que no vínculo imediato com o mundo, elas não são sequer percebidas. O pensamento suspende a presença sensorial do mundo fenomênico, as ocupações com as condições mundanas da existência humana, o sentimento de realidade fornecido pelo senso comum e os resultados cognitivos da investigação científica, a fim de transformar tudo em uma experiência do eu pensante com ele mesmo. Para pensar é preciso recuar do sólido terreno do mundo, romper nossa familiaridade com ele, ainda que seja do nosso engajamento ativo com o mundo, que nasça aquilo que será preciso compreender e conferir significação.

Como diz Arendt: “Nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele” (2002b, p. 126). Essa “necessidade de refletir” é perigosa e sem resultados, porque se assemelha, como

dizia a imagem socrática, a um vento forte que, ele mesmo invisível, manifesta-se quando varre para longe a imediatidade de todos os critérios vigentes, as regras de conduta, os valores inspiradores das ações e os padrões estabelecidos e congelados no mundo cotidiano do senso comum. Esse “vento do pensamento” nos deixa atordoados e perplexos diante da interrupção de toda atividade mundana, que nos leva à reflexão corrosiva do imediatamente dado. A periculosidade dessa atividade reside no risco do niilismo inerente à reflexão, pois “todo exame crítico tem que passar, ao menos hipoteticamente, pelo estágio de negação de opiniões e valores aceitos, quando busca seus pressupostos implícitos e implicações tácitas” (ARENDT, 2002b, p. 133). A necessidade de refletir sobre o significado é perigosa para todos os credos e, por si mesma, não pode instaurar um “novo credo” como substituto do que antes era o senso comum, pois não podemos avançar para o mundo comum aplicando os significados presentes na reflexão. É por isso que os significados em jogo na reflexão não podem ser tratados como se fossem resultados cognitivos, pois o grande ensinamento que a reflexão do pensamento nos dá reside naquela famosa conclusão socrática: “nenhum homem pode ser sábio”. Em termos arendtianos: “Na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade” (ARENDT, 2002b, p. 133).

Mas, se a necessidade de refletir é perigosa, a ausência de pensamento apresenta também os seus ainda mais graves perigos, pois ela ensina a aderir imediatamente a tudo o que as regras de conduta prescrevem, promovendo o costume de subsumir todo caso particular num critério geral, tornando-se uma proteção contra a salutar perplexidade gerada pelo reexame do pensamento. Os homens estariam sempre dispostos a pensar, desde que a reflexão sobre os “velhos valores” encontrasse um “novo código” de valores e regras, visto que eles adeririam ao novo com a mesma irreflexão com a qual aderiram ao velho. O totalitarismo nazista – cujos valores e regras de conduta inverteram a moralidade ocidental – demonstrou como foi fácil mudar hábitos e costumes. Como diz Arendt: “a facilidade com que tais mudanças ocorrem, sob certas circunstâncias, sugere realmente que todo mundo estava dormindo profundamente quando elas ocorreram” (2002b, p. 133). E o processo de desnazificação da Alemanha revelou como foi quase automática a “reeducação” dos alemães.

Segundo Arendt, a vida e a morte de Sócrates expressam de modo contundente a periculosidade da presença e da ausência do pensamento. O exemplo de Sócrates visa a manifestar o processo interminável e circular, no qual avançamos e recuamos constantemente em relação ao mundo fenomênico. No capítulo 3 item 3.3 vimos que a polis democrática acusou Sócrates de ultrapassar o limite até então estabelecido para os *sophos* (os sábios), qual seja: ocupar-se com a verdade não-humana e com as questões do pensamento e, para isso, desocupar-se com os assuntos humanos. Os atenienses dirão a Sócrates que o “vento do pensamento” é subversivo, pois se trata de “um furacão a varrer do mapa os sinais estabelecidos pelos quais os homens se orientavam, trazendo desordem às cidades e confundindo os cidadãos” (ARENDR, 2002b, p. 134).

Era comum na polis a consideração dos sábios (*sophos*) ou dos que “vivem para a filosofia”, como homens engajados no tratamento de questões exteriores ao cotidiano dos assuntos humanos, pois eles estariam envolvidos com a contemplação das verdades eternas e imutáveis (não-humanas), que ultrapassam o mundo comum em seu aparecimento sensível e em sua dimensão pública (humana). Uma distinção primordial entre o sábio e o homem de ação reside no fato de que, imerso no pensar, o sábio está ativo apenas na medida em que age sobre o seu próprio espírito, ao passo que, engajado na iniciativa de agir e falar, o homem está ativo na medida em que se insere na companhia de muitos. Os sábios ou os pensadores eram vistos como homens despreocupados com o mundo enquanto assunto de homens plurais, visto que não se inseriam na discussão sobre o que é “bom para a polis”, ou não estavam interessados no que seria “bom para os homens” (*anthrôpina agatha*), como dizia Aristóteles. A polis sempre entendeu que um homem que se ocupa com as “coisas divinas” (o ser, o uno, a verdade, a justiça, a beleza, etc.) não está apto ao trato das “coisas humanas”. O sábio, dedicando a sua vida ao pensamento, era visto como aquele que se ocupa em contemplar uma verdade jamais referida a alguma realidade mundana e política, ou seja, nada que diga respeito ao mundo compartilhado que se interpõe entre os homens e do qual procedem seus objetivos e interesses comuns. Do ponto de vista da polis, a atividade dos pensadores não produzia resultados e não fornecia princípios para a ação nem critérios para os julgamentos, visto que nela o homem está ativo de modo inteiramente espiritual.

Por mais que os “assuntos filosóficos” possam nos ser dados pelo mundo e concernirem à presença do sábio no mundo, a atividade espiritual não corresponde a nenhuma condição mundana da existência humana, ou seja, não é necessitada nem pela vida nem pelo mundo enquanto abrigo e assunto dos homens. Por isso Hannah Arendt afirma que o pensamento enquanto “busca de significado” foi considerado “anti-natural”, como se os sábios, voltando o espírito para si mesmo e “ultrapassando a curiosidade natural despertada pelas múltiplas maravilhas do simples estar-aí do mundo e pela sua própria existência, estivessem engajados em uma atividade *contrária à condição humana*” (ARENDR, 2002b, p. 62). Como vimos, os homens são condicionados existencialmente pelo mundo, limitados pelo tempo entre o nascimento e a morte, sujeitados ao trabalho pela necessidade de subsistência, engajados na fabricação do mundo como “lar não-mortal de seres mortais” e inspirados a agir e falar para revelar a sua unicidade, sendo vistos e ouvidos pela “platéia de seus semelhantes”, na realização de novos processos e laços comuns. Porém, Arendt considera que, “espiritualmente”, os homens podem transcender todas estas condições, “mas apenas espiritualmente, nunca na realidade” (ARENDR, 2002b, p. 56). Arendt se compraz em repetir o fragmento 108 de Heráclito: “O espírito está separado de todas as coisas” (*apud* Arendt, 2002b, p. 56). Não há uma localização do espírito e das suas atividades sem som e invisíveis num mundo de aparências sensíveis. O espírito pensante, quando se põe em ação, não aparece no mundo fenomênico e isso significa dizer que ele parece não possuir um lugar adequado nesse mundo. O pensamento se dá a partir de um mundo de aparências sensíveis e é realizado por um ser que aparece, mas o espírito pensante não é ele mesmo visível ou mais um fenômeno no mundo. Como vivemos em um mundo no qual aparecemos ao nascermos e desaparecemos ao morreremos, a retirada do filósofo do mundo das aparências sensíveis, assemelha-se à busca da morte. Sobre a afinidade entre a filosofia e a morte, Arendt diz: “Platão descreveu a situação no *Fedon*: da perspectiva da multidão, os filósofos só fazem perseguir a morte. A multidão poderia concluir, caso os filósofos não se preocupassem com isso, que o melhor para eles seria morrer” (2002b, p. 65). O esforço do sábio por transcender o mundo aparece para os homens engajados em atividades que se correspondem diretamente às condições mundanas da existência humana como uma antecipação da morte. É desse mesmo ponto de vista do mundo comum que o filósofo, quando está realizando a atividade filosófica,

parece não estar absolutamente fazendo nada no mundo ou com o mundo enquanto abrigo e assunto de homens plurais.

A vida espiritual do pensador promove um distanciamento do que aparece na proximidade imediata e instaura uma aproximação com o que está longe, inaparente ou ausente. Como está ativo apenas espiritualmente, o pensador ou sábio se desprende do mundo em sua apresentação imediata, para liberá-lo dos preconceitos, das categorias tradicionais de juízo, do senso comum, das necessidades e dos objetivos práticos. Ao passo que, como diz Arendt: “a premência, *a-scholia* dos assuntos humanos, requer juízos provisórios, a confiança no hábito e no costume, isto é, nos preconceitos” (ARENDR, 2002b, p.56). Para a vida política, a desocupação do sábio para com toda atuação imediata no mundo humano e comum seria inútil porque ela nasce da interrupção dos assuntos humanos e é interrompida por eles. A vida do espírito “interrompe qualquer fazer, qualquer atividade comum, seja ela qual for. Todo pensar exige um *pare-e-pense*” (ARENDR, 2002b, p. 62).

Entretanto, Sócrates não se apresentava como um sábio, mas como aquele que sabe que os homens mortais jamais poderão ser sábios, ou seja, como aquele que sabe que um “saber absoluto” não estaria relacionado com a existência concreta de cada homem e, assim, só seria possível e desejável para um ser inumano ou divino, posicionado em um ponto exterior ao jogo do mundo. Apenas dessa posição extra-mundana e inumana poderíamos prescindir dos modos sempre distintos, pelos quais as coisas se manifestam como assunto de homens radicalmente diferentes entre si. O mundo se torna assunto dos homens de acordo com as distintas posições por eles assumidas, ou seja, está em jogo na expressão discursiva de cada homem a sua própria abertura para o mundo, pela qual ele mostra *quem* é, sendo visto e ouvido pelos outros. Essas expressões discursivas (*logoi*) do mundo tal como ele aparece para aqueles que dele falam, denomina-se com o termo “*doxa*”. Trata-se da “formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece” (ARENDR, 2002a, p. 96). Na *doxa*, o mundo se manifesta de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição por ele ocupada no mundo. É o que esclarece Arendt quando afirma:

“Embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes lugares, e o lugar de um não pode coincidir com o de outro, da mesma forma que dois objetos não podem ocupar o mesmo lugar no

espaço. Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem de ângulos diferentes. (...) O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva” (2001, pp. 67-68).

Sócrates não pretendeu, como Platão, criar uma oposição entre a verdade absoluta, apreendida apenas pelo espírito filosófico desprendido do mundo comum, e as instáveis opiniões (*doxai*) arbitrárias dos homens envolvidos com o cotidiano dos assuntos humanos. Para ele, “havia, ou deveria haver, tantos *logoi* diferentes quantos homens existissem, e que todos esses *logoi* juntos formam o mundo humano, já que os homens vivem juntos na modalidade da fala” (ARENDR, 2002a, p.101). O mundo humano não é aquele que foi simplesmente feito por seres humanos, mas aquele que se tornou objeto de discurso, ou seja, o mundo só se torna comum e humano quando podemos discuti-lo com nossos semelhantes. E essa pluralidade de expressões discursivas (*logoi*), pelas quais as mais distintas realidades se tornam objetos do discurso de homens plurais, não impede que o mundo que se lhes afigura como assunto seja o mesmo ou um “mundo comum” aberto a todos de modo diversificado. Ao contrário, é justamente a pluralidade humana ou a coexistência dos homens plurais, na modalidade da ação e do discurso, que instaura o caráter *comum* do mundo, a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições. Nas palavras de Arendt:

“Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna” (2001, p. 67).

A genuína preocupação de Sócrates era com a relevância da atividade do pensamento para o cuidado com esse mundo comum instaurado pela polis, e cada vez mais ameaçado pelo profundo acirramento da vida agonística, que fazia cada vez mais da política uma competição dogmática de todos contra todos, na qual, sem cessar, cada cidadão buscava demonstrar ser o melhor. Arendt sustenta que Sócrates pretendeu chamar a atenção para o fato de que o mundo comum teria se reduzido aos muros da cidade e aos limites de suas leis, pois o “comum não era visto ou sentido nas relações entre os cidadãos, nem no mundo que existia *entre* eles, que era comum a todos eles, embora se abrisse de modo diferente para cada homem” (ARENDR, 2002a, p.98).

A decadência da polis e a euforia com as possibilidades inesgotáveis da *retórica*, ensinada pelos Sofistas, criaram um novo tipo de cidadão que, quando fala, já não aceita alianças duráveis, que deixa estabelecerem-se nele a efemeridade das paixões. Um cidadão que demonstrava ser cada vez mais equivalente a um animal escravo de seus interesses passageiros, sensível à bajulação, inconstante em seus amores e em seus ódios. Quando toma decisões, ele o faz cada vez mais em função da habilidade oratória que acredita ter constatado e disso infere irrefletidamente a capacidade política. Quanto às pretensas discussões públicas, tornam-se cada vez mais disputas de crenças inconsistentes, cujas contradições e lacunas traduzem a sua insuficiência. As decisões nas assembléias estavam sendo tomadas com base no mero poder persuasivo da retórica e o êxito das ações era avaliado pela mera conveniência das circunstâncias ou, numa palavra, pela *utilidade*. Cada um fala das coisas de acordo com suas paixões e interesses, resultando em decisões tomadas não necessariamente por serem as mais justas e verdadeiras. Ora essa maioria ganha, ora outra maioria, mas não há nenhuma razão para que qualquer maioria tenha razão. Os oradores, sempre “certos de si”, chocam-se com a “certeza” dos outros, espantando-se, indignando-se e fechando-se sobre si mesmos, surdos à argumentação alheia, instaurando nos tribunais e assembléias verdadeiros monólogos ou solilóquios paralelos, que envenenam a esfera pública. Como não há nesse dogmatismo agonístico das diversas *doxoi* outro laço senão o das suas certezas e dos seus antagonismos comuns, como só existe um critério arbitrário que possibilite a tomada de decisões: o voto da maioria, o último recurso do cidadão para fazer valer o seu discurso pode chegar a ser simplesmente a violência. Será considerada como boa e justa a *doxa* que materialmente e tiranicamente se impõe sem que seja possível resistir-lhe.

Mas será preciso deixar de falar e entregar-se à pura violência, recorrer à luta com palavras e, assim, admitir a barbárie, a tirania ou a força bruta como única solução? Será preciso condenar o homem a desperdiçar suas energias e esperanças nos conflitos e combates, a ser joguete de interesses arbitrários e caprichos aleatórios, presa do acaso e da violência? Diante da polis, na qual a palavra retórica se tornou rainha e assumiu a forma de uma verdadeira arma de confrontação argumentativa, voltada para a influência e o encantamento dos interlocutores, Sócrates compreende a necessidade de revelar aos seus

concidadãos que não se deve lutar com palavras e que o diálogo (*dialegesthai*) do pensamento nos ensina a elaborar um discurso entre amigos, no qual não há nem vencedores, nem vencidos. Como diz, de modo socrático, Hannah Arendt:

“As armas e a luta pertencem à atividade da violência e a violência distinguindo-se do poder, é muda; a violência tem início onde termina a fala. Quando usadas com o propósito de lutar, as palavras perdem sua qualidade de fala; transformam-se em clichês” (2002a, p. 40).

A decadência da polis democrática é a expressão de uma primeira grande indistinção e de um primeiro obscurecimento significativo da ação. Na experiência da polis, a ação e o discurso, atividades constituintes do *bios politikos*, separaram-se e se tornaram independentes. A ênfase passou da ação para o discurso, como meio de persuasão e confronto oratório, alimentado pelos recursos retóricos ensinados pela formação sofística, voltada para valores cada vez mais pragmáticos e individualistas. Sócrates empreendeu um esforço por resgatar para a linguagem, esvaziada de realidades e relações, o seu vigor de reunião dos homens e a sua força de criação de um espaço comum ou de um mundo humano instaurado e mantido *entre* os homens. A ação e o discurso não devem se divorciar, pois expressam, por um lado, alguém que neles se revela ao invés de se encobrir e, por outro lado, comunicam determinada posição na qual o mundo comum se manifesta e se torna compartilhável, ao invés de se dissimular. Sócrates buscou um modo de o pensamento contribuir para a superação da atrofia do mundo, recuperando para os homens uma “relação real com o mundo” (ARENDT, 2003, p. 15), enquanto o espaço intermediário que o discurso e a ação potencialmente expõem e revelam *entre* eles. O empreendimento socrático demonstrou que o discurso se torna relevante e as ações efetivas somente quando cada cidadão busca descobrir a verdade da sua *doxa*, tornando-se capaz de mostrar quem é e como o mundo lhe parece sem se esconder através das palavras; tornando-as, por exemplo, um disfarce de interesses e intenções, pois isso obscureceria as ações por ele inspiradas, debilitaria o caráter “comum” do mundo e dissolveria o poder político da convivência humana. O maior perigo contido no divórcio entre ação e discurso é fazer do mundo uma mera “fachada por trás da qual as pessoas pudessem se esconder” (ARENDT, 2003, p. 20). O mais importante ensinamento de Sócrates foi revelar que, em termos arendtianos:

“O poder só é efetivo enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades” (ARENDR, 2001, p. 212).

Discutindo se a autoridade das leis e dos homens que governam é legítima e sob que condições devem ser respeitadas, se a significação das crenças e dos valores éticos ou cívicos é válida e se deve ser aceita, Sócrates⁹ não estava pretendendo inspirar um desprezo pelo mundo comum e seu âmbito público. Não se trará de abolir a vida política ou desinteressar os cidadãos das atividades em curso na polis, vinculando-os à busca de princípios ou regras absolutas, apreendidas pela pura contemplação. Ao invés disso, ele procurava aperfeiçoar a consideração pelo “espaço intermediário que chamamos mundo” (ARENDR, 2003, p. 24) e que, potencialmente, é estabelecido *entre* eles. Esse aperfeiçoamento daria maior consistência para a responsabilidade dos homens para com o mundo. Para elaborá-lo, Sócrates convidava os homens a não se contentarem em afirmar sua *doxa*, pois deveriam ainda descobrir a verdade nela contida. Essa descoberta só se efetiva na relação com os outros pontos de vista sobre o mesmo assunto. Sócrates sempre inicia os seus diálogos sem declarar nada de positivo. Pergunta, não responde. Indaga, não ensina. Contenta-se em interrogar aos que discutem com ele o que querem dizer exatamente, em pedir que seus interlocutores busquem justificar porque dizem isto ao invés daquilo, e se são capazes de formular o mais desdobradamente possível o modo como o mundo lhes parece, suas crenças, valores, significações, enfim, que falem acerca de seus pontos de vista e sobre as ações por eles inspiradas.

⁹ Permanecendo sempre um homem entre homens, mas ao mesmo tempo sempre recuando para a reflexão do pensamento, Sócrates foi comparado a um moscardo e a uma arraia elétrica. Moscardo porque ele sabia ferocar os cidadãos como um inseto que, não permitindo aos homens dormir, os mantém na vigília do pensamento, atividade sem a qual a vida não vale a pena ser vivida. Como ele diz: “(...) se eu afirmar que talvez o maior bem do homem consista em passar os dias a conversar a respeito da excelência humana e de outros temas sobre os quais já me ouvistes discorrer, examinando outras pessoas e a mim mesmo, e que a vida sem exame não vale a pena ser vivida, é o que menos ainda ireis acreditar” (PLATÃO, 2001, 38a, p. 141). Arraia-elétrica porque o contato com Sócrates paralisava e entorpecia a alma dos homens e estremecia o conjunto das suas crenças e valores. O choque da “arraia” promovia nos homens o “para-e-pensa”, convidando-os a estarem ativos espiritualmente na pura reflexão do pensamento. Mas não se trata de destruir a *doxa* pelo choque da inadagação que faz os homens ficarem perplexos com sua ignorância. Como diz Sócrates: “não é que eu deixe os outros perplexos, já conhecendo as respostas. A verdade é que eu lhes transmito a minha própria perplexidade” (*Lysis*, 204b-c).

A famosa “ironia” socrática não consiste em simular aprender alguma coisa do seu interlocutor para levá-lo a descobrir a insuficiência da sua *doxa* e, desse modo, destruí-la em nome de uma verdade que anularia a pluralidade humana. Sócrates está sempre indagando seus interlocutores não somente porque sabe que nada sabe, mas porque, por um lado, não podemos saber como o mundo se abre para o outro sem que ele, sendo visto e ouvido, apareça em público manifestando a sua *doxa* e, por outro lado, ele mesmo nunca poderá descobrir por si só a verdade do seu discurso, visto que precisa de um parceiro¹⁰ que o estimule a discutir até o fim¹¹ (*dialegesthai*) a sua *doxa*, para dar a luz (*maiêutica*) à verdade nela potencialmente contida. Pelo diálogo do pensamento, Sócrates não pretendia que os homens falassem definitivamente a verdade, mas chegassem a falar de verdade, isto é, não se trata de extrair a verdade absoluta da destituição da *doxa*, mas revelar a *doxa* em sua verdade própria. Assim, o propósito socrático é aprimorar os cidadãos para a vida na polis, ou seja, “não é dizer verdades filosóficas, mas tornar seus cidadãos mais verdadeiros” (ARENDRT, 2002a, p. 97).

Embora a atividade de discutir até o fim (*dialegesthai*) as *doxoi* (opiniões) jamais se conclua ou produza resultados, não dote os cidadãos com a capacidade de agir e nunca altere diretamente a realidade, ela pode aprimorar os valores e os princípios pelos quais os cidadãos agem e os critérios pelos quais julgam e se conduzem na vida política. Ao revelar a importância da revelação pública da posição do outro no mundo comum (daí as acepções de “glória” e “fama” da palavra *doxa*), Sócrates tentou criar uma igualação entre os homens na qual cada um se dispõe a compreender a verdade inerente à opinião do outro. A maiêutica filosófica possuía uma relevância política, visto que consiste em uma interação

¹⁰ Sócrates denominou seu procedimento dialógico como *maiêutica*, que significa literalmente a arte de fazer o parto, uma analogia com o ofício de sua mãe que era parteira. Sócrates traz à luz a *doxa* dos outros porque ele mesmo é estéril, não tem opiniões. Graças a sua esterilidade, ele pode ajudar a decidir se está lidando com uma gravidez real ou ilusória, embora Sócrates jamais tenha dado a luz a alguma *doxa* que tenha considerado merecedora de vida. “Ele purgava as pessoas de suas ‘opiniões’, isto é, daqueles preconceitos não examinados que os impediriam de pensar”, diz Arendt (2002b, 130).

¹¹ No *Teeteto* (172e – 173c) Sócrates diz a Teodoro que “os jovens que rolam no tribunais” não costumam levar uma discussão até o fim, pois mudam de assunto de acordo com as circunstâncias, falando apenas para entrarem em comunicação no conflito das paixões, adulações e influências. Sócrates diz que, no diálogo do pensamento, “importa é atingir a verdade”, sem se preocupar se “a conversa dura muito ou pouco”, pois nele não falamos “com tempo marcado”, com “juízes postados a nossa frente” ou “como no caso dos poetas, espectadores que nos censuram ou dão ordens”. Comparados aos que se dedicam à filosofia, os homens que se inserem nos assuntos públicos, desprezando inteiramente o diálogo do pensamento, são como escravos submetidos a algum senhor, enquanto aquele que se dispõe a dialogar é um homem realmente livre para dar à luz a sua *doxa* e julgar toda ação por ela inspirada.

baseada fundamentalmente na estrita igualdade pela qual os cidadãos não são idênticos entre si, mas se fazem iguais em um mundo comum. Essa comunidade, para Arendt, nasce e se alimenta da amizade que os homens cultivam quando se reúnem para falarem sobre o que eles têm em comum e para permitirem que o mundo se manifeste a partir da perspectiva do outro. “Um amigo compreende como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente”, afirma Arendt (2002a, p. 99). O mundo será muito mais comum e compartilhado na amizade¹² quanto mais se tornar o assunto de homens plurais que aparecem uns aos outros na modalidade da ação e do discurso, ou seja, quanto mais os cidadãos forem capazes de compreender o maior número e a maior variedade possível de realidades. De acordo com a interpretação arendtiana, “Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era a ajudar a estabelecer esse tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da amizade, em que nenhum governo é necessário” (ARENDR, 2002a, p. 100).

Não se apresentando como um sábio e, assim, afirmando sempre ignorar qual seria a “verdade para todos”, Sócrates indaga os seus interlocutores para ajudá-los a darem a luz (*maiêutica*) à sua *doxa com verdade*, ou seja, auxiliá-los no exercício do insigne imperativo delfico: “conhece-te a si mesmo”. Levar os cidadãos a conhecerem o modo como o mundo lhes aparece e os modos diferentes pelos quais o mesmo mundo se manifesta aos outros, significa conduzir o interlocutor a “falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros” (ARENDR, 2002a, p. 100). Trata-se de ver em cada *doxa* a verdade, reivindicando ao homem que ele torne a sua *doxa* verdadeira, para além das particularidades arbitrárias e distorções idiossincráticas. Para isso, será

¹² Definindo o mundo como o “âmbito inter-humano” (2003, p. 33), Hannah Arendt refletiu sobre a “relevância política da amizade” que, para além da fraternidade e do caráter privado das relações pessoais, preserva, entre os amigos, a referência ao mundo comum. O mundo se torna inumano se não o partilharmos com nossos companheiros, se ele não se converter constantemente em assunto a ser discutido entre amigos. O número infinito de opiniões que surgem quando os homens discutem os assuntos deste mundo, asseguram o seu caráter *humano*, pois a obtenção da “verdade única” o desumanizaria como assunto para o discurso dos homens, exterminando o “dom da amizade”. Não é, portanto, a verdade, mas a amizade o que torna o mundo “comum” e “humano”. Esse mundo só pode existir quando humanizado pelo discurso de homens plurais, isto é, quando os homens dizem não “a verdade”, mas “o que acham ser verdade”. Por isso Arendt vê um profundo acosmismo na busca pela superação da infinita pluralidade humana, fazendo de cada homem apenas um exemplar do “Homem”. Uma frase de Lessing expressa, para Arendt, o mais profundo amor pelo mundo e pela humanidade do homem, aquela que diz: “Que cada um diga o que acha que é verdade, e que a própria verdade seja confiada a Deus!” (*apud* ARENDR, 2003, p. 36).

preciso que cada homem cuide para não entrar em desacordo consigo mesmo e, assim, na revelação pública de quem se é, não aja contradição entre aquele que se mostra e seu “outro eu” com o qual ele precisa conviver quando está junto de si próprio. Na experiência de falar consigo mesmo, cada homem se torna “dois em um”, pois adquire um “outro eu”, com o qual precisa pôr-se de acordo, isto é, com quem precisa cultivar um laço de amizade, visto que se o eu não concorda consigo mesmo se torna, assim, um inimigo de si mesmo. Como quando, por exemplo, se comete um assassinato que, mesmo não tendo sido visto por ninguém, põe o eu em desacordo consigo mesmo, visto que ele se torna testemunha de si mesmo e aparece a si mesmo como um assassino, com o qual estará condenado a conviver. Arendt se compraz em repetir o *insight* socrático formulado por Platão (*Górgias*, 482c): “É melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo”.

Neste sentido, quando o homem se engaja na atividade de pensar, o mundo não é inteiramente perdido e muito menos a pluralidade é eliminada, ela é apenas reduzida à dualidade reflexiva do estar a sós consigo mesmo. Sócrates não convidava os homens para preocuparem-se mais consigo mesmos e menos com o mundo, e sim buscava demonstrar que mesmo a peculiar retirada do ego pensante para junto de si mesmo transforma o pensamento em uma dualidade característica do estar consigo mesmo. E esse “dois-em-um” característico da experiência de pensar é, para Arendt, a indicação mais convincente de que os homens existem essencialmente no plural. O pensamento é uma atividade em que, recuado da premência da vida ativa, faço companhia a mim mesmo. Como esclarece Arendt: “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” (2002b, p. 137). Essa diferença se expressa na experiência da reflexão que faz de cada homem um ser para o outro e simultaneamente para si no diálogo sem som – *eme emauto*, como dizia Platão – do eu com ele mesmo. Para dizer com Arendt:

“O pensamento é um estar-só, mas não é solidão (*loneliness*); o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, ‘eu falto a mim mesmo’ (*ich bleib mir aus*), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia” (ARENDR, 2002b, p. 139).

Essa dualidade da reflexão exige que cada homem faça de si próprio um parceiro no diálogo do pensamento, isto é, um amigo do qual cada um de nós jamais pode se livrar enquanto pensa. Por isso Sócrates dizia que era melhor sofrer o mal que cometê-lo, visto que, na relação reflexiva do eu consigo mesmo, não suportaríamos ter que conviver com um adversário, isto é, com alguém cujos atos contradizem a nós mesmos. Arendt pretende, assim, recuperar a relevância ética da atividade de pensar. Relembrando a reflexão de Kant sobre o Imperativo Categórico, Arendt afirma: “um assassino ou um ladrão não podem querer que mandamentos como ‘tu matarás’ ou ‘tu roubarás’ se tornem leis válidas para todos, já que ele teme pela própria vida e pela propriedade. Quem abre uma exceção para si mesmo se contradiz” (ARENDR, 2002b, p. 141). O que importa para cada homem no mundo é cuidar de não fazer nada que torne impossível o diálogo reflexivo, em que o eu se esforça por se pôr de acordo consigo mesmo, fazendo-se um amigo de si mesmo. Aos que se tornam adversários de si mesmos, resta a estratégia de tentar escapar do “estar-a-sós-consigo-mesmo”, não buscando o significado para o que fazem e sofrem, nunca submetendo seus atos e palavras a um novo exame.

Uma das origens da preocupação de Hannah Arendt com as atividades espirituais foi o julgamento de Eichmann em Jerusalém, quando ela percebeu que os atos do réu eram monstruosos, mas o agente era bastante comum, desprovido de convicções firmes e motivações más ou demoníacas. O totalitarismo representou, para Arendt, um desafio à compreensão e aos padrões tradicionais de julgamento moral, de tal modo que seria preciso repensar o conceito Kantiano de “mal radical”. Arendt se utiliza da polêmica expressão “banalidade do mal” para problematizar a concepção de que o mal derivaria de uma vontade má. Trata-se de mostrar a dificuldade de se compreender a originalidade do totalitarismo, no que diz respeito à superficialidade do mal por ele realizado. O julgamento de Eichmann teria nos dado a lição de que a ausência radical de pensamento leva os homens a executar atos mais devastadores que todos os maus instintos humanos juntos. A incapacidade de pensar e julgar o que lhe acontece, a falência do senso comum e da moral tradicional, bem como o caráter de obediência irrefletida, podem formar um homem capaz de levar o mal a extremos inconcebíveis e ilimitados. O mal se torna banal quando realizado por homens que sequer decidiram realizá-los e apenas obedecem a regras prévias. A ideologia totalitária

foi uma resposta destrutiva para a “ausência de pensamento” (*thoughtlessness*), pois substitui a capacidade humana de refletir pela mera obediência a regras coercitivas e ao movimento ininterrupto de “prever conseqüências” pelo raciocínio dedutivo, prescindindo não apenas do senso comum (a experiência compartilhada do mundo), mas também do diálogo reflexivo, que nos permite a distância da proximidade em busca do significado do que acontece, fazendo o homem pensante aparecer a si mesmo na dualidade do estar-a-sós-consigo-mesmo, que lhe exige prestar contas a si próprio. Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão, padrões de comportamento social e condutas convencionais têm a função de nos proteger da “atenção do pensamento” ou do exercício crítico da reflexão sobre o significado daquilo que fazemos e nos ocorre no mundo. Inclusive, o homem como um ser-do-mundo não pode se manter ininterruptamente engajado nessa atenção reflexiva do pensamento; mas o que instigou Hannah Arendt foi o fato de que Eichmann parecia jamais ter experimentado a “atenção do pensamento”, isto é, aquele réu era a encarnação simbólica da profunda “ausência de pensamento”. Por esta via, em seu esforço por tornar o pensamento relevante para o mundo, Arendt se preocupou em demonstrar que “a ausência de pensamento é um poderoso fator nos assuntos humanos” (ARENDR, 2002b, p. 56). Essa constatação impôs à Arendt a seguinte indagação: a irreflexão poderia ter como conseqüência o “fazer o mal”? A atenção reflexiva do pensamento ao mundo poderia evitar o mal?

A tese arendtiana é a de que somente aquele que é capaz de estar a sós consigo mesmo, ou aquele que é capaz de ser uma boa companhia para si mesmo no diálogo do pensamento, será capaz de se tornar um amigo no mundo comum, pois não estará tão colado em si mesmo a ponto de apenas impor irrefletidamente a sua *doxa* totalmente surdo à argumentação alheia. “Também o eu é uma espécie de amigo” (ARENDR, 2002b, p. 141), observa Arendt. A dualidade reflexiva do pensamento ensina que “viver junto com os outros começa por viver junto a si mesmo” (ARENDR, 2002a, p. 102). Viver com os outros exige tomar a devida distância de si mesmo para submeter o nosso espírito sempre a um novo exame, a um esforço de concordar consigo mesmo, criando em si a disponibilidade para discutir a *doxa* até o fim, empenhando-se por ver o mundo da perspectiva do outro, fazendo do que digo o resultado da dualidade reflexiva na qual reafirmo a inextrincável pluralidade da existência humana. Pelo diálogo, ao aprender a ouvir,

ao tentar pôr-se de acordo consigo mesmo, o homem começa já a se empenhar por uma satisfação mais duradoura e consistente que a fascinação das paixões, as ilusões subjetivas e distorções arbitrarias. No diálogo do pensamento, o ato e o discurso não podem se divorciar ou dissimular um ao outro, pois sendo testemunha de si mesmo o homem experimenta aparecer não só aos outros, mas também a ele próprio. Sócrates pretendeu fazer os cidadãos aparecerem a si mesmos na dualidade reflexiva do pensamento, tanto quanto uns aos outros na esfera pública da existência. O imperativo socrático “conhece-te a ti mesmo” equivale, em outros termos, ao seguinte imperativo arendtiano: “*Seja* o que quer aparecer – o que significa, apareça *sempre* como quer aparecer para os outros, mesmo quando você estiver sozinho e aparecer apenas para si mesmo” (ARENDT, 2002b, p. 30). Nesse auto-aparecimento, os homens se esforçariam por não contradizer a si mesmos, ou seja, empenhar-se-iam em aparecer para si mesmos tal como gostariam de aparecer aos outros, visto que “alguém que se contradiz não é confiável” (2002a, p.101).

Nesse diálogo reflexivo, em que o eu aparece para si mesmo, não perdemos o contato com os outros homens e com o mundo, pois ainda dependemos deles para regressarmos àquela identidade singular e inconfundível, que nos faz ser *um* e nos é devolvida somente quando estamos *entre* os homens. Até mesmo quando estamos a sós conosco na dualidade reflexiva do pensamento, percebemos que só Deus pode ser *um* no sentido de estar absolutamente só, prescindindo inteiramente do outro de si mesmo (o “outro eu”), do outro a si mesmo (de toda companhia) e do outro dos outros (do mundo comum). Nada aparece a Deus, visto que ele não pode estar com nada que ele mesmo não seja e, assim, um ser para o qual nada há mais digno de ser pensado e dito senão ele próprio não carece rigorosamente nem mesmo de dizer ou pensar. Deus não aparece nem aos outros no mundo público agindo e falando nem para si mesmo no pensamento. Como diz um famoso poema no qual Drummond vê essa solidão radical como a “tristeza de Deus”: “A solidão de Deus é incomparável. Deus não está diante de Deus. Está sempre em si mesmo e cobre tudo tristinfinitamente¹³”. Assim, a solidão na qual o eu está consigo mesmo é, para Sócrates, a “condição primeira do pensamento” e, ao mesmo tempo, uma reafirmação da pluralidade

¹³ DE ANDRADE, C. D. “Deus é Triste”. In: *Poesia Completa*, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, p. 742.

humana que não desvincula os cidadãos da vida política, ao contrário, aprimora a sua inserção na esfera dos assuntos humanos. Para dizer com Arendt:

“A relevância política da descoberta socrática reside em sua afirmação de que a solidão, que, antes e depois de Sócrates era tida como prerrogativas e *habitus* profissional apenas do filósofo, e naturalmente vista pela polis como suspeita de ser anti-política, é, ao contrário, a condição necessária para o bom funcionamento da polis, uma garantia melhor do que as regras de comportamento impostas por leis e pelo medo do castigo” (2002a, p. 104).

Por esta via, em seu esforço por tornar a filosofia relevante para a vida na polis na medida em que tornaria seus cidadãos mais verdadeiros, em seu empenho por demonstrar para a democracia que “a vida sem exame não vale a pena ser vivida” (PLATÃO, 2001, 38a, p. 140), que “a ausência de pensamento é um poderoso fator nos assuntos humanos” (ARENDR, 2002b, p. 56), Sócrates foi condenado à morte pelos atenienses. Fazendo da filosofia o exame incessante de si próprio e dos outros – de si próprio em relação aos outros e dos outros em relação a si próprio –, Sócrates entrou em conflito com a democracia ateniense. Esse conflito nos dá um testemunho decisivo sobre a periculosidade do ensinamento socrático, cuja reflexão não dá resultados e pode destruir credos sem jamais dar origem a novos credos. Neste sentido, o filósofo, no ensinamento socrático, não é aquele que possui uma verdade profunda da qual a multidão vinculada à superfície da ilusão esteja excluída, mas aquele que está “sempre pronto para experiência o *pathos* do espanto (*thaumadzein*) e, portanto, para evitar o dogmatismo dos que têm suas meras opiniões” (ARENDR, 2002a, p. 113). Sócrates alegou que poderia apenas ajudar no parto discursivo dos homens, afim de tornar mais fecunda a sua *doxa*, mas sem que aprendam absolutamente nada com ele. Como diz Arendt:

“O pensamento como tal traz bem poucos benefícios à sociedade, muito menores do que a sede de conhecimento, que usa o pensamento como um instrumento para outros fins. Ele não cria valores; ele não encontrará o que é o ‘bem’ de uma vez por todas; ele não confirma regras de conduta; ao contrário, dissolve-as. E ele não tem relevância política a não ser em situações de emergência. (...) Quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois a sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação” (ARENDR, 2002b, p. 144).

4.3. “Importa ser do seu próprio tempo”: Arendt, o pensamento e a história:

Como epígrafe para a sua primeira grande reflexão – “Origens do totalitarismo” – Hannah Arendt recorreu à seguinte asserção de Karl Jaspers: “Não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo”. Tal afirmação não manifesta um momento circunstancial no percurso de elaboração do pensamento arendtiano, pois expressa de tal maneira a densidade das suas reflexões, que bem poderia ser a epígrafe de toda a sua obra. O conjunto dos seus escritos nasceu de um original confronto com a tradição a partir da atualidade. Em tudo que pensou, Arendt exerceu certa concepção do pensamento filosófico enquanto um modo de relação reflexiva com o presente. Arendt sempre discute e reflete em sua obra a atualidade a partir da qual escreve, demonstrando, assim, que o pensamento tem sempre uma hora histórica, ou seja, está sempre imerso em uma situação histórica de determinações que lhe subministra as suas próprias questões e lhe concede uma tarefa filosófica particular. O conjunto das reflexões empreendidas por Hannah Arendt nos revela que a atividade de pensar não está nunca situada fora do tempo ou em qualquer tempo, uma vez que o pensamento nasce sempre daquilo que acontece com os homens em um mundo histórico de convivência e transformação.

Há mais de um século a situação de nosso tempo se tornou objeto de uma interrogação sempre mais urgente. Mas isso que foi, durante muito tempo, a preocupação de um pequeno número de homens, sensíveis ao nosso universo espiritual, tornou-se um problema que afeta a cada indivíduo. O mais valioso ensinamento de Arendt não é somente o diagnóstico da descontinuidade radical produzida pelos eventos históricos e experiências políticas do século XX, mas, sobretudo, a revelação de que essa crise do presente se tornou ela mesma um autêntico problema político e filosófico, que instaura a oportunidade de recriação do significado da política e da filosofia.

Decerto que não foi com Hannah Arendt a primeira vez em que o pensamento filosófico procurou refletir sobre o seu próprio presente, mas reside em sua obra o estabelecimento original de um vínculo essencial entre o pensamento, a história e a atualidade. Elaborar esse elo necessário, que faz do pensamento uma tarefa crítica de reflexão histórica sobre a atualidade, aponta, na

verdade, para toda uma direção do pensamento contemporâneo que resulta da crescente incapacidade do homem de pertencer ao seu próprio tempo, de herdar e questionar no espírito a estória resultante da ação e do discurso. Essa tarefa de reflexão histórica sobre o presente que, desde a Primeira Guerra Mundial, impõe ao pensamento uma experiência de ruptura e de superação crítica da venerável tradição ocidental, não se manifesta como um tema de interesse de alguns pensadores dentre outros, mas como o solo de proveniência das questões fundamentais da filosofia contemporânea. Trata-se de uma questão que singulariza o debate filosófico atual, pois ao nos engajarmos na atividade de pensar, não podemos impedir de nos encontrarmos hoje imersos no fim da tradição metafísica, na circunstância de herdeiros das avassaladoras transformações dos “tempos modernos”, situados entre as experiências totalitárias e liberais de despolitização da esfera pública, assim como inseridos no imperialismo planetário da racionalidade técnico-científica.

O pensamento contemporâneo se confrontou com essa “crise do presente”, por assim dizer, sobretudo desde as duas guerras mundiais do último século. Para aventar exemplos, através do relativismo historicista de Spengler em “A Decadência do Ocidente” e a partir da experiência da atmosfera crítica e cética da “cultura da crise”, que fez proliferar, na esteira de Nietzsche, Marx e Kierkegaard, as “críticas da civilização” tais como as de Weber, Bloch, Freud, e as críticas da sociedade moderna de Horkheimer, Adorno, Marcuse e Foucault, assim como as chamadas “Filosofias da Crise” de Scheler, Jaspers, Husserl, Lukács, Buber, Ortega Y Gasset, Benjamin e Heidegger (Cf. VOLPI, 1999, pp. 65 - 76). Sobre o pensamento contemporâneo, marcado por essa “crise do presente”, vale dizer o que Arendt escreveu sobre o fato de Walter Benjamin jamais ter se sentido à vontade no século XX: “(...) como se tivesse vindo à deriva do século XIX ao XX, como alguém que é levado à praia de uma terra estranha” (2003, p. 149). O pensamento contemporâneo vive no seio de uma passagem do fim da tradição para um outro começo. Ser contemporâneo é estar inserido simultaneamente em dois mundos. Somos seres do “não mais” e do “ainda não”. Trata-se, de certo modo, da experiência de um profundo vazio e, ao mesmo tempo, de um apelo cheio de transformação. O século XX foi um século vespertino e o homem de hoje vive a experiência de uma transição.

A obra de Arendt se define como uma dessas respostas do pensamento aos desafios e impasses decorrentes do contexto político e espiritual que configuraram e determinaram o último século. O confronto teórico de Arendt com sua atualidade nos forneceu, por um lado, frutíferos instrumentos de análise sobre as condições contemporâneas do que somos, pensamos e fazemos em um mundo, que se tornou obscuro à luz dos referenciais teóricos tradicionais. E, por outro lado, o diagnóstico arendtiano da atualidade sempre elucidou, simultaneamente, tudo aquilo que esse mesmo mundo atual introduz de novidade e produz de transformação na ultrapassagem dessas suas próprias condições, visto que, para os que estão vivos, “todo fim na história constitui necessariamente um novo começo” (ARENDR, 2004, p.531).

Hannah Arendt sempre partiu dessa novidade imprevisível, singular e irrevogável do presente, para uma reconsideração crítica do passado tendo em vista salvaguardar para a recordação futura as possíveis significações dos eventos e experiências formadores do que somos, fazemos e pensamos na atualidade. Refletindo sobre o seu próprio tempo, a obra arendtiana buscou promover no espírito, que “herda e questiona” a história, um acabamento e uma possível reconciliação consigo mesmo, através de significados que, embora não absolutos, problematizam, elaboram e constroem a história do presente. É também por esta via que Heidegger formulava a tarefa do pensamento contemporâneo: “torna-se vital a vontade de reconquistar a tradição em sua essência para o futuro” (2000, p. 60). Ou ainda quando ele dizia: “tanto mais urgente permanece uma reflexão que se põe à escuta da tradição, que não seja arrastada pelo passado, mas que medite o presente” (1996, p. 227). A exigência de pensar o seu próprio tempo como diferença na história transforma o pensamento por meio da renovação crítica da sua relação com o passado. Como assevera Nietzsche: “é, pois, pelo poder que ele tem de fazer servir o passado à vida e de refazer a vida com o passado, que o homem se torna homem” (1976, p.110). Eis o grande empreendimento de Hannah Arendt, qual seja: contar uma história do mundo moderno. E suas “experiências de pensamento” de fato nos forneceram instrumentos de análise, conceitos e significados que tanto ainda contribuem para a elaboração de uma compreensão crítica de nós mesmos, um diagnóstico de nosso presente, do que hoje somos e não somos, pensamos e não pensamos, fazemos e não fazemos.

O homem nunca será plenamente de seu próprio tempo se não for capaz de contar a história da sua atualidade através do fio condutor de significações tecido na cadeia discursiva do pensamento. E foi justamente a dissolução dessa continuidade consciente no tempo, na qual cada geração se fia em sua compreensão do mundo, que transformou o presente em um problema para o pensamento. A reflexão não consegue mais um distanciamento suficiente dos eventos e experiências para poder, enfim, tornar significativo aquilo que ocorre com o homem, aquilo que ele faz e sofre, para além da futilidade inerente ao tempo homogêneo e vazio da sucessão-linear.

Contudo, a afirmação “importa ser de seu próprio tempo” pode nos causar imediatamente uma estranheza que nos levaria a perguntar: não somos sempre já forçosamente de nosso próprio tempo? Não estamos sempre já irrevogavelmente e espontaneamente imersos nas ocorrências e imperativos do presente? Se sim, para que, afinal, ressaltar a importância disso como se resultasse de algum esforço? Ou será que estar sempre já inserido em uma dada situação histórica de determinações e engajado nas urgências imediatas de uma determinada época é *uma* experiência, ao passo que compreender a partir de onde ela se determina, torná-la significativa para o espírito, recuar a uma distância suficiente em relação a ela para poder julgá-la são *outras* experiências que a primeira não acarreta espontaneamente? Será que o homem ainda não “é” de seu próprio tempo só por estar simplesmente atado aos imperativos das suas circunstâncias e inserido na ocorrência dos seus eventos? Será que o homem só consegue ser de seu próprio tempo até o ponto em que chega a sua capacidade de compreender e rememorar a história do presente? Como Arendt concebe a história e a tarefa da análise histórica? Que relação há entre o pensamento e o devir histórico? Em que medida importa para o pensamento o próprio tempo dentro do qual ele pensa? Por que, afinal, a atividade de pensar não deve desprezar a circunstância em que estamos situados com relação ao mundo e a nós mesmos? Por que o homem moderno tem hoje grande dificuldade para realizar essa experiência de pertencimento ao seu próprio tempo? De que modo as experiências e os eventos do século XX se apartaram das categorias tradicionais do pensamento?

Entenderemos erroneamente a frase “importa ser de seu próprio tempo” se concebermos que está em jogo nela o tempo ordinário, cronológico e biográfico, ou seja, o mero fluxo contínuo da pura sucessão linear, sem começo nem fim

absolutos, dentro do qual se realiza, pelo nascimento e pela morte, o limitado e curto período de vida dos homens. Ordinariamente, o tempo é uma sucessão de “agoras” onde um momento sucede continuamente o outro. Não se experimenta nesse tempo ordinário, portanto, nem o passado nem o futuro enquanto autênticas forças temporais, somente a afetação constante da fugacidade do “agora”, que nos afunda na sucessão exterior do tempo enquanto mera transitoriedade. O presente, em sua acepção corrente, significa o período de tempo efêmero compreendido entre o passado e o futuro. Nessa perspectiva ordinária, não almejar nem o passado, nem o futuro, e só o presente, significaria cultuar a atualidade em seu fluxo ininterrupto de novidades transitórias e curiosidades relativas. A noção de atualidade aqui se comprimiria na perspectiva estreita do “aqui e agora”, do dado pontual do instante na sua mais efêmera imediatidade. Se assim fosse, a epígrafe transformaria o pensador num profissional da atualidade, num repórter ou jornalista, isto é, aquele que Nietzsche denominou, nos seus “Fragmentos póstumos de 1874”, como o “mestre do instante”¹⁴. Um mundo que substitui freneticamente o novo pelo mais novo, tornando a própria mudança corriqueira, corre o grave risco de se esquecer totalmente o que mudou, perdendo, assim, tudo o que o *novo* traz de historicamente transformador ou criador. A novidade tornada corriqueira não passa da reprodução da instantaneidade numa mobilidade voraz transformada em estado permanente. Como diz Volpi:

“Nem história, nem porvir, somente o dado pontual do instante, eis o horizonte de ação do homem contemporâneo... Sua capacidade de projetar se banaliza por inteiro no desfrute e no gozo do presente... [ele] se compraz e inebria no aqui e agora, no presente em sua mais puntiforme e efêmera atualidade, no sentido da mais imediata consumação” (1999, p. 118).

A afirmação “importa ser de seu próprio tempo” se refere não ao homem em seus engajamentos ativos com as coisas deste mundo, imersos na sucessão imediata da vida ordinária, inseridos na fabricação das condições materiais da própria existência, enfim, submetidos aos afazeres e assuntos humanos, que buscam instaurar e preservar o mundo enquanto artifício humano e espaço público de aparecimento por meio da ação e do discurso. O presente não se coloca como

¹⁴ “É no jornal que culmina o desígnio particular de nosso tempo sobre a cultura: o jornalista, mestre do instante, tomou o lugar do grande gênio, do guia estabelecido para sempre, daquele que liberta do instante” (*apud* ROBINET, 2004, p.240).

um problema para Arendt a partir da agitação e do turbilhão de ocorrências, que caracteriza a realidade histórica na imediatidade do seu surgimento e que, enquanto tal, mobiliza-nos muito mais a agir que a pensar. Por isso, Arendt considerava falso afirmar não ser possível lutar contra o totalitarismo antes de compreendê-lo – por mais que essa compreensão seja de suma importância para que a luta não se restrinja ao mero esforço pela sobrevivência. “Não podemos adiar nossa luta contra o totalitarismo até que o tenhamos ‘compreendido’, porque não esperamos compreendê-lo até que tenha sido definitivamente derrotado”, afirma Arendt (2002a, p. 40). O engajamento ativo do homem com o mundo não está subordinado à necessidade de compreendê-lo, pois a compreensão é sempre um processo interminável com o qual aprendemos a lidar com nosso mundo, reconciliando-nos com ele. De acordo com Arendt: “o resultado da compreensão é o significado, que produzimos em nosso próprio processo de vida, à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos” (2002, p. 40). O homem não é contemporâneo de seu mundo apenas inserido em engajamentos ativos, mas também suspendendo – mesmo que temporariamente – essa inserção atual e sempre atuante no mundo, voltando seu espírito para si mesmo em busca de significados para o que faz e sofre.

Assim, a afirmação “importa ser de seu próprio tempo” se refere ao homem na medida em que ele se retirou da rotina diária, recuou-se das ocupações ou atividades pelas quais se corresponde às condições mundanas da sua existência e se inseriu numa estranha atividade não determinada por qualquer condicionamento mundano: o pensamento. Essa atividade de pensar ou compreender está sempre interrompendo as atividades ordinárias, surda à “súplica das ocupações”, mas sendo também por elas continuamente interrompida. Nesse recuo da compreensão, não é mais dos homens particulares e finitos que se trata, mas do espírito que, nesse retorno, visa herdar e questionar a história resultante dos feitos e palavras humanos.

Para ilustrar o modo como “somos de nosso próprio tempo” somente até o ponto em que chega a nossa compreensão, Arendt se vale da paradigmática cena da *Ilíada* de Homero, na qual Ulisses, na corte dos Feácios, chora ao ouvir, por ordem do Rei, a estória de seus feitos e sofrimentos na luta com Aquiles. Para Arendt, “só quando ele ouve a história é que se torna totalmente consciente do seu significado” (ARENDR, 2002b, p. 101). Absorvido no engajamento ativo com o

mundo e por ele pressionado, Ulisses não pôde ver como todos os eventos específicos e feitos particulares ajustavam-se uns aos outros e produziam uma harmonia que não é, ela mesma, dada ao agente no momento da ação. “O significado daquilo que realmente acontece e aparece enquanto está acontecendo só é revelado quando desaparece” (ARENDR, 2002b, p. 102). As lágrimas da recordação derramadas na catarse de Ulisses¹⁵ expressam o motivo humano mais profundo da compreensão ou da busca pelo significado, que promove a reconciliação do homem com o que lhe acontece no mundo. Ulisses chora porque “o que fora pura ocorrência tornou-se agora ‘História’” (ARENDR, 2000, p. 74). Para fazer a estória dos feitos e palavras sobreviver às circunstâncias dos atos, o poeta canta o que a deusa da rememoração (*Mnemosyne*) põe em seu espírito. A recordação, que narra os feitos e palavras dos homens, torna presente para o espírito o que está ausente, revelando o seu significado sob a forma de uma *história*. E, como diz Arendt, “nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória contada adequadamente” (2003, p. 29). Para isso, é preciso aqueles que, como autênticos espectadores que assistem ao espetáculo do mundo comum e humano, vão conduzir os acontecimentos à narrativa poética ou histórica, conferindo-lhe a estabilidade e a permanência necessárias para terem lugar no mundo. A tarefa da narrativa poética ou histórica consiste justamente em elaborar a recordação futura da estória resultante dos feitos e palavras humanos, salvando-a da sua futilidade constitutiva, que não deixaria vestígios atrás de si. Para dizer com Arendt:

“Se a essência de toda ação, e em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão tornar-se *o outro lado da ação*, a saber, aquela forma de cognição, diferente das muitas outras, que permite aos homens de ação (...), no fim das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe” (2002a, p. 52, grifo meu).

Com Heródoto, aquilo que deve a sua existência aos homens, tornou-se o “conteúdo da História”. A partir dele, o discurso histórico tem como maior tarefa

¹⁵ Arendt denomina como “efeito trágico” o poder da narrativa histórica e poética de permitir ao herói e aos homens aceitarem e se reconciliarem com o caráter irrevogável e imprevisível dos eventos ocorridos no passado. “O herói trágico se torna cognoscível por reexperimentar o que se fez sob o sofrimento, e nesse *pathos*, ao novamente sofrer o passado, a rede de atos individuais se transforma num acontecimento, num todo significativo” (ARENDR, 2003, p. 27).

“preservar aquilo que deve a sua existência aos homens para que o tempo não o oblitere” (ARENDT, 2000, p.70). Trata-se de salvar os feitos humanos da futilidade que provém do esquecimento. Nesse esforço de preservação dos feitos, palavras e obras humanas está expressa uma nova experiência com a temporalidade, com a linguagem e, por conseguinte, uma transformação radical na organização da vida coletiva. Heródoto e Tucídides (para quem a escrita racional da história tem como finalidade tirar ensinamento para o futuro), diferindo dos poetas, operam uma distinção entre dois estabelecimentos da linguagem que correspondem a duas experiências diferentes do tempo: uma narrativa mito-poética (*mythodes*) – que se refere ao tempo imemorial, lendário e fabuloso das origens divinas e dos feitos dos heróis sem cronologia possível – e uma narrativa “histórica” (*historiai*) que remete ao tempo humano pesquisável. Com o nascimento da história, surge o texto que visa a introduzir a inteligência do presente pela inteligibilidade do passado próximo ou longínquo, suspendendo a intervenção dos deuses e dos heróis e instituindo o poder da *polis*. Como expomos no capítulo 3 deste estudo, na polis, os homens buscavam, por meio de “feitos e palavras” dignos de serem sempre lembrados e imortalizados, superar a mortalidade humana num cosmo natural onde tudo é imortal, exceto os homens em suas singularidades. Por isso, a instauração da *polis* prescrevia que os homens não vivem nem morrem como os animais, visto que estão sempre em luta, através de “grandes feitos e grandes palavras” (Homero), por algo que confira à sua existência mortal alguma “grandeza” e lhe outorgue um vestígio de imortalidade. “Imortalidade é o que a natureza possui sem esforço e sem assistência de ninguém, e imortalidade é, pois, o que os mortais precisam tentar alcançar se desejam sobreviver às coisas que os circundam e em cuja companhia foram admitidos por curto tempo”, esclarece Arendt (2000, p. 78).

Se a presença do homem no seio da natureza instaura a experiência da mortalidade, isto é, do devir linear que parte o tempo em presente, passado e futuro, Arendt considera que a tarefa mais originária da narrativa histórica seria salvaguardar para a recordação futura a “grandeza própria dos mortais”. Porém, não se trata de considerar tais ações e eventos humanos inseridos em um processo abrangente ou engolfados em um movimento contínuo e totalizante. Trata-se de considerar as situações e todas as coisas feitas pelos homens (atos, obras e palavras), na medida em que rompem com o curso circular e homogêneo, tanto da

natureza quanto da vida cotidiana, instaurando uma diferença, uma novidade ou uma interrupção extraordinária. Eis a tarefa da poesia e da narrativa histórica na Antiguidade, qual seja: perpetuar a grandeza própria dos “mortais” através da recordação. Com essa memória operada pela narrativa, espera-se conquistar uma relativa imortalidade para tudo que deve a sua existência exclusivamente aos “mortais”, ou seja, uma relativa permanência e estabilidade em face da ação corrosiva do devir e do esquecimento. Essa concepção da história enraíza-se na experiência grega da natureza, enquanto o conjunto das coisas que, sem a intervenção dos homens ou dos deuses, existem por si mesmas e tem em si mesmas as causas de seu vir a ser. Sendo a natureza sempre “presente” na continuidade repetidora do seu processo circular, ela não estaria ameaçada pelo esquecimento, nem precisaria da recordação humana para a sua existência futura.

Isso significa dizer que nenhuma experiência ou nada que ocorre com o homem produz significado por si mesmo sem passar pela rememoração e pela imaginação da compreensão. No universo dos afazeres humanos está tão ausente a busca por significado quanto está ausente na compreensão todo vínculo com os interesses imediatos da vida ativa. A compreensão ou o pensamento é uma atividade de deliberada não participação ativa no mundo que, como a um espectador, permite especular sobre o significado dos processos desencadeados pela ação, mas pagando o preço de retirar-se inteiramente do que acontece no espetáculo¹⁶. A ação que nasce dos engajamentos dos atores com o mundo somente tem significado para os espectadores e só é completa no espírito daqueles que herdaram e questionam a história. A tarefa da narrativa poética e histórica começa quando já transcorreu o curso da ação e a história que dela resulta aguarda ser completada no espírito que a herda e questiona. A função do historiador é compreender o acontecido, ou seja, reconciliar-se com o mundo a fim de permitir ao homem estar em paz com o seu mundo. Como observa Arendt:

“Já que os homens aparecem em um mundo de aparências, eles precisam de espectadores; os que comparecem como espectadores ao festival da vida são tomados por pensamentos de admiração, que são, então, postos em palavras. Sem espectadores, o mundo seria imperfeito” (ARENDR, 2002b, p. 101).

¹⁶ Para ilustrar essa não participação deliberada do ego pensante com o mundo, Arendt cita a famosa parábola de Pitágoras, relatada por Diógenes de Laércio: “A vida... é como um festival, assim como alguns vêm para competir, e alguns exercer os seus negócios, mas os melhores vêm como espectadores (*theatai*); assim também na vida os homens servem saem à caça da fama (*doxa*) ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade” (ARENDR, 2002b, 72).

A retirada da iniciativa de agir e falar decorre do fato de que somente o espectador e nunca o ator engajado da teia de relações humanas pode compreender o que se manifesta como espetáculo, isto é, somente a interrupção do nosso engajamento com o mundo pode fazê-lo aparecer como um espetáculo. Isso porque, como vimos, o ator não é senhor de si em meio à pluralidade de agentes, e só podemos agir em conjunto, portanto, numa situação que impede a reflexão do pensamento em busca do significado. Por outro lado, todo pensar é um re-pensar, pois o pensamento só reflete sobre o que primeiro acontece com o homem dentro do espetáculo do mundo, trazendo para a presença do espírito o invisível ausente através da lembrança e da antecipação¹⁷.

Por isso, Arendt se compraz em dizer com Paul Valery: “às vezes sou, às vezes penso”, isto é, o pensamento se retira do que está imediatamente presente como particular e nos transpõe para o que está ausente, para uma reflexão sobre a significação da experiência. O espírito pensante não possui qualquer poder de determinação sobre o conteúdo do que foi, é e será, mas sobre a significação que ele possa vir a ter. Pela atividade do pensamento, o homem se define como um ser que não somente faz parte do mundo, mas que também precisa pensá-lo, ou seja, um ser que precisa não somente “fazer algo”, mas também interrogar e compreender o significado do que faz, a fim de redimir da sua futilidade constitutiva a estória resultante da ação e do discurso. Nessa medida, o homem não instala a sua presença no mundo apenas através das diversas atividades pelas quais ele se corresponde às condições mundanas da sua existência na Terra. O homem vive também uma vida espiritual. Nessa dinâmica de recuo e dessensorialização, o “espírito espectador” não pode ser localizado no mundo, pois não depende de um lugar espaço-temporal para realizar-se nem de qualquer condição mundana de existência (os processos vitais, a mundanidade do artifício humano e pluralidade humana). Mas onde será então que o espírito pensante se localiza quando recua do mundo das aparências e se insere no diálogo interior e silencioso do pensamento? Se o ego pensante está sem lugar no tempo e no espaço objetivos, se parece não estar fazendo nada no mundo fenomênico, onde está ele quando, inaparente, age apenas sobre si mesmo?

¹⁷ Em entrevista concedida a Günter Gauss, Hannah Arendt afirma: “Eu não creio que possa haver qualquer processo de pensamento sem experiência pessoal. Todo pensamento é ‘re-pensado’: ele pensa depois da coisa. Não é mesmo? Eu vivo no mundo moderno e, evidentemente, é no mundo moderno que tenho minhas experiências” (2002, p. 141).

Comprimindo os muitos particulares para encontrar o significado, o pensamento produz uma “dessensorialização” e uma “desespacialização” da experiência imediata, pois o “significado” é o que se aplica em toda parte. E é esse “em toda parte” o “não-lugar” em que o espírito pensante sempre se encontra quando recua do mundo das aparências. No entanto, se o espírito quando pensa “está em toda parte” isso equivale a dizer que ele “está em parte alguma”, isto é, a atividade do pensamento não é localizável no mundo das aparências sensíveis. Segundo Arendt, pode-se dizer do homem que, enquanto assume e suporta o evento-pensamento, ele não está em lugar nenhum. Mas esse “lugar nenhum” não é um “outro mundo”, o “mundo claro e sólido das essências eternas”, o *Nada* absoluto de onde saímos ao nascer e para qual voltaremos ao morrer, visto que se nada existisse não haveria em que pensarmos. Assim, dizer “às vezes sou, às vezes penso” equivale a afirmar que “quando pensamos não somos”, isto é, quando pensamos ultrapassamos toda dimensão espacial e todo o tempo biográfico e ordinário para nos inserir no *tempo do pensamento*. O espírito pensante não pode ser espaço-temporalmente determinado, porque é num tempo próprio que o evento-pensamento ocorre ou está situado.

Por esta via, a epígrafe “importa ser de seu próprio tempo” se refere às experiências do ego pensante ou às experiências do espírito voltado para ele mesmo. E o espírito, por sua vez, não é espacialmente determinado e condicionado pela presença imediata do tempo, pois é sempre independente das circunstâncias espaços-temporais que o cercam. O ego pensante não é localizável no espaço-tempo do mundo ordinário, porque se esforça por se situar numa brecha ou numa região de relativa permanência pavimentada e defendida, através de uma constante luta entre duas forças que o pressionam e o agitam: o passado e o futuro. Enquanto pensa, o homem não pode ser localizável no mundo das aparências, porque converte os dados da experiência em “coisas-pensamento” invisíveis, dessensorializadas e encadeadas discursivamente por meio de palavras. Assim, quando pensamos, nos movemos nessa região, nessa lacuna, nessa brecha de não-tempo entre o passado e o futuro, ou seja, lutando por uma região no tempo não vinculada diretamente com o mundo cotidiano de presenças imediatas, e sim com o que fenomenalmente está ausente, embora afete o ego pensante no processo do pensamento. Essa lacuna entre o passado e o futuro só se abre, portanto, na atividade reflexiva; quando está em questão não a presença imediata do mundo,

mas o ausente (quer por não ser mais: passado; quer por não ser ainda: futuro). A atividade do pensamento traz essa lacuna entre o passado e o futuro à presença do espírito. Só porque pensa e, assim, não se deixa levar inteiramente na corrente da vida diária, que o não-mais do passado e o ainda-não do futuro se manifestam como “presenças”, que empurram o homem para trás e para frente.

Deste modo, no retorno do espírito para si mesmo, o homem se transpõe, enquanto ego pensante, para uma região ou um “intervalo de tempo”, defendido contra a homogeneidade do tempo fútil inerente à subtração incessante de “agoras” justapostos. Na reflexão, o ego pensante instaura e defende esse intervalo como um espaço de encontro, que une e separa as forças do passado e do futuro. Esse intervalo criado pela sucessão discursiva de significações é a região onde o ego pensante se move, é a localização do espírito enquanto pensa, ou ainda, trata-se da trilha de não-tempo aberta pela atividade do pensamento, através do espaço-tempo de homens finitos, tendo em vista a recordação e a antecipação, que salvam o labirinto caótico dos eventos e das experiências da ruína do tempo sucessivo e linear. No retorno do espírito para si mesmo, o espírito pensante se localiza numa região ou num intervalo de tempo defendido contra a mera transitoriedade do devir. Na reflexão, o ego pensante instaura e defende um espaço de encontro entre as forças do passado e do futuro. Enquanto assume e suporta o evento-pensamento, o homem faz emergir essa região, esse intervalo ou essa lacuna e nela se movimenta.

Neste sentido, enquanto pensa, o espírito defende um ponto de encontro e colisão com o passado e com o futuro, uma região de relativa permanência, que possibilite ao espírito defender a distância suficiente do passado e do futuro, a fim de herdar, questionar e conferir um acabamento às experiências; permitindo-nos contar a história, transmitindo, selecionando, nomeando, preservando na memória os seus possíveis significados, instaurando uma continuidade consciente no tempo. A cada época, o espírito pensante busca instaurar essa lacuna de não-tempo através da luta com as forças do passado e do futuro. O ego pensante se situa temporalmente nesse presente instaurado “entre” um passado e um futuro que a ele se correspondem. Nesse presente, o espírito luta continuamente para criar, defender e preservar a sua presença ou o seu presente, diante das pressões do passado e do futuro. O homem, como ser pensante, instala-se nessa lacuna pela qual conquista para si um presente a partir do qual o passado e o futuro se

articulam e se encontram. É somente rompendo a homogeneidade sucessivo-linear de “agoras” justapostos a partir da sua presença combativa que o homem parte o tempo em *seu* passado e *seu* futuro. Portanto, é no centro de convergência ou no ponto de colisão das forças do passado e do futuro que o homem, como ser pensante, busca reconciliar-se com o seu mundo, ou seja, é sempre nesse ponto de encontro entre passado e futuro, que o espírito pensante busca interminavelmente sentir-se em casa no mundo, pois não podemos pertencer ao mundo e estarmos em paz com ele, sem encontrarmos um território atemporal para o espírito no seio do tempo, uma brecha no curso do tempo, enfim, sem o devido preenchimento dessa “região do espírito”.

Arendt recorreu a uma parábola de Kafka¹⁸ como imagem para a atividade do pensamento em sua temporalidade própria. A imagem de Kafka narra o tempo onde a atividade de pensar se realiza, narra a dinâmica temporal, na qual o espírito está inserido quando pensa. A imagem narra um “evento-pensamento” e descreve as “funções do espírito”. “A finitude humana, irrevogavelmente determinada por nosso curto tempo de vida, compreendida em uma infinidade de tempo, que se estende para o passado e para o futuro, constitui, por assim dizer, a infra-estrutura de todas as atividades do espírito”, diz Arendt (2002b, pp.151-152). Pensar não é, portanto, exercer uma faculdade autônoma da consciência atemporal e o pensamento não é o atributo distintivo do mamífero inteligente, pois a atividade de pensar está sempre já inserida em uma dinâmica temporal, que instaura e mobiliza todas as dimensões da existência histórica: o passado, o presente e o futuro.

O que primeiro chamou a atenção de Arendt nessa parábola é o passado e o futuro serem forças dinâmicas de movimento que colidem e pressionam o presente e, assim, não são coisas simplesmente dadas. Portanto, do ponto de vista do espírito pensante, que vive nesse ponto de colisão ou no intervalo entre o passado e o futuro, o tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão,

¹⁸ Eis a parábola de Kafka: “Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apóia-se na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? Todavia, o seu sonho é que, em um momento de desatenção, – e isto, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi – ele pulasse para fora da linha de batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si” (*apud* ARENDT, 2002b, p. 153).

pois é partido ao meio, no ponto onde o espírito se situa. O espírito pensante está no lugar que resulta da posição que ele assume frente à colisão entre o passado e o futuro. Enquanto pensa, o homem se retira do espaço-tempo imediato e ordinário em busca da pavimentação de uma “região”, de uma “lacuna”, de uma “brecha” de não-tempo no seio mesmo do tempo ordinário. Todo o esforço do espírito pensante é fazer o tempo partir ao meio desde o ponto em que ele está, cindindo-o em duas forças antagônicas o contínuo temporal homogêneo e vazio. O espírito, enquanto pensa, opera uma sucessão discursiva de significações para as experiências e eventos. Essa seqüência, cadeia ou trilha traçada pelo pensamento insere a desconexão das experiências e eventos justapostos em um encadeamento discursivo, para salvá-los da futilidade inerente ao tempo histórico e biográfico. A presença humana no mundo permaneceria sempre fútil e superficial se ela não fosse inserida nessa discussão incessante, da qual nascem as significações para aquilo que acontece com os homens, para as experiências que resultam dos seus feitos e palavras e que precisam ser entregues à recordação futura.

No entanto, essa luta, por quebrar o fluxo unidirecional do tempo e cindilo em passado e futuro a partir do presente, não impediu Kafka de manter a imagem tradicional do tempo como uma linha reta ou uma sucessão linear de movimento retilíneo. E essa linearidade do tempo tradicionalmente concebido faz com que o espírito pensante não tenha quase espaço algum para se manter lutando e defendendo o seu território de relativa permanência e distância no seio do tempo; chegando a sonhar em pular para fora do combate, para fora do tempo e da colisão das forças, para ser promovido à condição de árbitro e espectador definitivo do jogo da vida, para quem o significado deste lapso de tempo entre o nascimento e a morte pode ser endereçado, porque “ele” não está envolvido nisso. Eis o sonho ou a falácia de toda a tradição metafísica: o sonho de uma região fora do tempo a ser contemplada pela quietude do espírito, ou seja, uma presença eterna em total repouso.

A imagem metafísica do pensamento sempre quis fazer da eternidade o espaço, ou o lugar, ou a região mais adequada para o pensamento: o mundo claro e sólido das essências eternas, o lugar e o lar seguro e imperturbável, de onde vamos julgar definitivamente os eventos e as experiências. A metafísica pretendeu pôr o pensamento para fora da história, fazendo do mundo claro e sólido das essências eternas, a região do espírito, o lugar seguro para o julgamento da própria

história. A atividade de pensar, dessa perspectiva, determinou-se como uma luta contra o próprio tempo e suas transformações. Eis o velho sonho da tradição metafísica de Parmênides a Hegel: o sonho de ter acesso a uma região fora do tempo, fora do campo de batalha, ou do ponto de colisão entre o passado e o futuro, em busca da plena quietude do espírito. Nessa imagem metafísica, o pensamento encontraria a sua morada na quietude da eternidade contemplada. Todavia, para Arendt, a quietude dessa morada é sempre pressionada e agitada pelas forças do tempo, isto é, essa morada não assume nunca definitivamente a forma de um lar, pois o tempo reconduz sempre o pensamento para o seu “campo de batalha”. Julgar o mundo de fora dele é uma falácia, porque as forças do tempo estão sempre pressionando o pensamento, agitando-o e reconduzindo-o ao presente como um “campo de batalha”. Não existe um sentido supra-histórico para a história. A história é a emergência do irrevogável, imprevisível e ingovernável.

Segundo Arendt, a cada época o homem está “criando seu presente” e sendo capturado pelo passado e pelo futuro. O presente resulta dessa luta constante travada “entre” o que não é mais e o que não é ainda. Nesse combate, não há nem “ser”, nem não ser, mas um constante vir a ser, uma ininterrupta exigência de elaboração do presente, defendido entre as forças do passado e do futuro, que estão sempre pressionando o espírito pensante. No presente, o homem não experimenta nem o “não ser”, nem o “já ser” de uma vez por todas, mas um contínuo “sendo”, a cada vez na conquista sempre renovada de um instante ao qual o passado e o futuro se correspondem. Arendt se compraz em repetir com Blake: “segura o infinito na palma da tua mão e a eternidade em uma hora”. Estando sempre “entre” o “não mais” e o “ainda não”, o ego pensante vê incessantemente pressionado o seu “estar presente”, porque eles não permitem a ele “ser” de uma vez por todas, não permitem a ele pôr-se para fora do tempo. Ele nunca chega a um presente imóvel, imperturbável, uma presença eterna para o acolhimento contemplativo. Essa pressão constante do passado e do futuro exige que o pensamento sempre recomece e seja um sempiterno recomeçar.

Nessa medida, não é possível julgar o mundo histórico se pondo de fora dele pela contemplação, como um espectador descomprometido e contemplativo do seu significado. Pensar não é pular para fora, para além ou acima do mundo e do tempo, mas defender um território existencial para a presença do homem no

tempo, defender uma região entre o passado e o futuro, uma brecha que parta o tempo vazio. É a presença do homem entre o passado e o futuro que parte o tempo homogêneo em duas forças antagônicas, que se encontram ou colidem entre si no presente. Pensar é defender a emergência desse território a partir do presente, isto é, a partir do “imenso e sempre cambiante espaço-tempo criado e delimitado pelas forças do passado e do futuro” (ARENDT, 2000, p. 42).

Toda época histórica é a configuração desse encontro entre um passado e um futuro, que colidem na emergência de um presente que a eles se correspondem. O pensamento é, assim, sempre histórico, pois a atividade de pensar é um combate inesgotável e inacabado, travado no seio da atualidade, que consiste na sempre renovada batalha entre o passado e a futuro. O presente é um campo de batalha, um ponto de colisão entre as forças do passado e do futuro, no qual o homem busca instaurar um território, um lugar ou uma brecha no tempo. É preciso que a região do espírito não esteja fora do tempo, mas no intervalo mesmo entre as forças do passado e do futuro. Para Arendt, a história não é inalterável e não obedece a nenhuma lei prévia de constituição. Por um lado, ela se modifica à medida que nos modificamos e, por outro, somos também modificados pela “luz natural” que emana dos próprios eventos, à medida que eles projetam uma nova luz sobre nosso passado, nosso presente e nosso futuro.

Falta, assim, à descrição de Kafka uma dimensão espacial em que o pensar possa se exercer, sem ser levado a saltar para fora do presente, do tempo humano ou histórico. É preciso fazer com que o ponto de colisão das forças antagônicas não seja uma reta unidirecional, mas um ponto que promove um desvio das suas direções originais. O passado e o futuro possuem começos indefinidos e términos definidos pelo ponto de colisão defendido pelo presente, em luta para partir o tempo nessas duas direções temporais que a ele se correspondem. Desse ponto de colisão entre o passado e o futuro se instaura uma “diagonal resultante”, que tem o começo definido pela distância ou lacuna defendida pelo pensamento, mas seu término indeterminado, pois a história tem muitos começos e nenhum fim. Graças à presença combativa do espírito pensante, em seu esforço por partir o tempo homogêneo e vazio, as forças do tempo formam um paralelogramo de forças. A diagonal resultante do ponto de colisão das duas forças divergentes do tempo instaura a lacuna entre o passado e o futuro, onde o homem defende a sua presença no tempo. Essa diagonal parte o tempo em passado e futuro a partir do

presente, ou seja, em algo que tem um começo e um fim definidos pelo ponto de colisão defendido pelo presente; embora o tempo histórico não tenha jamais nem começo nem fim absolutos, ou melhor, muitos começos e nenhum fim

Por esta via, compreender não é pretender anular o próprio tempo. Arendt concebe a temporalidade do pensamento como um campo de batalha situado no ponto de colisão entre as forças do passado e do futuro, onde o homem busca delimitar o seu território e defender a sua presença no tempo. Através do pensamento, o homem busca um distanciamento suficiente do passado e do futuro para conferir-lhes um significado. Como diz Arendt: “Cada nova geração, cada novo ser humano, quando se torna consciente de estar inserido entre um passado infinito e um futuro infinito, tem que descobrir e traçar diligentemente, desde o começo, a trilha do pensamento” (ARENDR, 2002b, p. 158), isto é, conquistar para si um presente no qual os homens podem criar obras atemporais com as quais eles transcendam sua própria finitude. As obras do pensamento tentam se instalar nesse intervalo criado e determinado pelo encontro entre passado e futuro, procurando um lugar no tempo suficientemente afastado dessas duas forças temporais, a fim de conquistar certa “atemporalidade”, ou uma sobrevivência para além do tempo biográfico e cronológico. Esse intervalo é a única região onde o conjunto da existência humana pode estabelecer uma presença, que permaneça em meio à transitoriedade sempre mutável do mundo.

Se fosse tragado pelo passado ou pelo futuro o homem não seria o que é, essa tensão de finitude sempre entre as forças inesgotáveis do passado e do futuro. A ação das duas forças produz uma terceira força, a diagonal resultante, cuja origem seria o ponto em que as duas forças se encontram e sobre o qual elas agem. As duas forças antagônicas (passado e futuro) são indefinidas quanto à sua origem, mas possuem um fim definido, o ponto de colisão: o presente que, por sua vez, possui sua origem definida e sua direção determinada pelo passado e pelo futuro (diferindo assim do vazio homogêneo), mas um término aberto e imprevisível. As duas forças originais possuem o começo indefinido e um fim definido, ao passo que a diagonal que delas resulta possui um começo definido e um fim absolutamente aberto, imprevisível, uma infinição constitutiva. Assim, a história é sempre constituída de muitos começos e nenhum fim. O passado e futuro colidem como algo a ser conquistado no presente. Cada época é, assim, um desafio sempre inacabável de herança e libertação criadora.

Compreender o presente é assumir uma nova relação com o tempo. Essa nova relação é representada por Arendt com a imagem do paralelogramo de forças, no qual as duas forças antagônicas do tempo produzem uma terceira força, a “diagonal resultante”, cuja origem seria o ponto em que as duas forças se encontram e sobre o qual elas agem. Essa força diagonal é a emergência do presente enquanto reunião dos tempos. Os esforços de Arendt por adquirir experiência em *como* pensar a partir da experiência do fim da tradição são esforços por se movimentar nessa lacuna entre o passado e o futuro. Arendt não acha que seu exercício de pensamento vá transpor o abismo, mas contribuir para novas formas de relação com o tempo, diante da perda da tradição. Assim sendo, não se trata de saltar para fora do combate entre as forças do passado e no futuro, pois agora o pensar é o destino mesmo do homem no tempo. Nossa situação possui a vantagem de nos permitir aquiescer a nossa finitude, de tal modo que o pensar não seja uma saída contemplativa para fora do tempo e sim um entrar e habitar no tempo em seu inacabamento constitutivo.

Nessa medida, o pensamento tem a sua raiz no presente e está ligado a ele. É somente caminhando nessa diagonal, enfrentando o passado com a ajuda do futuro e combatendo o futuro apoiado pelo passado, que o pensamento pode pavimentar um território existencial, uma lacuna suficientemente afastada do passado e do futuro, que nos produzirá significados para aquilo que fazemos e aquilo que nos acontece no mundo. A conquista desse território permite ao pensamento articular as forças do tempo, permite partir o tempo em passado e futuro. Essa região de não-tempo reside no âmago mesmo do tempo e não pode ser recebida pelo homem como algo dado e acabado, pois é histórica e exige ser conquistada por cada nova geração. Portanto, o presente não é nunca algo acabado, consumado ou um mero ponto de passagem para o fim previsível de um processo irrevogável. Cada nova geração deve descobrir ou criar essa região, deve pavimentar esse território ou abrir essa picada de não-tempo para julgar, reconciliar-se com seu mundo, instaurar significados e orientar-se no tempo. Cada nova geração e cada ser humano devem criar o modo de ligar o passado com o futuro, descobrir e defender um espaço entre o passado e o futuro a partir do presente. Cada época é esse apelo de instauração, no presente, de um futuro do passado. É por isso que a obra de Arendt revela que a atividade reflexiva do pensamento deve contar a estória de um passado sempre prenhe de atualidade.

Neste sentido, o pensamento não é a região de onde o ego pensante julgará o mundo de fora dele, pois isso é uma das falácias metafísicas, que a imagem tradicional do pensamento forjou. O pertencimento do pensar a uma hora histórica revela que aquilo que está posto em causa no pensamento não se deixa compreender, nem como a elucubração ociosa e erudita de alguns nefelibatas, nem como um ente supremo, transcendente, absoluto ou desprendido do mundo, ou seja, do horizonte de realizações, feitos, sofrimentos e novas possibilidades humanas. É por isso que foi com os olhos do presente e orientada por problemas atuais que a história e o mundo se tornaram significativos para o pensamento arendtiano e é assim que o mundo se coloca como um problema para os homens enquanto seres pensantes. O presente aparece aqui como ponto privilegiado porque é nele que o processo de transformação acontece. Como dizia um personagem de Jorge Luis Borges: “Séculos de séculos e só neste instante é que os fatos ocorrem”. O pensamento acontece somente neste instante que é o nosso e que espera por nós em uma constante e permanente construção de nós mesmos na qual nos apropriamos do passado elaborando as potencialidades de futuro que o presente encerra. Trata-se de fazer do pensamento um modo de problematizar o presente, assumindo uma relação transformadora com o passado que rompe com as continuidades da tradição.

As forças do tempo estão sempre pressionando o pensamento, agitando-o e reconduzindo-o ao presente como um “campo de batalha”. É no presente que experimentamos o processo sempre inacabado e inabarcável da história. E, assim, o pensamento assume a cada época o desafio de recuperação das potencialidades futuras do passado, redescobrimo o impensado e as experiências encobertas ou soterradas pelos escombros do tempo contínuo e linear. Cada época, cada geração e cada homem é o desafio de libertar o futuro contido no passado a partir do presente experimentado como a emergência de uma diferença, uma descontinuidade que ilumina o próprio processo histórico, sem jamais totalizá-lo. O presente exige ser assumido sempre como uma tarefa de libertação, através de uma nova relação com o passado e glorificado como um desafio de apropriação criadora através de suas potencialidades de futuro.

A obra de Arendt consiste numa recuperação criativa do futuro do passado através da renovação dos conceitos e significações, que nos permitam problematizar a nossa contemporaneidade. Mas com a ressalva de que, recuperar o

apelo e a promessa de futuro do passado no presente, não são exercícios nostálgicos de erudição ou as tão peculiares teleologias da história que absorveram grande parte do pensamento moderno de diversos modos. Compreender o presente não significará jamais inseri-lo na totalidade de um processo histórico como resultado ou mero momento de uma instância supra-histórica de sentido. Compreender o presente significa, para Arendt, que aquilo que está posto em questão no pensamento emerge sempre dos acontecimentos históricos e da experiência viva do homem, enquanto ele se encontra no mundo histórico de convivência e transformação, e não enquanto ele é um eu abrigado do mundo na contemplação, meditação ou no jogo da mente com ela mesma. Pensar a própria situação dentro da qual se pensa significa, para Arendt, fazer da atividade de pensamento uma exigência de pensar o *acontecimento*, pois não há nada fora, antes ou depois daquilo que acontece no processo jamais totalizável de historicização do mundo e do pensamento. O pensamento emerge, portanto, da nossa situação, já que o mundo não é nada para além da sua condição de “evento”. O pensar se transforma, assim, num modo de se relacionar com o presente, pois é sempre a luz do presente que deve nos guiar de volta ao passado, em busca das suas potencialidades de futuro. Trata-se de inserir o pensamento no tempo ou o tempo no próprio exercício do pensamento. O estudo da obra de Arendt nos mostra que, em cada momento histórico e a cada época, a própria história está por ser reescrita e a reflexão sobre o futuro do passado no presente está por ser empreendida de maneira nova e originária.

Somente se instalando nessa lacuna que o homem, como ser pensante, consegue ser de seu próprio tempo. O homem é de seu próprio tempo somente quando se instala nessa lacuna, a partir da qual conquista para si um presente ao qual as forças temporais do passado e do futuro se correspondem, articulam-se ou se encontram. O homem é de seu próprio tempo somente quando, a partir dessa região de não-tempo, ele conquista e defende a sua própria presença no tempo, ou seja, uma distância suficiente do passado e do futuro que confira alguma permanência no seio mesmo da transitoriedade e contínua passagem do tempo ordinário. Portanto, “ser de seu próprio tempo” significa ser capaz de instalar a presença humana nessa lacuna entre o passado e o futuro. O homem é de seu próprio tempo somente quando é capaz de compreender o significado daquilo que

lhe acontece, o significado dos feitos, palavras, eventos, sofrimentos e das novas possibilidades humanas.

Deste modo, “importa ser de seu próprio tempo” porque o espírito pensante, quando volta para si mesmo a fim de contar a estória resultante da ação e do discurso, não precisa pular para fora do tempo em busca de um mundo claro e sólido de essências eternas, onde ele alcançará a quietude definitiva de uma presença imóvel para além do tempo mundano e dos assuntos humanos. Mas também não deve escapar do presente se agarrando a um passado supostamente intacto ou a um futuro melhor. Arendt considera que o pensamento deve se manter vinculado ao presente, lutando por fazê-lo emergir como um ponto de colisão entre o passado e o futuro que a ele se correspondem. Esse “presente” defendido e pavimentado entre as forças temporais nunca chegaria a ser um “presente imóvel” de quietude do espírito, mas sempre em constante transformação e construção, pressionado e agitado pelas forças do passado e do futuro. Esse “presente” será sempre determinado pelo encontro que ele promove entre o passado e o futuro, esse presente é a trilha aplainada pelo pensamento, cuja direção terá sempre origem no encontro do passado com o futuro, mas com o fim sempre indefinido, pois o irromper desse instante faz a história ter muitos começos e nenhum fim. O espírito pensante estaria, assim, em posição de descobrir o significado daquilo que acontece com o homem no mundo, sem nunca encontrar soluções definitivas, mas respostas sempre novas para as questões que se renovam e se recolocam a partir da atualidade.

Assim sendo, quando o pensamento assume o “seu” passado e o “seu” futuro, como aquilo que os antecede e os sucede, a partir da posição defendida por ele no presente, ocorre a conquista dessa “região”, dessa “lacuna” ou “brecha”: uma espécie de presente não transitório e não fútil, no qual os homens podem criar significados que transcendam sua própria finitude e mortalidade no tempo, sem começo e sem fim absolutos. Essa atemporalidade é uma imortalidade e não uma eternidade, pois brota do presente, do choque da experiência viva, da concretude dos eventos mundanos, determinados pela colisão de forças temporais (passado e futuro). Essa lacuna, esse presente que emerge da trilha do pensamento, não é a “terra da verdade”, mas a única região onde o conjunto da existência humana pode estabelecer uma presença de relativa permanência, em meio à transitoriedade fútil de um mundo sempre mutável.

4.4. O ensombrecimento do mundo: a ruptura totalitária e o fim da tradição:

A obra de Arendt, enquanto uma obra de pensamento, empreendeu tentativas de se instalar no intervalo criado e determinado pelo encontro entre passado e futuro, procurando um lugar no tempo suficientemente afastado dessas duas forças temporais, a fim de conquistar a capacidade de julgá-las, articulá-las e compreendê-las. Como afirma Arendt: “a preocupação é somente como movimentar-se nessa lacuna” (2000, p. 39). Contudo, Arendt considera que nós, homens modernos, não nos encontramos preparados para nos instalarmos nessa região. O que significa dizer que o homem moderno perdeu a cadeia ou a sucessão discursiva de significações que preenche essa região ou lacuna de não-tempo, conferindo sentido às experiências e eventos. E nos tempos de crise e de grandes interferências no curso do tempo, o pensamento é reconduzido para o presente como um autêntico campo de batalha, pois se torna incapaz de produzir significados e, assim, é incapaz de conquistar um território ou um lugar para o homem no tempo.

É essa incapacidade que, para Arendt, determina a condição contemporânea do pensamento. Quanto menos o passado mantém uma continuidade com o presente mais o mundo perde confiabilidade e mais o homem perde a capacidade de pertencer a um mundo, vagueando nas trevas. O fim da tradição significa, então, “a perda da continuidade do passado, tal como ela parecia passar de geração em geração, desenvolvendo-se no processo de sua própria consistência” (ARENDR, 2002b, p.159). O pensamento perde a capacidade de preencher os tempos e promover o pertencimento do homem ao presente enquanto aquela “picada de não-tempo” que salvam os assuntos humanos na recordação e na antecipação da ruína do tempo histórico e biográfico.

A obra de Arendt pretendeu elaborar uma reconstrução histórico-filosófica do mundo moderno. Para fazer a estória dos feitos e palavras dos homens sobreviver aos atos, Arendt buscou narrar o que a deusa da rememoração (*Mnemosyne*) pôs em seu espírito. Mas o que *Mnemosyne* põe em nosso espírito quando nos dispomos a contar a história do mundo moderno? Para Arendt, vivemos num mundo em que não há uma mentalidade capaz de herdar e questionar a estória resultante da ação, pois vivemos um presente que nos foi

entregue sem uma tradição. Os eventos históricos e acontecimentos políticos do século XX revelam que a tradição da filosofia política e da metafísica que a acompanhava não são capazes de formular questões adequadas e significativas e, menos ainda, dar respostas para o que nos acontece, para o que vivemos, sofremos e para as novas possibilidades humanas; impedindo uma reconciliação do homem com seu mundo, impedindo que o homem esteja em paz com o mundo, impedindo que o pensamento pavimente um território existencial que quebre o tempo vazio e homogêneo em passado, presente e futuro, promovendo uma incapacidade de produzir significado, fazendo o mundo perder em confiabilidade e permanência; por isso a ausência de sentido é uma característica marcante do século XX. Perdemos nossos instrumentos usuais para compreender. Como observa Arendt:

“Nossa busca de significado é ao mesmo tempo estimulada e frustrada por nossa inabilidade para produzir significado (...) Desde o início do século, o crescimento da falta de sentido se faz acompanhar por uma perda de senso comum. Sob muitos aspectos, isso ganhou simplesmente a aparência de uma crescente estupidez” (2002a, p. 45).

Essa estupidez, no sentido kantiano de incapacidade de subsumir um particular em uma regra geral, tornou-se um problema de todos, já que “os fenômenos totalitários não podem ser mais entendidos em termos de senso comum” (ARENDR, 2002a, p. 45). Trata-se de uma estupidez que exige se fazer da atividade de pensar algo mais que um mero assunto deixado aos ‘especialistas’, como se o pensamento, à maneira da alta matemática, fosse monopólio de uma disciplina especializada para poucos.

A obra de Arendt nos dá um testemunho teórico de que as condições históricas do pensamento contemporâneo estruturam-se em torno de uma dinâmica entre o passado e o futuro, que insere a época presente no desafio de uma perda da tradição, ou seja, de uma perda da transmissibilidade do passado. A perda da tradição significa que não dispomos mais de uma continuidade consciente no tempo que vincule o passado ao presente, através de um fio condutor de significações, à qual cada nova geração possa se fiar em sua compreensão do mundo. A tradição é justamente esse fio que conecta e entrelaça as forças temporais promovendo um encontro entre o passado e o futuro no presente. É a partir dessa conexão que a tradição pavimenta um território existencial de não-tempo no seio do tempo vazio, homogêneo e unidirecional da

mera mudança do mundo e do ciclo biológico das criaturas, que nele nascem e morrem. Arendt faz e ilumina a experiência da ruptura desse fio de continuidade, revelando que as bases espirituais e políticas da civilização ocidental se apartaram dos eventos do presente e das experiências políticas do século XX, fragmentando o passado, obscurecendo o futuro e tornando a atualidade opaca à luz da tradição. Diante da incapacidade dos conceitos tradicionais para compreenderem os eventos políticos da atualidade, Arendt buscou desmontar a cadeia de significações da tradição, a fim de elucidar os seus impensados e, assim, compor novos significados que, embora não absolutos, permitissem-nos salvar da ruína desértica do devir o mundo histórico de convivência e transformação em que vivemos.

A perda da tradição revela que não recebemos o passado por intermédio de uma mentalidade já constituída que herda, questiona, conta, seleciona e confere acabamento à estória resultante do transcurso dos feitos e palavras humanos. Rompeu-se o fio da tradição que promovia o encontro entre o passado e o futuro no presente através de uma sucessão discursiva de significações. Foi rompido o fio que, ligando passado e futuro, instaurava o próprio presente como ponto de continuidade na totalidade do processo histórico. Desconectou-se das circunstâncias atuais e da concretude das experiências vividas a cadeia sucessiva de significações que promovia a contínua reconciliação do homem consigo mesmo, com o que ele faz e com o que lhe ocorre no mundo. O fim de uma tradição significa a perda da cadeia ou da sucessão discursiva de significações, que confere sentido às experiências e aos eventos do presente.

Durante extensos períodos da nossa história, desde a fundação de Roma, enquanto herdeira legítima do legado grego clássico, essa sucessão discursiva foi encadeada por conceitos greco-romanos e pelo vigor atemporal daquilo que desde então se chamou de “tradição”, exercendo enorme influência formativa sobre a civilização européia. No entanto, ao longo da era moderna – que surge com o advento da racionalidade científica, atingindo seu ápice político nas revoluções do século XVIII e desdobrando suas implicações gerais após a Revolução Industrial do século XIX – todo o universo de sentido e compreensão do mundo, assim como as condições mundanas básicas da existência humana (vida, trabalho e pluralidade) e a relação recíproca entre as mais elementares atividades (trabalho, fabricação e ação), pelas quais o homem instala a sua presença no mundo, foram de tal forma transformados, que cada vez mais deixou de ser possível a confiança

integral na tradição e na integridade atemporal do fio condutor de suas significações, pois eles já não iluminavam suficientemente o presente, encadeando-o entre o passado e o futuro.

O esgarçamento da tradição consiste em um longo processo de transformação histórica no qual se movimenta toda a modernidade. A era moderna transformou nosso mundo e as suas circunstâncias, de tal forma que produziu um crescente esfacelamento da tradição. Esse enfraquecimento promoveu uma crescente incapacidade do homem moderno para conquistar uma distância suficiente do passado e do futuro, que confira algum acabamento para suas experiências, permitindo-lhe contar a sua própria história, transmitindo e preservando na memória das novas gerações os seus significados; enfim, instaurando uma continuidade consciente no tempo pela qual o homem se põe de acordo com o seu mundo e consigo mesmo face à transitoriedade, à indiferença e ao esquecimento inerentes à contínua passagem do tempo sucessivo-linear. Para Arendt, o homem contemporâneo parece não estar preparado para ocupar e se movimenta na luta entre o passado e o futuro, na qual ele funda o seu território existencial. Calou-se a voz do passado no presente. Esse silêncio é, ao mesmo tempo, a perda de profundidade da existência humana e aquilo que nos faz pensar no presente. O que está posto em causa no pensamento é estabelecer uma nova relação com o passado que nos foi legado sem o peso de uma tradição.

Arendt considera, todavia, que todo o progressivo enfraquecimento da tradição política e espiritual do mundo ocidental, ao longo da era moderna, e até mesmo a franca rebelião contra a tradição realizada por pensadores tais como Kierkegaard, Nietzsche e Marx no século XIX, representam ainda transformações que se mantêm no interior de um quadro de referência tradicional. Esses pensadores apenas inverteram as ferramentas conceituais da tradição, bem como a hierarquia de categorias asseguradas de Platão a Hegel. O descrédito em que caiu a tradição metafísica do pensamento ocidental, desde as primeiras décadas que se seguiram à morte de Hegel promoveu na cultura uma verdadeira negação da filosofia. Trata-se de uma crescente negação de toda transcendência rumo ao supra-sensível, em favor de uma firme permanência no elementar da sensibilidade e da materialidade. A convicção dos pensadores da segunda metade do século XIX de que a tradição teria chegado ao fim provém, como diz Marcuse em seu livro “Razão e Revolução”:

“da certeza de que a história do pensamento havia atingido um ponto decisivo, e que só restava um elemento em que se poderia encontrar e pôr em ação ‘a verdade’; este elemento era a existência concreta do homem. Até então as estruturas filosóficas haviam abrigado ‘a verdade’, resguardando-a da luta histórica dos homens, sob a forma de um complexo de princípios abstratos, transcendentais. Agora, porém, a emancipação do homem poderia tornar-se obra própria do homem, meta de sua prática auto-consciente” (1988, p. 242).

Essa desconfiança em relação ao racionalismo metafísico não provém do incessante fracasso de suas promessas, mas do aparecimento de um corte que projeta o pensamento para o interior de um novo horizonte de questionamento, levado a cabo por Marx, Nietzsche e Kierkegaard. Esses pensadores, para Arendt, despertaram “para o fato de ter chegado a viver em um mundo no qual sua mentalidade e sua tradição de pensamento não eram sequer capazes de formular questões adequadas e significativas e, menos ainda, dar respostas às suas perplexidades” (ARENDR, 2000, p. 35).

A tradição começou quando Platão opôs pensamento e ação descobrindo que é inerente à quietude contemplativa aspirada pela Filosofia repelir o mundo ordinário dos afazeres humanos instaurado pelo “acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções”, para dominá-lo desde as “essências eternas”. Essa tradição terminou quando nada restou dessa aspiração filosófica, senão a mera inversão dessa oposição entre pensamento e ação levada a cabo pela rebelião contra a tradição empreendida no século XIX por Marx, Nietzsche e Kierkegaard. Enfim, a tradição inicia com o abandono filosófico da política, para dominar os assuntos humanos em conformidade com os seus padrões metafísicos, e termina quando o filósofo repudia a filosofia para poder realizá-la na política. O que Arendt denomina como tradição consiste sumariamente, por um lado, na busca de um princípio extra-político que justifique e determine o político e, por outro, na confusão entre fabricação e ação.

Assim sendo, se foram na verdade os próprios eventos do presente e a experiência política totalitária que instauraram uma efetiva quebra da tradição, ou um corte irrevogável na consciência da continuidade do tempo, essa ruptura se deu em relação a uma tradição, cujo acabamento é independente e anterior. Entretanto, não se trata de conceber os eventos do presente e as experiências políticas do último século como um epifenômeno, ou um sintoma derivado de um fenômeno mais profundo e inaparente que seria o fim da tradição do pensamento

político e da metafísica que o acompanhava. No ensaio “A tradição e a época moderna”, Arendt diz que:

“os esforços de grandes pensadores, desde Hegel, por escapar dos padrões de pensamento que haviam governado o Ocidente por mais de dois mil anos, podem ajudar a iluminá-lo (o totalitarismo), mas não constituem sua causa. (...) Responsabilizar os pensadores da idade moderna, especialmente os rebeldes contra a tradição no século XIX, pela estrutura e pelas condições do século XX é ainda mais perigoso que injusto. As implicações manifestas no evento concreto da dominação totalitária vão muito além das mais radicais ou ousadas idéias de quaisquer desses pensadores” (2000, p. 54).

O silêncio da tradição e a rebelião contra ela no século XIX situam-se antes de sobrevir a ruptura totalitária , mas não podem explicar o que efetivamente ocorreu ou ser considerada a sua causa, pois o caráter não deliberado da ruptura totalitária confere a ela uma irrevogabilidade, que tão-somente os eventos históricos podem possuir, nunca os pensamentos ou as idéias. Nas palavras de Hannah Arendt:

“Não é porque alguma ‘idéia’ nova veio ao mundo que a originalidade do totalitarismo é terrível, mas sim porque as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral” (2002a, p. 41).

Na obra “A Condição Humana”, considerando o advento histórico da ciência moderna, Arendt estabelece uma distinção entre o “reino das idéias” em contraposição aos “*eventos*”. As idéias ou especulações, para se efetivarem, precisam de experiências e conseqüências no mundo factual. Para Arendt, não são as idéias que mudam o mundo, mas os eventos. Galileu foi o autor do evento crucial da era moderna e não Descartes. “A história é uma série de eventos e não de forças ou idéias de curso previsível”, ressalta Arendt (2001, p. 264). É porque a história, com seus muitos atores e narradores, resulta sempre da ação inserida numa teia de relações humanas que não há um autor tangível da história. Ninguém é o autor, produtor ou criador da história, tal como um artífice é o autor do artifício produzido pelas suas mãos. Na expressão “História da Humanidade”, o termo “humanidade” é uma abstração que jamais pode ser um agente ativo. O autor é uma incógnita e seu caráter incognoscível vem desafiando as filosofias da

história e foi o motivo do desprezo pelos afazeres humanos da filosofia política desde Platão.

Foi a partir da ausência de significado do particular, engendrada ela instrumentalização do mundo, que surgiu o moderno conceito de história e a fuga do filósofo moderno para o “todo” ou a fuga moderna da política para a “História” enquanto processo. Essa história processual sugere que os homens, em suas ações, são conduzidos por algo (o “ardil da natureza” em Kant ou a “astúcia da razão” em Hegel) de que eles não têm consciência e que não está expresso na singularidade da própria ação. Segundo Arendt, a perplexidade dos filósofos frente às ações humanas das quais resulta a história é a de que nunca poderemos apontar inequivocamente o autor (que no máximo pode ter imprimido movimento ao processo: o herói) de um resultado histórico final depois de uma série de eventos considerados em seu conjunto. Já, desde Platão, os negócios humanos (*ta ton anthropon pragmata*) resultantes da ação (*praxis*) são vistos como indignos de serem tratados com muita seriedade. As ações dos homens parecem-lhe movimentos de títeres acionados por mão invisível, oculta nos bastidores, de sorte que o homem se assemelharia a um brinquedo de um deus responsável pela história. Platão foi o precursor da divina providência, da “mão invisível”, da “Natureza”, do “espírito do mundo”, da “luta de classes” e outras tantas maneiras pelas quais cristãos e modernos tentaram resolver o desconcertante problema de que, embora obviamente a história deva a sua existência aos homens, não é “feita” por eles. Eis o que denota a natureza política da história, ou seja, o fato de que é uma história de atos e feitos e não de tendências e forças ou idéias. Por isso Arendt diz que “as filosofias da história são filosofias políticas disfarçadas” (2001, p. 198).

É por isso que a rebelião dos pensadores contra a tradição, no século XIX, não poderia representar ainda uma reconsideração positiva do passado e um novo início, pois permaneceu tão-somente no âmbito do pensamento. Os pensadores apenas inverteram as ferramentas conceituais da tradição bem como a hierarquia de categorias asseguradas de Platão a Hegel. Arendt diz que esses pensadores experimentaram algo novo, mas tentaram desenvolvê-lo e resolvê-lo quase imediatamente em algo velho, permanecendo enredados na tradição.

Nessa medida, há uma distinção conceitual importante entre a ruptura ou a quebra que o totalitarismo provocou na narrativa histórica oficial e o acabamento interno da tradição. Foi somente a partir do século XX, marcado pela seqüência de

catástrofes deflagradas pela Primeira Guerra Mundial, que o homem moderno experimentou esse processo de crescente falência da tradição em toda a sua envergadura e radicalidade. Somente no século XX o homem moderno experimentou viver em um mundo no qual as bases da tradição política e espiritual ocidental não são sequer capazes de formular as questões adequadas e significativas para as suas circunstâncias e, menos ainda, conceder os marcos indicadores para as respostas às suas perplexidades. E o decisivo foi que essa experiência não emergiu do pensamento, a partir da esfera interna do espírito voltado para si mesmo, a partir do diálogo silencioso e interior do ego pensante consigo mesmo, isto é, a partir do processo reflexivo do qual emergiram as clássicas questões da tradição filosófica ocidental. Essa experiência emergiu dos “incidentes da experiência viva”, da “concretude de acontecimentos políticos”. Foram a irrevogabilidade, a imprevisibilidade e o caráter contingencial dos eventos históricos que desafiaram a tradição filosófica e a própria imagem tradicional do pensamento enquanto “espaço interior onde o eu se abriga do mundo”.

Segundo Arendt, não foi através de uma idéia nova, por constrangimento de alguma lei histórica, ou por um evento-pensamento qualquer que o fim da tradição chegou ao seu momento radical no mundo atual, mas devido a um evento histórico e um acontecimento político que rompeu de vez o fio de nossas tradições, destruindo definitivamente as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral. Esse evento foi o surgimento dos Estados totalitários de esquerda e de direita. Foi com o advento do totalitarismo que, segundo Arendt, os homens modernos experimentaram a “quebra da tradição”, pois se trata de uma nova forma de organização da vida política, que desafiou de tal modo nossa compreensão e nosso juízo, que acabou por iluminar a experiência de que as próprias fontes espirituais das quais deveriam advir o significado para as experiências e os eventos do nosso tempo haviam secado. “O próprio contexto em que a compreensão e o juízo poderiam surgir ausentaram-se”, assevera Arendt (2002a, p.47). A ruptura totalitária é, portanto, a instância mais espetacular de um “colapso da sabedoria comum que nos foi legada” (2002a, p. 45). Para dizer com Arendt:

“Nem as conseqüências no século XX nem a rebelião do século XIX contra a tradição provocaram efetivamente a quebra em nossa história. Esta brotou de um caos de perplexidades de massa no palco político e de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação. (...) A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior” (2000, p. 54).

No totalitarismo, a continuidade da história Ocidental sofreu uma quebra que tornou explícito o colapso moral e espiritual da tradição. A ruptura totalitária iluminou o esgotamento das bases da convivência humana que marcaram a tradição ocidental: tradição, autoridade e religião. Se os homens ainda acreditassem que era correto obedecer às instituições políticas e significações herdadas dos antepassados, que a alma é imortal e que o fogo do inferno castigaria os criminosos, regimes baseados no terror, na fusão entre legalidade e arbitrariedade, nas leis do movimento da História ou da Natureza e na ideologia totalitária jamais teriam sido possíveis. Somente a “terrível novidade” do totalitarismo rompe definitivamente o fio da história ocidental, usurpando a autoridade e a dignidade da nossa tradição.

Tendo ocorrido a partir de um evento histórico, a ruptura da tradição é um “fato acabado” (dado ter emergido da concretude que só os eventos possuem), não resulta da decisão deliberada de nenhum autor (dada a imprevisibilidade e contingência inerente aos acontecimentos políticos), nem mesmo está sujeita a decisão ulterior (dado o caráter irrevogável de todo processo iniciado pela ação e pelo discurso). Arendt compreende a concretude, a irrevogabilidade e a imprevisibilidade de um evento histórico, como o espaço aberto, no qual a liberdade emerge na cristalização súbita de elementos, que transcende a soma total de todas as intenções desejadas e a significação de todas as origens. Não há, para Arendt, um autor, um sentido ou uma lei meta-histórica, que podemos deduzir ou induzir a partir de um resultado histórico final, depois de uma série de eventos considerados em seu conjunto. Os eventos transcendem sempre a soma total de todas as vontades e intenções desejadas, porque a ação e o discurso não são a atualização de uma idéia premeditada, pois não governamos as conseqüências imprevisíveis e irrevogáveis de um processo que, por sua vez, nunca termina num único ato ou evento. Os eventos transcendem a significação de todas as origens porque, enfim, eles não são os efeitos resultantes de uma causa *a priori* ou *a*

posteriori; além do possível significado do processo histórico jamais se revelar ao ator, mas somente ao historiador que não participa da ação. Um evento histórico é a emergência inesperada, imprevisível e singular de algo novo, que pôde ter ocorrido, sem que fosse necessário ou sem que obedecesse a qualquer lei transcendente ou determinação prévia e supra-histórica.

Assim, a ruptura totalitária revelou que o ocaso da tradição não pode ser uma preocupação de especialistas e pensadores profissionais imersos no pensamento como um espaço interior que os abriga do mundo; mas uma realidade tangível, uma “experiência viva”, que diz respeito a todos os homens, ou seja, um problema de relevância política. A ruptura totalitária revelou que a ausência de uma consciência de continuidade no tempo ou de uma cadeia discursiva de significações, que conferiria sentido às experiências e eventos do presente, não era uma questão apenas de “filósofos”, mas uma perplexidade de todo homem moderno face à sua incapacidade de aceitar, significar e julgar a estória resultante da ação. Sem tradição, o homem moderno tornou-se incapaz de reconciliar-se consigo mesmo, com o que faz e com o que lhe ocorre no mundo, não podendo mais sentir-se em casa.

4.5. Estará perdida a tarefa de compreender o mundo? O fardo do presente e o futuro do passado:

No prefácio da sua coletânea de ensaios intitulada “Entre o passado e o futuro”, Hannah Arendt nos diz que René Char fez aos sobreviventes, nos últimos meses de resistência francesa à ocupação alemã, um “apelo ao pensamento” tão urgente e necessário quanto foi outrora o “apelo à ação”. Ela considera que, no início do século XX, o homem moderno viveu uma reviravolta que, primeiro, levou-o a um “compromisso incondicional com a ação” (uma fuga do pensamento para a ação) e depois a própria ação ou o ter-agido forçou-o de volta ao pensamento. Essa volta do espírito para ele mesmo foi empreendida, no entanto, no estranho momento em que o homem moderno experimenta um profundo corte entre o passado e o futuro. Esse corte, às vezes, se insere no tempo histórico, quando os próprios vivos, os atores e as testemunhas dos eventos e das experiências tornam-se conscientes de uma quebra na consciência de continuidade do tempo, sustentada e transmitida outrora por uma tradição de pensamento. É esse fenômeno de ruptura, vivida no espírito daqueles que precisam herdar e questionar a estória resultante da ação, que é expresso no aforismo de Char: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”.

Arendt vê condensado nesse aforismo de Char não somente o que veio a significar na mente de toda uma geração de escritores e intelectuais europeus, que se viram forçados a se engajar na ação, ou se viram inesperadamente “sugados para a política como que pela força de um vácuo”, a estória resultante dos quatro anos de resistência francesa à ocupação alemã; ela vê condensado aí também o modo como hoje toda a nossa estória, resultante de feitos e palavras, pode ser “herdado e questionado” na mente daqueles que se engajam hoje na atividade de pensar. Nesse aforismo, Arendt vê o que significa hoje, a partir da experiência do fim da tradição, ter que “herdar e questionar” na mente ou no pensamento a estória dos feitos, sofrimentos e novas possibilidades humanas resultantes da ação.

Essa geração de escritores e intelectuais instaurou inesperadamente um domínio público no qual, sem a parafernália burocrática, levou a cabo, em feitos e palavras, cada decisão relevante para os problemas do país. Mas isso durou pouco, pois os próprios atores e testemunhas se esqueceram disso logo que foi restabelecido o cotidiano institucional do país após a libertação. Eles foram

liberados do que a princípio julgaram ser um “fardo” e voltaram à “opacidade triste” de suas vidas privadas. E, após vencer o inimigo comum, passou a reinar na arena política a velha e vazia oposição de ideologias antagônicas.

E Char já previra isso dizendo: “sei que, se sobreviver, terei que romper com o aroma desses anos essenciais, de rejeitar silenciosamente meu tesouro”. Que tesouro era esse? Como nomeá-lo? Aqueles que aderiram à resistência foram visitados por uma “visão da liberdade”, pois assumiram sobre seus próprios ombros todo poder de iniciativa, criando entre eles uma esfera pública onde a liberdade poderia aparecer: “a cadeira da liberdade está vazia, mas seu lugar está posto”. Essas manifestações políticas originárias, como as revoluções modernas, os movimentos de resistência, de desobediência civil, enfim, as irrupções políticas, nos quais os homens se reapropriam da esfera pública por atos e palavras, instauram subitamente uma fratura na continuidade histórica do esquecimento da política e se afirmam como repetições transfiguradas do político. Esses eventos rompem com o moto-contínuo, no qual a política é compreendida como uma dominação do homem pelo homem, fardo ou mal necessário.

Mas depois de ter perdido o tesouro, já não conseguiam sequer nomeá-lo. Arendt diz que eles não foram os primeiros, nem serão os últimos a perder esse tesouro na modernidade. Arendt faz referência ao “tesouro perdido das revoluções”, sobretudo francesa e americana, mas também a insurreição húngara.

Arendt considera que a ausência de nome para esse tesouro perdido é o que está expresso na metáfora da herança deixada sem testamento. Os próprios atores e testemunhas não sabiam nomear o tesouro político que caiu em suas mãos, porque, depois de ter-agido, não havia, nas mentes dos que “herdam e questionam”, a capacidade de transmitir, preservar e nomear o conteúdo do acontecimento político que haviam experimentado.

Herdar é dispor de um legado, isto é, dispor de algo que nos é passado, transmitido e entregue. Herdar é receber as posses de um passado. Mas dispor de um legado, de algo sem uma tradição que conecte, selecione, relembre, nomeie, transmita, preserve, mantenha e conceda as indicações e as referências sobre onde se encontram essas posses ou tesouros e qual o seu real valor. Herdar sem testamento é perder a consciência da sucessão ou da continuidade entre o passado e o futuro, ou seja, é fazer a experiência de uma desconexão, um intervalo, de uma interrupção, ou de uma quebra na continuidade do tempo que, sem passado e sem

futuro, produz um “lapso de memória”, restando somente a mudança ininterrupta do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem.

Arendt diz que foram os “próprios vivos” que perderam o tesouro que chegaram a possuir. E que a liberação da França esborou as “ilhotas de liberdade”, pois evidenciou que não havia mente alguma para herdar, questionar e relembrar o que aconteceu. Esquivou-se dos homens o “acabamento” que a ação precisa ter na mente dos que vão contar a história dos feitos e palavras, tornando-os transmissíveis e significativos. Sem esse “acabamento da ação” na compreensão e sem a transmissibilidade da memória, não restou nenhuma história para ser contada. E sem história, resta somente a mudança contínua do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele nascem e morrem. Sem história, não há significado para aquilo que os homens fazem e sofrem na mente dos que herdam a história resultante da ação. Perde-se o significado dos feitos e novas possibilidades humanas. Perde-se o passado e o futuro.

Arendt se compraz em repetir também a afirmação de Tocqueville: “desde que o passado deixou de lançar luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas”. O pensamento se apartou da realidade e a realidade se tornou opaca à luz do pensamento. Quando isso ocorre, o pensamento se sujeita ou a perda de significação ou a repisar velhas verdades que já perderam qualquer relevância concreta. Arendt está diante da tarefa de reconciliar pensamento e realidade sem recorrer ao absoluto, às categorias do entendimento que aplicam o geral ao particular ou às forças coercitivas do raciocínio. A tarefa de reconciliação será agora permanente e inacabada. E a tarefa do pensamento é assumir e suportar o fardo do presente.

É um fardo o mundo presente, porque ele é simultaneamente o que precisamos compreender e aquilo mesmo cujos eventos e experiências destruíram nossos instrumentos tradicionais de compreensão. Examinar e suportar o fardo que o nosso tempo representa sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso, significa assumir a atualidade, sem partir das “velhas verdades” do passado para o presente ou fugir do presente para o esquecimento antecipado de um futuro redentor. Como diz Arendt:

“Já não ansiamos por uma eventual restauração da antiga ordem do mundo com todas as suas tradições, nem pela reintegração das massas, arremessadas ao caos produzido pela violência das guerras e revoluções e pela progressiva decadência

do que sobrou. (...) Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível. (...) A análise histórica e o pensamento político permitem crer, embora de modo indefinido e genérico, que a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura. Mesmo quando aparentemente melhor preservada, o que ocorre em certas partes do mundo, essa estrutura não autoriza antever a futura evolução do que resta do século XX, nem fornece explicações adequadas aos seus horrores” (2004, 14).

Eis o que faz do presente um autêntico *fardo*¹⁹ para a compreensão. Devemos entender o termo *fardo* aqui em sua dupla acepção. “Fardo” é literalmente uma carga difícil de agüentar e, ao mesmo tempo, algo que nos impõe uma séria responsabilidade, da qual não podemos nos furtar ou nos esquivar. Existe uma acepção negativa do termo “fardo” enquanto peso extremamente penoso e duro de assumir e suportar, mas outra positiva enquanto incumbência de carregar algo ou desempenhar uma tarefa que ninguém poderá fazê-lo por nós e, assim, aquilo que nos reivindica pesadas responsabilidades. Deste modo, o que faz do presente um fardo é o fato de não podermos, por um lado, colocar o seu peso nas costas de um passado intacto de onde ele resultaria e seria deduzido através de categorias ou cadeias discursivas tradicionais de significações, assim como, por outro lado, não podemos carregá-lo colocando seu peso nas costas de um presumido futuro melhor. Assumir o peso do presente significará, então, “examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso” (2004, 13). Temos, assim, que partir da novidade, da singularidade e da irrevogabilidade do presente para uma reconsideração crítica do passado, tendo em vista salvar para o futuro as possíveis significações dos eventos e experiências formadoras da atualidade, promovendo uma possível reconciliação dos homens com eles mesmos e com seu mundo, para além da futilidade do tempo homogêneo e vazio da sucessão-linear.

Vivemos no presente o fardo ou a responsabilidade desta recuperação apropriativa do passado. Todo aquele que se engaja hoje na atividade de compreensão experimenta um profundo confronto com a tradição, a partir da atualidade. O conflito entre o passado transmitido pela tradição e o presente nos faz viver hoje uma grande interferência no curso contínuo do tempo e nos revela

¹⁹ Não foi por mero acaso, estilo ou apelo editorial que o título da tradução inglesa de “Origens do Totalitarismo” tenha sido “The burden of our time” (“A carga, a aflição ou a apreensão do nosso tempo”).

que o homem, como ser pensante, vive aqueles momentos intermediários, intersticiais ou transitivos que, por vezes, se instalam na existência histórica e na mentalidade humana. Esses momentos de transe ocorrem sempre que o passado não se conecta mais com o futuro, a partir de um presente transmitido por uma tradição que ilumina o mundo, fixando um acabamento à estória resultante dos feitos e palavras humanos. Vivemos de tal modo essa perda da tradição, que o homem moderno não consegue mais se reconciliar com o seu mundo, preservá-lo na memória e na seqüência discursiva das suas significações. Esses interstícios se instauram sempre que a tradição deixa de conceder significado para aquilo que acontece com o homem, para aquilo que ele sofre e para as novas possibilidades humanas. Quanto menos, o passado mantém uma continuidade com o presente mais o mundo perde confiabilidade e mais o homem, como ser pensante, perde a capacidade de compreender o mundo em que vive, convertendo-o em *questão*. O fim da tradição é a experiência irreparável de uma descontinuidade histórica, de um abismo entre as forças do passado e as forças do futuro.

Assim sendo, se a estrutura essencial de toda a civilização ocidental atingiu o seu ponto de ruptura com o advento da dominação totalitária, Arendt considera que, todavia, são passíveis de compreensão, sem analogias e generalidades, os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual. Se o evento totalitário não pode ser deduzido da tradição, ele, todavia, ilumina nosso passado, deixando-o aberto para uma reconsideração crítica das experiências e significações ocultadas, enfraquecidas e obscurecidas pela própria tradição. O passado não deve ser aqui recusado, mas reconsiderado como fonte de experiências impensadas, pois o passado não se confunde com a tradição. Esta é a transmissão de um significado e é, enquanto tal, sempre já uma seleção, apropriação, esquecimento, distorção e encobrimento daquilo que ela transforma na recordação. Por isso a “ruptura da tradição” nos concede a oportunidade de suportarmos o peso do presente em nossas próprias costas a partir de um reencontro com os “tesouros do passado”, sem as prescrições de qualquer tradição. Vivemos a herança de um passado sem testamento, que reivindica do pensamento uma apropriação positiva, sob a forma do desmantelamento das categorias tradicionais, à luz de um futuro aberto e imprevisível. É justamente quando um evento irrevogável e imprevisível como o totalitarismo acontece que podemos retraçar a história. A história acontece sempre

e a cada vez que um evento se manifesta grande o suficiente para romper o *continuum* do tempo e instaurar a irrupção de um presente, que projeta uma nova luz sobre o passado e o futuro. Só então os acontecimentos passados podem vir a se tornar estórias com começo e fim na cadeia discursiva do pensamento, embora essa estória ocorra dentro do âmbito maior da própria história sem começo ou fim absolutos. Benjamim dizia que a história “não se aloja na continuidade do curso do tempo, mas nas suas interferências: lá onde alguma coisa verdadeiramente nova se faz sentir pela primeira vez com a sobriedade da aurora”. Há aqui uma recusa da noção sucessivo-linear do tempo e a afirmação de uma outra temporalidade perfeita de instantes de rupturas. A história acontece sempre e a cada vez que o *continuum* do tempo é rompido e se instaura uma experiência do “instante” (*Jetztzeit*), enquanto irrupção de um presente que projeta uma nova luz tanto sobre o passado quanto sobre o futuro.

Deste modo, não se trata nem de reinterpretar o passado a partir de questões contemporâneas nem de deduzir o presente a partir da história passada a fim de estabelecer uma causalidade ou continuidade histórica pré-determinada. O totalitarismo aparece como um ponto de ruptura não enquanto o resultado de um processo transcendente de necessidade histórica, mas enquanto uma “resposta destrutiva” e até uma “fuga suicida” para todos os impasses e desafios do mundo moderno. Enquanto “resposta”, o totalitarismo ilumina as próprias questões que emergem das condições políticas e espirituais do século XX. Arendt considera que não devemos ignorar essa extrema força destrutiva totalitária, pois sem as suas “soluções” poderíamos ter sido levados à ruína sem jamais sabermos o que está nos acontecendo.

Neste sentido, para Arendt, o que o totalitarismo mostrou como novidade foi o fato de que “não parecemos estar equipados nem preparados para a atividade de pensar, de instalar-se na lacuna entre o passado e o futuro” (ARENDR, 2000, p. 34). A tradição nem oferece regras para a ação, nem conceitos para a compreensão da realidade histórica e os acontecimentos que criaram, no século XX, o mundo contemporâneo. Essa perda da tradição pode implicar no risco de um bloqueio no acesso aos “tesouros” do passado, o que implicaria na impossibilidade de compreendermos o nosso presente, de conquistarmos nosso pertencimento a um mundo. Como diz Arendt: “a descoberta de que, por alguma razão misteriosa, a

mente humana deixou de funcionar adequadamente foi, por assim dizer, o primeiro ato da estória que aqui nos interessa” (2000, p. 35).

Em sua “Fenomenologia do Espírito”, Hegel dizia que “*as chagas do Espírito saram sem deixar cicatrizes*”. Entretanto, para Arendt, a história contemporânea é marcada por uma chaga, um corte ou uma ruptura: o totalitarismo, cujas cicatrizes nenhuma das operações plásticas das filosofias da história poderão apagar. Mesmo a reconciliação que a compreensão dos feitos e sofrimentos humanos promove não deve pretender e não poderá jamais apagar a cicatriz que esse evento histórico constitui. O totalitarismo aponta para uma experiência de fim, mas não no sentido de resultado totalizante de um processo transcendente. O totalitarismo se define como um evento iluminador do nosso presente, à medida que instaura uma experiência do atual enquanto irrupção da diferença e, assim, exige uma apropriação positiva do passado, liberado dos moldes narrativos da história oficial.

Não conseguimos habitar a lacuna temporal que o espírito precisa para dar acabamento às suas experiências, pois não há uma mente para herdar, questionar, contar, selecionar e dizer qual é o valor da história resultante do transcurso da ação. Foi rompido o fio que ligava o passado ao futuro. O espírito daqueles que herdaram e questionam vive hoje a incapacidade de completar e dar acabamento para a história resultante do transcurso da ação. Vivemos o perigo de não compreendermos mais o presente, de não conseguirmos mais ser contemporâneos. A consequência mais radical da perda da tradição é a incapacidade que experimentamos hoje de sermos do nosso próprio tempo e compreendermos o seu significado. A obra de Arendt não pretende, de modo algum, transpor o abismo entre a tradição e o presente, através de novos significados absolutos, pois compreender será agora uma tarefa permanente, inacabada e pressionada pelas forças do tempo histórico. Por isso, os significados não são jamais totalizantes e absolutos.

Mas a perda da transmissibilidade do passado equivale à perda do futuro e do passado, pois o homem, paradoxalmente, só pode orientar-se diante da imprevisibilidade do futuro, na medida em que conquista o seu passado e o carrega no “ventre da memória”. A conquista do passado é o único meio de se inserir no futuro. O futuro depende da recordação dos tesouros do passado. Recordamos para nos orientarmos nas possibilidades do porvir. Essa conquista do

futuro do passado no presente ocorre nas nossas vidas a cada instante. Até para sair de uma sala de aula onde entramos, teremos que nos inserir nessa luta constante com o passado e com o futuro. Sempre que termina uma palestra, nos encontramos diante de um futuro que é sair do auditório, mas isso somente se ainda estiver preenchido na nossa memória a brecha entre o passado e o futuro, de tal modo que nós possamos nos lembrar da porta pela qual entramos. Assim, o passado também não é algo dado, pois nós só temos acesso a ele na medida em que nosso futuro nos impõe uma seleção e uma apropriação dele. Por isso Arendt diz, em sua conhecida interpretação da parábola de Kafka, que o passado, ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e, ao contrário do que se poderia esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado.

É neste sentido que as análises sobre as “origens do totalitarismo” nos conduzem a uma reflexão filosófica sobre o “fenômeno originário da história”, como dizia Benjamin, ou seja, sobre o relacionamento da compreensão com a temporalidade histórica, assim como sobre a tarefa e o próprio significado da compreensão diante da ruptura do quadro de referências tradicionais, com o qual estávamos acostumados a nos orientar no pensamento. Em “Compreensão e Política”, Arendt formula claramente a questão sobre qual seria a tarefa, o significado e a nova relação do pensamento com a tradição. Ela se pergunta sobre a própria possibilidade de *compreender* diante da experiência do fim da tradição:

“Se é verdade contudo que estamos diante de algo que destruiu nossas categorias de pensamento e os padrões de nosso juízo, não será um caso perdido a tarefa de compreender? Como podemos medir o comprimento se não temos um metro? Como contar as coisas sem ter números?” (2002a, p. 44).

Segundo Arendt, nos tempos de crise, de transe ou de grandes interferências na continuidade do tempo, o espírito pensante é reconduzido para o presente como um verdadeiro campo de batalha, pois se torna radicalmente incapaz de produzir significados para as experiências e os eventos, a partir das categorias usuais fornecidas pela tradição oficial. Vivemos, neste início de século, envoltos numa nebulosa massa informativa de envergadura planetária que permite, como dizia Heidegger, o “acesso uniforme de tudo para todos” e, no entanto, por isso mesmo vivemos uma época tão ensurdecida pelo alarido dos tempos, que se torna cada vez mais incapaz de compreender a si mesma, ou seja,

de herdar, recordar e questionar no espírito a constituição de sua própria história. Vivemos em um mundo, no qual as bases da nossa tradição política e espiritual não são sequer capazes de formular as questões adequadas e significativas para as nossas circunstâncias e, menos ainda, conceder os marcos indicadores para as respostas às nossas mais recentes perplexidades. A consequência imediata dessa incapacidade de elaborar significados para aquilo que nos acontece é a nossa proporcional incapacidade de sermos de nosso próprio tempo, pois, sem significado, a presença humana jamais estará plenamente instalada no mundo, uma vez que não pode ser dado ao homem algo sobre o qual ele não seja capaz de falar, ou seja, lidar e acolher de modo compreensivo e discursivo.

Para Arendt, a tarefa da compreensão em conexão com a história e a atualidade, consiste em buscar sempre salvar os assuntos humanos, as experiências e os eventos históricos da sua futilidade constitutiva, pois almeja estabelecer em relação a eles uma discussão incessante, da qual nascem certos significados, conceitos e marcos indicadores para a recordação futura. Debruçando-se sobre o presente, Hannah Arendt trouxe à presença do espírito pensante o que de fato está ausente, mas elaborado na recordação que revela o seu significado na forma de história. Arendt assume uma relação reflexiva com o passado sempre a partir da atualidade, pois cada época é um apelo de instauração, no presente, de um futuro do passado. É por isso que Arendt não perde a atenção à dimensão do que foi naquilo que é, pois essa atenção ao presente não se define como uma constatação apática de um devir transitório, mas um desencadear a seu respeito um ato de compreensão e elaboração que o reenvia ao seu passado e permite ponderar sobre o seu porvir. Arendt assevera: “somos contemporâneos somente até o ponto em que chega nossa compreensão” (1993, p.53). Mas até que ponto chega a nossa compreensão? Até que ponto somos contemporâneos do nosso mundo? Somos contemporâneos de quê? De que modo o fim da tradição não significa necessariamente o fim do pensamento?

Essas questões podem ser resumidas na seguinte: o que significa pensar a partir da experiência do fim da tradição? A própria formulação dessa pergunta já nos revela que o fim da tradição não é o fim do pensamento, ou seja, trata-se não da destruição da nossa capacidade de pensar, mas da necessidade de repensarmos o que significa pensar. A partir da experiência do fim da tradição, está em jogo na obra arendtiana a recuperação do vigor de futuro do passado no presente. Diante

dos fragmentos dessa tradição rompida, Arendt se esforça por “desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje” (2002b, p. 159). Vivemos a herança de um passado sem testamento que reivindica do pensamento uma apropriação positiva sob a forma do dismantelamento das categorias tradicionais em busca de uma nova origem à luz de um futuro aberto e imprevisível. O fim da tradição é a experiência irreparável de uma descontinuidade histórica, de um abismo entre as forças do passado e as forças do futuro. Essa experiência que atinge e singulariza o pensamento contemporâneo promove um novo espanto ou admiração diante do mundo.

Lendo os escritos arendtianos, nós que estamos diante da dissolução da tradição, sentimo-nos, graças ao frescor com que eles nos devolvem o passado, capazes talvez, de pensar novamente, ou seja, capazes de compor novos significados que, embora não totalizantes, permitam-nos compreender o mundo histórico de transformação em que vivemos. Já desde “Origens do Totalitarismo”, sua primeira grande reflexão, Arendt asseverava que não devemos jamais escapar dos “horrores do presente” porque eles inclinam o pensamento a fazer um testemunho de seu próprio tempo e das suas novas experiências que, sem o amparo das categorias usuais, acabaram revelando o que havia de não pensado, esquecido e encoberto na e pela própria tradição. Portanto, no esforço por ser de seu próprio tempo, a obra de Hannah Arendt precisou suportar o peso radical oriundo do fim da tradição, da perda de significado e profundidade da existência humana; mas também, simultaneamente, precisou assumir a carga criadora de uma superação crítica da tradição que lança um olhar retrospectivo sobre as grandezas e as fraquezas dos seus conceitos, descobrindo as razões destas e daquelas.

Com o advento do totalitarismo, o mundo moderno se colocou como um problema para o pensamento, conduzindo o espírito pensante para uma relação reflexiva com seu próprio tempo e transformando, assim, a própria relação da atividade de pensar com a temporalidade histórica. Vivemos uma história irremediavelmente partida e quanto menos o passado mantém uma continuidade com o presente mais o mundo perde confiabilidade e mais o homem perde a capacidade de pertencer ao seu próprio tempo. Daí a instabilidade radical da nossa época. O pensamento não herda as posses de um passado para um futuro, ele

herda um passado em descontinuidade com o presente tornando o porvir problemático. “Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível” (2004, p. 11), assevera Arendt.

A obra arendtiana tem como finalidade primordial fornecer uma visão radicalmente nova do passado da cultura ocidental e uma concepção mais lúcida sobre a confusão de seu presente. Sem essa discussão em torno dos significados e dos instrumentos de análise, as experiências e os eventos do mundo moderno não teriam o acabamento que precisam ter na mente daqueles que herdam e questionam a estória resultante da ação e do discurso. Debruçando-se sobre o que estamos fazendo e sobre o que fazemos quando pensamos, Hannah Arendt assume a tarefa de superação crítica da tradição a partir da novidade do presente, recuperando, assim, o futuro do passado. Somente a partir dessa recuperação poderemos fazer a experiência que ressoa no verso de T. S. Eliot: “Terminar é começar. O fim é lá de onde partimos”.

5 Conclusão

“A questão é: quanta realidade se deve reter mesmo num mundo que se tornou inumano, se não quisermos que a humanidade se reduza a uma palavra vazia ou um fantasma? Ou, para colocá-la de outra forma, em que medida ainda temos alguma obrigação para com o mundo, mesmo quando fomos expulsos ou nos retiramos dele?”

Hannah Arendt.

Este estudo apresentou uma abordagem interpretativa das reflexões arendtianas sobre o conceito de mundo, sobre o homem com um ser-do-mundo, sobre o projeto totalitário de desmundanização do mundo e desumanização dos homens, cuja novidade radical permitiu à Hannah Arendt reconsiderar criticamente o acosmismo pré-moderno e moderno expresso no quadro conceitual da filosofia política tradicional e no ordenamento hierárquico das diferentes atividades voltadas para a construção e preservação do mundo *humano e comum*.

Nos capítulos 2, 3 e 4 (“Mundo e Totalitarismo: a desmundanização totalitária”, “Mundo e *Vita Activa*: os cuidados humanos e suas constelações hierárquicas” e “Mundo e Pensamento: ‘o outro lado da ação’”), elaborou-se, por um lado, uma reconsideração fenomenológica dos engajamentos humanos com o mundo e, por outro, analisou-se as diferentes configurações de acosmismo: tanto no projeto de desmundanização empreendido pelos regimes totalitários quanto nas conceitualizações tradicionais sobre a vida ativa de Platão a Marx, e ainda nas ordenações hierárquicas pré-modernas e modernas dos mais básicos cuidados humanos com o mundo, sejam eles ativos (o trabalho, a fabricação e a ação) ou não-ativos (o pensamento).

O percurso de elaboração do presente estudo espera ter demonstrado que o maior ensinamento do legado teórico arendtiano pode ser enunciado nos termos da seguinte asserção: de modo talvez menos cruel que a desmundanização totalitária, mas não menos radical, as grandes inquietações políticas e espirituais do nosso tempo nos reivindicam, por um lado, a elaboração de novos instrumentos de análise que se reapropriem criticamente da tradicional reflexão sobre os cuidados humanos (vida ativa) com o mundo e, por outro lado, a recuperação da relevância

do pensamento para o mundo e para a compreensão do significado da confiança dos homens no mundo enquanto abrigo estável e adequado ao aparecimento da pluralidade humana na modalidade da ação e do discurso.

Vimos que Arendt considera a experiência do *colapso do mundo* como decisiva na formação das massas solitárias e na elaboração dos modernos movimentos ideológicos de massas: os regimes totalitários. Os elementos formadores desse “colapso do mundo” foram súbita, contingentemente e imprevisivelmente cristalizados numa nova forma de governo que desafiou nosso senso comum e colocou o presente em conflito com os parâmetros usuais de compreensão. O totalitarismo usurpou toda a dignidade da sabedoria herdada da tradição e nos fez indagar pelo que está nos acontecendo e pelo que estamos fazendo em um mundo que se tornou incompreensível por meio da narrativa histórica oficial. “A análise histórica e o pensamento político permitem crer, embora de modo indefinido e genérico, que a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura” (ARENDR, 2004, p.11). Em tudo que pensou, Hannah Arendt partiu da experiência de que o totalitarismo iluminou a

“irritante incompatibilidade entre o real poderio do homem moderno (maior do que nunca, tão grande que pode ameaçar a própria existência do seu universo) e a sua incapacidade de viver no mundo que o seu próprio poderio criou, e de lhe compreender o sentido” (2004, p. 13).

Analisamos que as dominações totalitárias de esquerda e de direita são compreendidas na obra arendtiana como soluções destrutivas e habilidosas para essa extrema incompatibilidade entre o poder científico e tecnológico do homem moderno sobre o real e a sua extrema inaptidão para pertencer plenamente às condições mundanas de sua existência, bem como de compreender o significado daquilo que ele faz e daquilo que lhe acontece no mundo. A ideologia e o terror foram os instrumentos do totalitarismo para solucionar essa incapacidade experimentada pelo homem moderno de “viver” (*ser-do-mundo*) e pensar no mundo que ele mesmo criou com a expansão avassaladora do seu poder técnico-científico. Embora os acosmosmos pré-moderno e moderno não tenham modificado as condições mundanas da existência humana e destruído inteiramente as capacidades dos homens de construir, manter e pertencer ao mundo, eles procuraram destituir justamente o caráter “humano” e “comum” do mundo; seja

pela obtenção de uma dimensão de autoridade metafísica não-humana e não-política que supostamente governaria o mundo humano e comum, seja pela obtenção do ponto arquimediano a partir do qual seria possível desencadear processos naturais, canalizar forças e energias “universais” para dentro do artifício humano, criando um gigantesco maquinismo tecnológico que desempenha o ritmo de um processo biológico, destruindo, assim, a separação entre a realidade do mundo natural e a mundanidade do mundo como abrigo e assunto dos homens. Arendt se irrita com a incompatibilidade entre a obtenção de uma verdade metafísica acolhida pela contemplação ou a descoberta do ponto arquimediano e o caráter “humano” e “comum” do mundo enquanto abrigo e assunto de homens plurais.

O caminho de desdobramento que desenvolvemos expôs o modo como Hannah Arendt, com acuidade conceitual e lucidez reflexiva, esforçou-se por demonstrar aquilo que, de modos distintos, Nietzsche e Heidegger haviam também descoberto e formulado em suas respectivas críticas à tradição metafísica e, em especial, à racionalidade técnico-científica moderna. Trata-se de observar que uma sociedade formada pela homogeneização dos homens em massas solitárias e desarraigadas, o desenvolvimento da ciência e da racionalidade tecnológica torna-se destituído de qualquer força criadora, libertadora ou emancipatória e se converte em poderosa arma de dominação e opressão de indivíduos supérfluos e alienados do mundo.

Por esta via, a obra de Arendt tendo em vista o seu conjunto e na perspectiva de sua coerência interna não-coercitiva e unidade não-sistemática é atravessada por uma dupla preocupação fundamental, qual seja: compreender as origens dessa incapacidade do homem moderno de “viver” (*ser-do-mundo*) ou pertencer ao mundo criado pelo poder da sua racionalidade e de compreender-lhe o seu sentido. Vimos que o evento totalitário deve ser concebido como uma implicação política dessa dupla incapacidade constitutiva das massas modernas de cultivar o *amor mundi*, ou seja, um vínculo essencial com o mundo em seu caráter “humano” e “comum”.

No terceiro capítulo investigamos uma dessas incapacidades: aquela que diz respeito à degradação pré-moderna e moderna da ação e, por conseguinte, ao obscurecimento do lado público do mundo. No quarto capítulo analisamos os contornos da outra incapacidade que, segundo Arendt, o homem moderno

experimenta: compreender o mundo, ou seja, elaborar significados para aquilo que ele faz e sofre no mundo. Da questão arendtiana sobre “o que estamos fazendo?” ou sobre “o que o homem faz quando está ativo?” passamos para a interrogação sobre “o que fazemos quando pensamos?” ou sobre “o que o homem faz quando nada faz senão pensar?”. Assim sendo, apresentarmos no quarto capítulo não somente a importância da compreensão para o cuidado do mundo, mas também os impactos do evento totalitário e das condições espirituais do mundo atual sobre a capacidade do homem moderno de compreender o que ele faz e o que lhe ocorre no mundo. Vimos que Arendt concebe o totalitarismo como um evento que rompe com a sabedoria comum herdada da tradição e aparta a compreensão ou o pensamento do mundo. Quando isso ocorre, o pensamento se sujeita ou a perda total de significação ou a repisar velhas verdades que já perderam qualquer relevância concreta para o homem.

Demonstramos de que modo Arendt está diante da tarefa de reconciliar o pensamento e a realidade sem recorrer ao absoluto, às categorias do entendimento que aplicariam o geral ao particular ou às forças coercitivas do raciocínio. Para isso ela terá que estabelecer uma nova concepção da atividade de pensar que recupere a sua relevância para o mundo e supere as imagens tradicionais do pensamento enquanto um instrumento para conhecer ou agir. Arendt considera que o totalitarismo nos fez experimentar um novo espanto diante do mundo em seu caráter “humano” e “comum”; um espanto que nos possibilita talvez pensarmos de novo e repensarmos sobre o que significa pensar, sobre o que fazemos quando pensamos, sobre a relação entre pensamento e história, enfim, sobre a recuperação da “necessidade de pensar” e da importância do pensamento para os assuntos humanos e para o cuidado do mundo.

Numa carta de 20 de março de 1971, endereçada a Martin Heidegger, Arendt escreve o seguinte:

“É sempre possível que ainda chegue a publicar um livro que tenho sob minhas mãos – uma espécie de segundo volume da *Vita Activa*. Sobre as atividades humanas não ativas: pensar, querer, julgar. Não tenho a menor idéia se ele vingará e quando estarei pronta com o trabalho” (ARENDR, 2001c, p. 151).

A autora se refere aqui ao conjunto de reflexões que empreendeu desde o início da década de 70 sobre as manifestações mais básicas da “vida do espírito” e

expôs resumidamente sob a forma de palestras (em 1973 e 1974, nas *Gifford Lectures* da Universidade de Aberdeen, na Escócia) e cursos regulares (em 1974 e 1975 na *New School for Social Research*). Em 1978, cerca de três anos após a morte de Hannah Arendt, surgiu a primeira edição de uma obra organizada pela sua inventariante e amiga Mary McCarthy intitulada “A Vida do Espírito”. Mas o que faz da “Vida do Espírito” um “segundo volume” de “A Condição Humana”? O presente estudo apresentou a relação de continuidade não-evolutiva que podemos identificar entre essas obras aparentemente tão díspares. Demonstramos que a inquietação primordial que está na base dessas reflexões e que, de algum modo, já estava presente nas análises de “Origens do Totalitarismo”, era empreender uma reconsideração crítica do caráter *comum* e *humano* do mundo a ser instaurado e preservado enquanto abrigo e assunto de homens plurais. Vimos em que medida o declínio da atividade de pensar e o obscurecimento da capacidade de agir foram os fatores cruciais para o “colapso do mundo” que, no século XX, formou a massa supérflua administrada pelo terror e doutrinação pela ideologia no totalitarismo. Investigamos que relação há entre as atividades humanas “ativas” e “não ativas” e de que modo elas estão envolvidas com o “cuidado do mundo”, com o cultivo do amor pelo mundo comum e humano bem como com a instalação da presença do homem no mundo.

As análises arendtianas sobre as atividades ativas e não-ativas partem da supracitada experiência de dupla incapacidade do homem moderno de viver ou pertencer ao mundo, assim como compreender os possíveis significados para aquilo que faz e lhe acontece nele. Essa distinção fundamental entre “atividades ativas” e “atividades não-ativas” reflete a dupla preocupação que atravessa a obra de Arendt, qual seja: reconsiderar a dignidade da ação no conjunto da vida ativa e a capacidade de pensar no conjunto da vida espiritual, a fim de renovar as bases filosóficas sobre as quais a política esteve fundada, reinventando ambas: política e filosofia. A obra de Arendt consiste no esforço por reconsiderar essa oposição entre pensamento e ação através de uma apropriação crítica da tradição do pensamento político ocidental. Essa apropriação almeja, por um lado, recuperar para as atividades humanas, um novo significado quando todos os fundamentos tradicionais perderam a validade e, por outro lado, avaliar o modo como o declínio da atividade de pensar e o obscurecimento da ação foram os fatores cruciais para o colapso do mundo, para a formação das massas solitárias e para o

desenvolvimento da mentalidade dos modernos movimentos ideológicos de massas. As reconsiderações fenomenológicas e históricas de Arendt sobre a vida ativa e a vida não-ativa do homem pretendem, por um lado, salvar as significações dessas atividades, revelando as distorções, encobrimentos e impensados inerentes às concepções tradicionais; e, por outro lado, buscam também diagnosticar a configuração da relação recíproca entre essas atividades no mundo moderno.

Deste modo, a partir das análises sobre as origens do totalitarismo e o modo como tal evento ilumina a perda da nossa tradição de pensamento, usurpando a sua dignidade e revelando o colapso do mundo como a experiência das massas modernas, a obra de Arendt opera um duplo dismantelamento da tradição: o primeiro, como vimos no capítulo 3, presente em “A Condição Humana”, diz respeito ao obscurecimento, ao rebaixamento e às indistinções estabelecidas pelas concepções da filosofia política ocidental pré-moderna e moderna sobre as atividades mais elementares da vida ativa, sobretudo, a ação, a mais obscurecida e desafiada; o segundo, elaborado de modo decisivo em “A Vida do Espírito” e tematizado em nosso capítulo 4, refere-se às “falácias metafísicas” da tradição que deturparam as “atividades não-ativas” do espírito, sobretudo o pensamento e o juízo, as mais desafiadas pelos eventos do mundo moderno.

herda um passado em descontinuidade com o presente tornando o porvir problemático. “Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível” (2004, p. 11), assevera Arendt.

A obra arendtiana tem como finalidade primordial fornecer uma visão radicalmente nova do passado da cultura ocidental e uma concepção mais lúcida sobre a confusão de seu presente. Sem essa discussão em torno dos significados e dos instrumentos de análise, as experiências e os eventos do mundo moderno não teriam o acabamento que precisam ter na mente daqueles que herdam e questionam a estória resultante da ação e do discurso. Debruçando-se sobre o que estamos fazendo e sobre o que fazemos quando pensamos, Hannah Arendt assume a tarefa de superação crítica da tradição a partir da novidade do presente, recuperando, assim, o futuro do passado. Somente a partir dessa recuperação poderemos fazer a experiência que ressoa no verso de T. S. Eliot: “Terminar é começar. O fim é lá de onde partimos”.

6

Referências bibliográficas:

Fontes:

ARENDDT, Hannah. **Da Revolução**. Trad. Fernando Vieira. Brasília: Ed. Unb, 1988.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. **Rahel Varnhagen: judia alemã na época do romantismo**. Trad. Antônio Trânsito e G. Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. São Paulo: Instituto Piaget, 1997.

_____. **Sobre a violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000b.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. **The Human Condition**. Chicago, University of Chicago Press, 1989.

_____. **Eichmann em Jerusalém**. Trad. Sônia Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 2001b.

_____. **Hannah Arendt – Martin Heidegger: correspondência 1925 – 1975**. Trad. Marco Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001c.

_____. **A dignidade da política**. Antônio Abranches (org.). Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.

_____. **A vida do espírito – O pensar, o querer, o julgar**. Trad. Antônio Abranches, César Augusto, Helena Martins, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002b.

- _____. **O que é política?** Úrsula Ludz (org.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002c.
- _____. **Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought** [1953], *Social Research*, Vol. 69, Nº 2 (2002c), pp. 273-319.
- _____. **Homens em tempos sombrios.** Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. **Responsability and Judgment.** New York, Schocken Books, 2003.
- _____. **Origens do totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. **Crises da República.** Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004b.
- _____. **“Trabalho, obra, ação”.** Trad. Adriano Correia. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, 2/2005, p. 175-201.

Comentadores:

- ABREU, Maria Aparecida. **Hannah Arendt e os limites do novo.** Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- ADEODATO, João Maurício Leitão. **Problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- AGUIAR, Odílio Alves e outros (org.). **Origens do totalitarismo, 50 anos depois.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt.** Fortaleza: EUFC, 2001.
- AMIEL, Anne. **Hannah Arendt, política e acontecimento.** Lisboa: Piaget, 1997.
- _____. **A não-filosofia de Hannah Arendt – Revolução e Julgamento.** Lisboa: Piaget, 2003.
- CORREIA, Adriano (org.). **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- _____ (org.). **Hannah Arendt e a condição humana.** Salvador: Quarteto Editora, 2006.
- _____. **Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

ASSY, Bethânia. **Hannah Arendt's doxa glorifying judgment and exemplarity – A potentially public space.** Em: *Veritas*, Porto Alegre, v. 50, n.º. 1, 2005, p. 5-21.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

CRITELLI, Dulce Mára. **Hannah Arendt: a vita activa e a ação. Ontologia da política.** In: *Teorias da ação em debate*. São Paulo: Cortez, 1993.

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

_____. (org.). **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. **Hannah Arendt e o pensamento político de amor mundi.** Em: *Mulheres de palavra* (Eliana Yunes e Carla Lucchetti Bingemer, orgs.), São Paulo, Loyola, 2003, pp. 33-47.

_____. **A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt.** In: ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

HABERMAS, J. **O conceito de poder em Hannah Arendt.** In: Habermas. Org. Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1990, pp. 100-118.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt — Pensamento, Persuasão e Poder.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

_____. **A reconstrução dos direitos humanos - um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt.** São Paulo: Schwarcz, 1991.

LEBRUN, G. **A liberdade segundo Hannah Arendt.** In: *Passeios ao Léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Hannah Arendt: um Testamento Socrático.** In: *idem*, pp. 60-66.

MAGALHÃES, Theresa Calvet. **A Atividade Humana do Trabalho [Trabalho] em Hannah Arendt.** São Paulo, na Revista *Ensaio* n.º 14 (1985), pp. 131-168.

MATTÉI, Jean-François. **La foundation de la cité: Heidegger et Hannah Arendt.** In: *L'ordre du mundo: Platão, Nietzsche e Heidegger*. Paris: Presses Univesitaires de France, 1989.

MORAES, Eduardo Jardim e Bignotto, Newton. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** Belo Horizonte: UFMG, 2001.

- MORAES, Eduardo Jardim. **Filosofia e política em Hannah Arendt**. In: *Perspectiva*. São Paulo: Unesp, v. 16, 1993.
- ORTEGA, Francisco. **Para uma política da amizade. Arendt, Derrida, Foucault**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- O'SULLIVAN, Noel. **Hannah Arendt — a nostalgia helênica e a sociedade industrial**. In: *Filosofia política contemporânea*. Anthony de Crespigny e Kenneth R. Minogue (editores). Brasília: Ed. Unb, 1979, pp. 271-294.
- RIVEYLAGUE, J. **Leçons de métaphysique allemande - Tome II: Kant, Heidegger, Habermas**. Paris: Bernard Grasset, 1992.
- RICOEUR, P. **Préface à Condition de l'homme moderne (1983)**, in *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 43-66.
- ROVIELLO, A.-M. e WEYEMBERGH, M. (orgs.). **Hannah Arendt et la Modernité**, Paris, Vrin, 1992.
- ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- TELES, E. **Hannah Arendt, a ação política e a experiência dos gregos**. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo: DF-FFLCH/USP, 2001, pp. 151-161.
- VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: the fate of the political**. Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 1996.
- _____. (ed.). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- TAMINIAUX, J. **La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger**. Paris, Payot, 1992.
- XARÃO, Francisco. **Política e liberdade em Hannah Arendt**. Ijuí: Unijuí, 2000.
- WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx. O mundo do trabalho**. Cotia: Ateliê Editorial, 2000.
- _____. **Hannah Arendt: Ética e Política**. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.
- WATSON, D. **Hannah Arendt**. Trad. Luiz Antônio Aguiar e Marisa Sobral. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Hannah Arendt, por amor ao mundo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Outros:

ALTHUSSER, L.: **A favor de Marx**. Tradução: D. Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Vol I, II e III. Texto grego com trad. e comentário de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Unb, 1997.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. São Paulo: Ed. da UNICAMP, trad. Álvaro Cabral, 1994.

CHATELET, François. **Uma História da Razão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. **Logos e praxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

_____. **Platão**, Porto: Ed. Rés (tradução de Souza Dias), 1995.

_____. (org.). **História da Idéias Políticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. São Paulo: Hemus, 1968.

_____. **Meditações metafísicas**. Trad. Maria Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GADAMER, H. **A Razão na época da Ciência**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

_____. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GOLDSCHMIDT, Vitor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. São Paulo: Loyola, 2002.

HADOT, Pierre. **Qu'est-ce que la philosophie antique?** Paris: Gallimard, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, parte I e II, trad. de Marcia Sá C. Schuback, 1995.

_____. **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Caminhos de Bosque (Holzwege)**. Madri: Alianza Editorial, trad. de Helena Cortés e Arturo Leyte, 1998.

- _____. **Introducción a la Filosofía**. Madri: Ed. Cátedra, trad. de Manuel Jiménez Redondo, 1999.
- _____. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, trad. de Carneiro Leão, 1987.
- _____. **Que é uma coisa?** Lisboa: Edições 70, trad. Carlos Morujão, 1987.
- _____. **Nietzsche: Metafísica e Niilismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, trad. Marco Casanova, 2000.
- _____. **La doctrine de Platon sur la vérité**. Paris: Gallimard, “Questions II”, 1988.
- _____. **Sobre o Humanismo**. Petrópolis: Vozes, trad. Emmanuel Carneiro Leão, 1995.
- _____. **“Conferências e Escritos Filosóficos”**. São Paulo: Nova Cultural, col. *Os Pensadores*, traduções e notas de Ernildo Stein, 1996.
- _____. **Qu’appelle-t-on penser?** Paris: PUF, 1990.
- _____. **Ciência e Pensamento do Sentido**. In: *Ensaio e Conferências*. Vozes: Petrópolis, 2002.
- HERÁCLITO, PARMÊNIDES e ANAXIMANDRO. **Os Pensadores Originários**. Tradução de Emmanuel C. Leão, Petrópolis: Vozes, 1999.
- JASPERS, K. **La situation spirituelle de notre époque**. Paris: Foi Vivante, 1951.
- KOJEVE, A. **Introdução à Leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.
- KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de História do Pensamento Científico**. Rio de Janeiro: Forense, 1982.
- _____. **Estudos de História do Pensamento Filosófico**. Rio de Janeiro: Forense, 1990.
- _____. **Considerações sobre Descartes**. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- _____. **Introdução à leitura de Platão**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean. **“O Filósofo na Cidade: Não melhor que teu tempo, mas teu tempo do melhor modo”**. Em: *Síntese Nova Fase*, vol. 19, nº 56, 1992.
- LEFEBVRE, Henri. **O Marxismo**. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.
- LÖWITH, Karl. **Heidegger pensador de el tiempo indigente**. Madrid: Ed. Rialto, 1956.
- _____. **De Hegel a Nietzsche: la frattura rivoluzionaria del pensiero del secolo XIX**. Madri: Alianza Editorial, 1949.

- _____. **O sentido da história.** Lisboa: Ed. 70, trad. Maria Georgina Segurado, 1991.
- MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, trad. Marília Barroso, 1988.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política.** Livro I e II. Tradução: Reginaldo Sant'Anna. 21ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MÉSZAROS, I.: **A teoria da alienação em Marx.** Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boi Tempo, 2006.
- NIETZSCHE, F. W. **Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida.** Lisboa: Presença, 1976.
- NUNES, Benedito. **Passagem para o poético.** São Paulo: Ática, 1992.
- _____. **No tempo do Nihilismo.** São Paulo: Ática, 1993.
- PLATÃO. **O Banquete e Apologia de Sócrates.** Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001.
- _____. **Teeteto e Crátilo.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001.
- _____. **A República.** Trad. Maria Helena Pereira. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 1996.
- ROBINET, J. **O tempo do pensamento,** São Paulo, 2004, p.240.
- ROSDOLSKY, R.: **Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx.** Tradução: C. Benjamin. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal,** São Paulo: Geração, 2000.
- VERNANT, J-P. **Mito e Pensamento entre os gregos.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- VOLPI, Franco. **O Nihilismo.** trad. de Aldo Vannucchi, Rio de Janeiro: Loyola, 1999.
- WHITEHEAD, Alfred North. **A ciência e o mundo moderno.** São Paulo: Paulus, 2006.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)