



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PAULO EDUARDO BODZIAK JUNIOR

Em defesa do pensamento
modernidade e crítica às ciências sociais em Hannah Arendt

CAMPINAS

2017

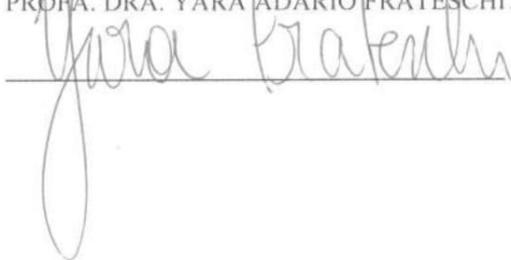
PAULO EDUARDO BODZIAK JUNIOR

**Em defesa do pensamento: modernidade e a crítica às ciências sociais
em Hannah Arendt**

Tese apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas
como parte dos requisitos exigidos para
a obtenção do título de Doutor em
Filosofia.

Supervisor/Orientador: Profa. Dra. Yara Adario Frateschi

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA
PELO ALUNO PAULO EDUARDO
BODZIAK JUNIOR E ORIENTADO PELA
PROFA. DRA. YARA ADARIO FRATESCHI.

A handwritten signature in black ink, reading "Yara Frateschi", is written over a horizontal line. The signature is fluid and cursive, with a large loop at the end of the last name.

CAMPINAS

2017

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CAPES
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9018-8104>

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

Bodziak Junior, Paulo Eduardo, 1986-
B632e Em defesa do pensamento : modernidade e a crítica às ciências sociais em
Hannah Arendt / Paulo Eduardo Bodziak Junior. – Campinas, SP : [s.n.], 2017.

Orientador: Yara Adario Frateschi.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas.

1. Arendt, Hannah, 1906-1945. 2. Marx, Karl, 1818-1883. 3. Pensamento.
4. Modernidade. 5. Ciências sociais. I. Frateschi, Yara Adario, 1973-. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: In defense of thought : modernity and the criticism of
social sciences in Hannah Arendt

Palavras-chave em inglês:

Thought

Modernity

Social sciences

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Yara Adario Frateschi [Orientador]

Adriano Correia da Silva

André de Macedo Duarte

Monique Hulshof

Odílio Alves Aguiar

Data de defesa: 01-09-2017

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A comissão julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelas Professoras e Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 01/09/2017, considerou o candidato Paulo Eduardo Bodziak Junior aprovado

Prof(a) Dr(a) Yara Adario Frateschi [Orientadora]

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar

Prof. Dr. André de Macedo Duarte

Prof. Dr. Adriano Correia Silva

Prof(a). Dr(a). Monique Hulshof

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmico do aluno.

A Tatiane dos santos, *in memoriam*

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer a todas e todos que participaram do percurso transcorrido entre os anos de 2012 e 2017. Este trabalho é o resultado de diversas modalidades de aprendizado, os quais não seriam possíveis sem a gentileza, a dedicação e o afeto de pessoas que contribuíram, por vezes sem perceber, para minha formação como pessoa e como docente pesquisador. Embora não seja possível listar aqui a totalidade das pessoas e instituições às quais devo o cumprimento deste percurso, gostaria de agradecer àqueles e àquelas sem os quais este trabalho não se realizaria.

De modo muito especial, à minha orientadora Yara Adario Frateschi pela paciência incansável e pelo exemplo acadêmico, sempre humildemente dedicada ao aperfeiçoamento da sua formação e à realização da pesquisa guiada por padrões que extrapolam o mero produtivismo. Sua orientação generosa respeitou minhas características como pesquisador em formação, oferecendo-me autonomia na condução da minha pesquisa sem descuidar de sua participação sempre perspicaz. A Prof^a Yara Frateschi sempre esteve presente acompanhando com interesse e entusiasmo os passos de desenvolvimento deste trabalho e de minha formação desde o mestrado, demonstrando sua confiança inabalável no potencial dos seus orientandos e sua convicção de que qualquer dificuldade pode ser superada. Muito obrigado.

As amigas e amigos do Grupo de Filosofia de Política que liderados pelo exemplo da Prof^a Yara Frateschi me ensinaram o valor e o potencial do trabalho colaborativo, sem o qual não há excelência. Muito obrigado a Anita Silveira, Fernando Godoy, Igor Nunes, Johnatas Ximenes, Leonardo Rennó, Luiz Silva, Milena Machado, Nathália Rodrigues, Otávio Vieira, Renata Brito e Sérgio Train. Agradeço a Hélio Alexandre da Silva pela amizade, aconselhamento e diversas discussões sobre o papel da Universidade em um país tão desigual e sobre a responsabilidade que brota do privilégio que é o acesso a ela. Agradeço a Leonardo Da Hora pela amizade tão presente apesar da distância e pelas aulas de filosofia desapercivelmente oferecidas pelo seu talento em nossas conversas. Devo a ele e a Monique Da Hora o acolhimento afetuoso que recebi em Paris durante meu estágio de pesquisa no exterior.

Aos professores, às professoras, aos funcionários e às funcionárias da Universidade Estadual de Campinas, especialmente do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, pelas contribuições para minha formação e pelo apoio inestimável que prestaram às atividades desenvolvidas ao longo do doutorado. Faço um agradecimento especial à Antonio Santos, Daniela Grigolletto, Izabel Tomázio, Maria Rita Gandara e Sonia Cardoso. Aproveito para agradecer a todos e a todas que lutam em defesa da Universidade pública e gratuita como um direito universal.

Agradeço aos professores Adriano Correia, André Duarte, Odílio Aguiar e à professora Monique Hulshof, membros da banca de avaliação que foram presenças permanentes na minha formação desde a graduação, contribuindo como amigos, referências e fontes de inspiração.

Aos doutorandos e às doutorandas do *Laboratoire de Changement Social et Politique* que me acolheram em seus seminários de pesquisa, permitindo um precioso acesso à outra recepção da obra arendtiana. Agradeço particularmente à Pascale Devette pela recepção atenciosa logo na minha chegada. Presto aqui minha homenagem à Etienne Tassin, supervisor do meu estágio de pesquisa no exterior, que infelizmente faleceu poucos meses após a defesa desta tese. Tratava-se de um grande intelectual e de um professor apaixonado que teve sua trajetória interrompida abruptamente.

Agradeço às amigas arendtianas, Adriana Novaes, Alexandrina Rocha, Crislei Custódio, Caro Rusca, Julia Smola, Laura Arese, Lucas Barreto, Mariana Mattos, Nádia

Junqueira, Paula Hunziker, Rodrigo Ponce e Thiago Dias que me acompanharam durante toda a pós-graduação como interlocutores que contribuíram de maneira decisiva para este trabalho.

Agradeço às amigas e aos amigos imprescindíveis para a realização deste trabalho. O doutorado é um período suficientemente longo para que problemas pessoais graves apareçam, mas severamente curto para que não tenhamos tempo de enfrentá-los com o devido cuidado e ainda concluir nossa pesquisa. Felizmente, existem aquelas pessoas que nos resgatam desta severidade com o acolhimento do amor e da amizade. Agradeço à Bárbara Pires, Fabiano Paiva, Felipe Durante, Felipe Oschinslz, Fernando Bee, Fidel Machado, Francimar de Moraes, Gheu Teixeira e Thiago Araújo. E à Adriana Hassan, pelos anos preenchidos de afeto e compreensão. Apesar da distância do agora, sou profundamente grato pelo que aprendi e pelo privilégio que foi acompanhá-la em parte da sua jornada. Presto singela homenagem à Maria Érbia, amiga que nos deixou poucos dias antes da defesa desta tese. A dor deixada nos corações dos que ficaram só não é maior do que toda a alegria, companheirismo e inspiração que esta grande mulher semeou ao longo de sua breve, porém intensa, passagem por nós.

Agradeço à minha família pelo apoio incondicional oferecido ao longo dos anos em que estive em Campinas, principalmente nesta fase final do doutorado. Agradeço especialmente à minha mãe, Donizete dos Santos, e ao meu pai, Paulo Bodziak, que sacrificaram tudo para que este presente fosse diferente do passado deles. Obrigado Paula, Priscila, Ana Paula, Doniane, Raiane, Richard, Lohan, Brendha, Robson, Leonardo e à pequena Maria que trouxe alegria para todos nós.

Agradeço à Brunela Succi com muito amor e admiração pela mulher inspiradora que me mostrou a cumplicidade ditada pelo coração. Na difícil fase de redação final desta tese, sua paixão foi o apoio decisivo que preencheu de alegria a conclusão deste percurso. A ela, todo meu amor e gratidão.

Agradeço, por fim, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelos financiamentos concedidos para este doutorado no Brasil e para o estágio de pesquisa realizado na *Université Paris VII - Denis-Diderot* no ano de 2014.

Epígrafe

“em mim
eu vejo o outro
e outro
e outro

enfim dezenas
trens passando
vagões cheios de gente
centenas

o outro
que há em mim
é você
você
e você

assim como
eu estou em você
eu estou nele
em nós
e só quando
estamos em nós
estamos em paz
mesmo que estejamos a sós

[...]”

[Paulo Leminski – *Contranarciso*]

RESUMO

Neste estudo, veremos que a crítica de Arendt às ciências sociais explicita sua defesa da atividade do pensamento como condição para a própria singularidade dos homens. Esta defesa arendtiana do pensamento se explica pela convicção da autora de que o afastamento por ele proporcionado em relação aos eventos humanos é o lugar mais adequado para compreender o mundo em sua permanente contingência. As ciências sociais manteriam os homens presos aos processos cognitivos que caracterizam suas hipóteses e – o que seria para Arendt ainda mais grave – à convicção de que tais processos correspondem à realidade. Este elemento antipolítico das ciências sociais, porque desconsidera a liberdade como mais elevado sentido dos assuntos humanos, é a principal limitação desta abordagem que Arendt viu se consolidar e proliferar na universidade alemã no início do século XX. Por isso, ao longo de sua obra, Arendt não apenas faz a defesa do pensamento, mas estabelece uma narrativa de ascensão da modernidade orientada pela ideia de que nosso tempo se caracteriza pela perda do mundo, um processo que deriva da desestabilização e perda da autoridade que sustentou anteriormente o mundo antigo e o mundo cristão. A ignorância deste elemento antipolítico da modernidade explica origem da ciência social devido à substituição da liberdade pela necessidade histórica a partir da obra de Karl Marx. Com a ruptura totalitária e as perplexidades por elas provocadas, esta limitação das ciências sociais se tornou evidente. Arendt via no pensamento a única reação capaz de explicar o que havia acontecido sem pacificar a monstruosidade dos campos de concentração e extermínio como consequências necessárias do passado político europeu. Afinal, a mentalidade técnico-científica era mais um dos elementos cristalizados no fenômeno totalitário, estando impossibilitada de se afastar para compreender o caráter inédito do que havia ocorrido. Assim, Arendt percebeu que o exercício da compreensão proporcionado pelo pensamento era a única forma de evitar que este evento radical se repetisse.

Palavras-chave: Arendt; modernidade; pensamento; ciência social.

ABSTRACT

In this study, we will see that Arendt's criticism of social sciences can clarify her defense of the activity of thought as a condition to men's singularity itself. Such Arendtian defense of thought is explained by author's conviction on the retirement from human affairs to understand the world and its permanent contingency. Social sciences would keep men locked in their own cognitive process that characterizes its hypothesis, and – which is the worst for Arendt – in the conviction that this processes are real. This antipolitical trace of social sciences, because they ignore freedom as the highest meaning of human affairs, is the main limitation of their approach, which Arendt viewed to be consolidated and proliferated at the German university in the early 1900's. For this reason, over her work, Arendt not just defends activity of thought but narrates the rising of modernity guided by the idea that our time is characterized by the loose of the world, a process that results of the destabilization and loose of the authority formerly holding the ancient and the Christian world. The ignorance of this antipolitical trace of modernity explains the origin of social sciences thanks to the replacement of freedom for historical necessity from Karl Marx's work onwards. With the rupture of tradition and the perplexities provoked by them, this limitation of social sciences became evident. Arendt has viewed the thought as the only reaction capable to explain what has happened without pacifying the monstrosity of the camps of concentration and extermination by presuming them to be necessary consequences of the European political past. After all, the techno-scientific mentality was another of the crystallized elements in the totalitarian phenomena, then being incapable of getting distance to understand the unprecedented character of what happened. Thereby, Arendt realized that the exercise of understanding provided by thought era the only way in order to avoid that this radical event was repeated.

Key-words: Arendt, modernity, thought, social science

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. O ADVENTO DA MENTALIDADE MODERNA.....	21
1.1. EVENTO E PENSAMENTO.....	27
1.2. A ALIENAÇÃO DO MUNDO.....	34
1.2.1. <i>Origens da alienação do mundo.....</i>	39
1.2.2. <i>Os conceitos de processo e de experimentação.....</i>	47
2. O CARÁTER ANTIPOLÍTICO DA MENTALIDADE MODERNA.....	56
2.1. A AUSÊNCIA DE SIGNIFICADO DO MUNDO E A VITÓRIA DO ANIMAL LABORANS.....	57
2.1.1. <i>A instrumentalidade do homo faber e a ausência de significado.....</i>	58
2.1.2. <i>A ausência de significado como “desvalorização de valores”.....</i>	67
2.1.3. <i>A crítica de Arendt ao axioma da “humanidade socializada”.....</i>	76
2.2. A REFORMA PROTESTANTE E A PERDA DO MUNDO.....	86
2.2.1. <i>Modernidade e secularização como crise de autoridade.....</i>	90
2.2.1.1. <i>A origem romana da autoridade: entre religião e política.....</i>	102
2.2.1.2. <i>A autoridade transcendente da Igreja: o medo do inferno.....</i>	106
2.2.2. <i>A desestruturação do domínio público eclesiástico e o advento do social.....</i>	111
2.2.2.1. <i>A perda do caráter privativo da privatividade.....</i>	117
2.3. A SOCIEDADE E O ACÚMULO DE RIQUEZA.....	122
3. KARL MARX CONTRA A TRADIÇÃO: A MENTALIDADE MODERNA E O ADVENTO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS.....	136
3.1. O MODERNO CONCEITO DE HISTÓRIA E A REBELIÃO CONTRA A TRADIÇÃO.....	137
3.1.1. <i>A espécie humana como sujeito da história.....</i>	141
3.2. A VERDADE SEM AUTORIDADE: PROCESSO HISTÓRICO E AS "FILOSOFIAS DA HISTÓRIA".....	144
3.3. O ADVENTO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS.....	158
3.4. IDEOLOGIAS: A MENTALIDADE MODERNA SOB A RUPTURA TOTALITÁRIA.....	166
4. A CRÍTICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS: EM DEFESA DO PENSAMENTO.....	177

4.1. ASPECTOS E LIMITES DAS CIÊNCIAS SOCIAIS.....	178
4.2. “PENSAR O QUE ESTAMOS FAZENDO”	194
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	2088
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	212

INTRODUÇÃO

Hannah Arendt, nascida em 1906 na cidade de Hanover e criada em Königsberg por seus pais Martha e Paul Arendt, foi aluna de alguns dos maiores intelectuais alemães gerados no período de efervescência cultural da República Weimar, tais como Edmund Husserl, Martin Heidegger e Karl Jaspers. Apesar de ser uma jovem proeminente em um ambiente acadêmico repleto de intelectuais de grande estatura, sobressaem-se em sua formação intelectual os vínculos de afeto e amizade,¹ a partir dos quais Arendt reconhecia sua relação com o próprio mundo que por inúmeras vezes dedicou-se a compreender. A vida permeada por polêmicas intelectuais expressa a peculiaridade de Hannah Arendt, uma pensadora que jamais se adequou a qualquer tentativa de enquadramento de sua obra. Dentre tais polêmicas, três a lançaram no turbilhão da crítica e também impulsionaram suas reflexões: seus métodos idiossincráticos e fora de qualquer tradição teórica em *Origens do Totalitarismo*; sua crítica à escolha de escolas secundárias como ponto de partida para a política de dessegregação nos EUA; e, por fim, a maior de todas, seu relato sobre o julgamento de Adolf Eichmann, que lançou contra ela o movimento sionista por sua afirmação de que para a “solução final” os nazistas haviam contado com a participação dos próprios judeus. Todas têm em comum a coragem da autora para submeter ao público seu pensamento e compreensão dos acontecimentos humanos, sempre articulados com grande erudição e definições conceituais que desafiam concepções tradicionais devido ao seu expediente característico de estabelecer distinções pouco convencionais. Tais polêmicas lhe acompanharam até sua morte, tendo sobrevivido a ela, mas jamais superando em grandiosidade sua própria obra.² Arendt, como lembra Celso Lafer, que teve a oportunidade de conhecê-la pessoalmente, “[s]empre teve a capacidade de maravilhar-se diante do espetáculo do mundo.”³ Apesar das polêmicas, Arendt nunca pretendeu que suas ideias fossem acatadas e influenciassem outros intelectuais como verdades, pois, para ela, importava o exercício da compreensão deste mundo

¹ Notam-se, por exemplo, seus primeiros passos na universidade alemã, com seu encantamento pela filosofia heideggeriana e com sua admiração por Karl Jaspers que a acompanhou por toda sua vida; a influência de seu segundo marido Heinrich Blücher, de quem recebeu grande contribuição na elaboração de *Origens do totalitarismo*, razão pela qual lhe dedica a obra; e sua amiga Mary McCarthy, com quem Arendt trocou frequente correspondência ao longo de sua vida nos EUA até sua morte em 1975.

² JAY, M. El existencialismo político de Arendt. In: BIRULÉS, F. (Org.). **Hannah Arendt: el orgullo de pensar**. Barcelona: Gedisa, 2000. p.147.

³ LAFER, C. Posfácio – Hannah Arendt: vida e obra. In: ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 249.

com o qual se maravilhava; compreensão que, quando compartilhada com alguém, certamente lhe proporcionava uma “sensação de satisfação.”⁴ Por esta razão, a pensadora, desde a juventude até sua obra madura, foi crítica da pretensão científica de submeter os assuntos humanos aos mesmos critérios e padrões usados para o conhecimento da natureza. A abordagem científica, combatida por Arendt, cobra o alto preço de desconsiderar a liberdade em seu tratamento dos acontecimentos humanos. Assim, nesta tese, veremos que a crítica de Arendt às ciências sociais constitui um flanco de confronto da autora com a própria modernidade na medida em que tece a defesa da atividade de pensar como única resposta às perplexidades da nossa era.

Sua negação de modelos preestabelecidos para explicar os acontecimentos humanos foi uma preocupação que a acompanhou ao longo de toda sua vida. Hannah Arendt considerava um problema as tentativas acríticas de compreensão dos assuntos humanos porque lhes roubava a condição seu próprio sentido: a liberdade. Para a autora, cada ser humano era capaz de iniciar algo novo e, como tal, também era um início. Por isso, jamais somos capazes de conhecer todos os inícios envolvidos em um acontecimento humano, o que torna o campo da política o espaço próprio da contingência e da casualidade. Como ela afirma: “[a] liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria.”⁵ Em sua redução do desconhecido, do novo, ao conhecido, as abordagens metodológicas repelidas por Arendt tendem a remeter os acontecimentos humanos aos seus elementos passados através de cadeias de causalidade que transformam o presente em uma mera continuidade necessária do que lhe antecedeu e, portanto, perdem o caráter contingente e casual da liberdade humana.

Arendt constata, assim, o caráter antipolítico das ciências debruçadas sobre os acontecimentos humanos, pois contradiziam, na opinião da autora, o apreço pelo pensamento e o desejo de compreender o mundo em sua incessante contingência. Em sua correspondência com Mary McCarthy, Arendt e sua amiga tratam cientistas sociais como “engenheiros sociais”,⁶ referindo-se pejorativamente à procura por modelos cientificamente válidos para explicar os

⁴ ARENDT, H. “O que resta? Resta a língua materna”: uma conversa com Günter Gauss. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a. p. 33.

⁵ ARENDT, H. Que é liberdade?. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007a. p. 195.

⁶ ARENDT, H. Letter of Arendt to Mary McCarthy, December 21, 1968. In: ARENDT, H.; McCARTHY, M. **Between Friends: The correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949– 1975**. New York: Harcourt, Brace, 1995. p. 235.

acontecimentos humanos. O simples desapareço e, por vezes, o enfrentamento conceitual direto com o qual Arendt se empenhava para criticar as ciências sociais, ou mesmo a ciência moderna como um todo, esteve presente ao longo de toda sua vida e obra. No caso específico das ciências sociais, Arendt via com preocupação a pretensão científica de estabelecer padrões capazes de prever e explicar os acontecimentos humanos que implicariam em ignorar toda a contingência inerente à liberdade como condição do próprio pensamento. Foi esta a pedra de toque de sua crítica à predominância dos *think tanks* na política americana por ocasião do seu ensaio sobre o escândalo gerado com o vazamento de documentos sigilosos do Pentágono sobre a Guerra do Vietnã. A autora criticava os *policy-makers* que atuavam lamentavelmente tratando hipóteses como realidades e teorias como fatos estabelecidos, distorcendo as condições de decisão dos poderes instituídos ao vergar os acontecimentos da guerra com o peso da mentira política⁷.

Neste quadro, em que o mundo se curva à pretensão de conhecimento da ciência, Arendt constatava uma ameaça à capacidade humana de pensar. Em um mundo cujo evento central era o fenômeno totalitário, as ciências sociais não apenas eram incapazes de compreender o nazismo e seu gêmeo stalinista, mas, como teremos a oportunidade de argumentar ao longo desta investigação, compartilhavam a mesma mentalidade antipolítica que se originou com o advento da modernidade. Assim, para Arendt, a defesa do exercício do pensamento em uma época definida pelo acontecimento totalitário não pode desviar de uma crítica às ciências sociais e à sua incapacidade de considerar a liberdade como o sentido propriamente político da existência humana.

Esta tese não realiza uma exposição pormenorizada das investigações de Arendt sobre a atividade do pensar. Ao invés disso, mantém a gênese da modernidade como pano de fundo e condição do pensamento como fio condutor da exposição aqui realizada. A partir da compreensão que Arendt faz da modernidade, iluminada pelo evento da ruptura da tradição, procuraremos mostrar como os elementos que a autora desenvolve em sua obra convergem para um confronto necessário com as ciências sociais a fim de evidenciar a defesa do pensamento como a postura intelectual da autora que dá nome a esta tese.

O primeiro capítulo inicia com considerações sobre o laço estreito entre a contingência dos eventos humanos e o exercício teórico da compreensão, tal como é proposto pela obra arendtiana. Assim, deve-se assumir que esta tese não aborda pensamento como tema em

⁷ ARENDT, H. A mentira na política – considerações sobre os Documentos do Pentágono. Em: _____. **Crises na República**. Tradução José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2010. p.21.

si, mas na sua relação com a política e com a condição dos assuntos na modernidade. Demos destaque à influência decisiva de Karl Jaspers a fim de explicitar a filiação de Arendt a uma tradição fenomenológica que prima pela contingência de postulados teóricos, algo que o ex-orientador e amigo de Arendt denominava “metafísica lúdica”. Com isso, marca-se o aspecto ontologicamente desprezioso de sua abordagem que, por outro lado, também reforça o primado dos assuntos humanos e sua contingência na tarefa primordial do pensamento e, conseqüentemente, da filosofia, a busca de significados. Abordando, então, como se dá esta relação entre condição humana e pensamento na modernidade, mostraremos como os eventos que inauguram este era engendram uma mentalidade introspectiva que, graças à dúvida em relação aos sentidos provocada pela revolução científica, mergulha os homens em seus próprios processos cognitivos, tornando-os alheios à condição elementar do pensamento: sua relação com o mundo. Veremos que esta mentalidade promoveu na modernidade uma nova modalidade de verdade derivada da capacidade humana para produzir artefatos que submetessem ao seu controle as aparências dos fenômenos naturais. Assim, este capítulo se encerra com a verificação de que a promoção da capacidade humana para a fabricação, associada à introspecção moderna, estabeleceu uma mentalidade incapaz de compreender o mundo ou a natureza sem a imposição de hipóteses gestadas na própria cognição humana.

No segundo capítulo, o advento da modernidade e da sua mentalidade é analisada na perspectiva das mudanças (anti)políticas que os eventos inauguradores da modernidade trouxeram. Por se tratar do argumento mais longo, dada a enorme quantidade de referências mobilizadas por Arendt na construção de seu diagnóstico da era moderna, este capítulo resultou também no texto mais exaustivo desta tese. Embora longo, o argumento é simples: a perda da autoridade, primeiro a romana (política), depois a eclesiástica (cristã), levou à reorganização do mundo em torno da atividade mais antipolítica da *vita activa*, o trabalho. Como veremos, além da introspecção, a fuga do mundo para dentro de si exposta anteriormente, a Reforma Protestante é considerada por Arendt o evento que inaugura o desmoronamento do mundo estável e abre um longo processo de transformação do domínio público. A perda de formas tradicionais de autoridade promoveu a ascensão de um novo tipo de domínio dos assuntos humanos que ao invés de organizar como edifício durável, se mantém como fluxo contínuo: a sociedade – organizada em torno do tratamento público de interesses privados relacionados à atividade humana do trabalho e caracterizada pela busca da satisfação de nossas necessidades biológicas de manutenção da vida.

Com esta importante transformação, o mundo, outrora organizado sobre os pilares da autoridade, foi transformado em um amplo processo biológico, caracterizado por relações de troca e pela canalização de todas as capacidades humanas para o ciclo de produção e consumo. Como este capítulo buscará expor, os autores da economia política clássica e seu sucessor, Karl Marx, foram os que melhor compreenderam tais mudanças e a elaboraram conceitualmente através do “axioma da humanidade socializada”. Este axioma permeia o novo domínio público social e expressa, supostamente, a tendência de organizar todos os seres humanos em um único processo biológico, reunindo-os não mais pelo mundo comum, mas pelo mero pertencimento à espécie. Aqui, a tese faz um recorte violento que merece um alerta ao leitor. Certamente, abordar a relação de Arendt com Marx levanta uma enorme polêmica acerca das apropriações, por vezes até caricaturais, que a autora faz do pensador alemão. Neste sentido, a opção aqui foi privilegiar na obra de Marx os aspectos que o tornam um grande autor de sua época, um espírito que com grande acuidade compreendeu as transformações introduzidas pela instrumentalidade da produção e pela centralidade das relações de produção e consumo que organização da sociedade moderna. Esta novidade teórica, compartilhada com os economistas clássicas, independentemente da reconhecida riqueza e complexidade da obra marxiana, configura o elemento decisivo que define a relação de Arendt com o Marx. Sendo assim, o capítulo conclui suas considerações mostrando que o domínio público social substituiu, portanto, a autoridade em crise pelo processo metabólico que se manifesta no fluxo de contínuo acúmulo de riqueza que mantém a sociedade.

Explicar conceitualmente este domínio público organizado como processo é o desafio teórico posto aos autores modernos. Para a autora, o advento das ciências sociais ocorre no cumprimento deste desafio com a obra marxiana que explicou a sociedade como processo a partir das modernas filosofias da história. Todavia, como conclusão deste capítulo, veremos que um efeito do arranjo teórico marxiano foi sua transformação em um modelo ideológico a serviço de pretensões políticas no século XX. Para a autora, esta conversão de uma obra filosófica em ideologia não foi fortuita, pois esta contiguidade revela um elemento crucial na compreensão arendtiana da modernidade: o caráter alienado da mentalidade moderna. Assim, o terceiro capítulo inicia expondo como o conceito de história como um processo é recuperado pelos modernos para lidar com a crise de autoridade que permitiu a organização social como fluxo contínuo. Arendt acreditava que as modernas filosofias da história expressavam a mentalidade introspectiva na compreensão dos assuntos humanos, afinal, não tratavam de compreender a

contingência dos eventos históricos, mas de explicar a processos cognitivos com os quais tentávasse compreendê-los. Deste modo, voltaremos a alguns aspectos centrais da leitura feita por Arendt sobre dos pensamentos de Kant e de Hegel, para mostrar que com eles os assuntos humanos voltaram a ser tratados pela filosofia como um domínio apropriado para o conhecimento da verdade. Com Karl Marx, esta visão introspectiva dos filósofos da história foi articulada ao “axioma da humanidade socializada”, formulando uma filosofia da história que compreendia o processo de desenvolvimento dos assuntos humanos a partir do processo metabólico que organizava uma sociedade movida pelo trabalho. Com este movimento, descrito como uma inversão da filosofia hegeliana, veremos que Marx acreditava na possibilidade de leis históricas que explicavam os eventos humanos a partir da organização material da atividade do trabalho. Sendo assim, foi o primeiro pensador a propor um campo experimentalmente verificável de conhecimento dos assuntos humanos, no qual as leis do trabalho permitiriam o conhecimento também dos desígnios da própria história: nasciam as ciências sociais. Portanto, Arendt identifica no surgimento das ciências sociais a articulação de duas condições da modernidade: a mentalidade introspectiva e a organização da sociedade como processo do trabalho. Ao fim deste capítulo, veremos que a mentalidade introspectiva e as condições da sociedade não só permitiram o aparecimento das ciências sociais, como possibilitaram também o surgimento das ideologias totalitárias, o que explica a transformação de uma tradição teórica respeitável e ideologia. Isto não significa que autor alemão possa ser responsabilizado pelo surgimento destas ideologias ou pelo terror do stalinismo, mas permite constatar que ciências sociais e as ideologias totalitárias são faces distintas de uma mesma matéria: a alienação do mundo. Deste modo, as ciências sociais possuiriam uma grave limitação, uma incapacidade para identificar, por exemplo, a terrível novidade totalitária que brotou das condições de radical alienação do mundo moderno porque surgem desta mesma condição: a introspecção e o caráter antipolítico da sociedade.

Finalmente, o quarto capítulo pretende explorar esta limitação das ciências sociais e mostrar sua incapacidade para identificar e lidar com as perplexidades trazidas pela modernidade. Veja-se, por exemplo: somos capazes de manipular partículas atômicas e criar armas nucleares, mas permanecemos incapazes de confrontar questões elementares da condição humana como o sentido da humanidade sempre às voltas com a aniquilação total. Assim, na primeira seção do quarto capítulo, veremos como as ciências sociais são limitadas por expedientes teóricos que não

permitem aos eventos manifestarem suas particularidades, chegando, por exemplo, ao caso de observarem campos de concentração não como atentados à condição humana, mas como contribuições relevantes ao conhecimento científico. Sendo assim, pretende-se mostrar a relevância do exercício do pensamento, tal como é defendido por Arendt, e o problema estabelecido em nossa época devido à sua ausência. Na seção final, pretendemos mostrar, como apontamento teórico, a sugestão arendtiana de que o problema da defesa do pensamento na modernidade está atrelado a uma crítica da ciência moderna porque sua pretensão de conhecimento da verdade foi equivocadamente trazida pela filosofia moderna para o âmbito do pensamento. Neste sentido, como explora Arendt em *A vida do espírito*, teria sido Kant o primeiro a conceber as condições de liberação do pensamento da “falácia metafísica” de encontrar a verdade em uma atividade impulsionada pela busca do significado.

Antes de encerrar, cabe explicitar porque este estudo deixou deliberadamente à margem um aspecto essencial deste advento da mentalidade moderna caracterizada pela fuga dos homens para dentro dos seus processos cognitivos. O surgimento da psicologia é abordado por Arendt em diversas ocasiões em seus textos, muitas das vezes concomitantemente aos seus comentários sobre as ciências sociais. A autora era crítica da pretensão científica de estabelecer um “mundo imaginário”⁸ no qual questões humanas encontravam respostas fora do convívio no espaço “entre” os homens que caracterizava para ela a condição da liberdade, o sentido mais elementar da vida humana. Neste sentido, a autora criticava as categorias psicológicas que remetiam o sentido dos eventos humanos a uma espécie de domínio autônomo da mente humana, algo que só poderia ser concebido na condição de alienação que definia a modernidade. Como ela afirma, comparando ciências sociais e psicológicas:

É claro que as categorias sociológicas, por mais estereotipadas que tenham se tornado, são mais capazes de permitir certo entendimento do assunto do que as categorias psicológicas, quando menos porque foram abstraídas do mundo real, e não de um mundo imaginário. No caso, infelizmente, isso não faz muita diferença. Desde que a imagem paterna invadiu as ciências sociais e as classes médias baixas invadiram as ciências psicológicas, as diferenças entre elas se tornaram ínfimas.”⁹

⁸ Ibid., p. 470n.

⁹ Ibid., p. 470n.

Arendt viveu o período de ascensão das ciências sociais e psicológicas, sendo crítica da psicanálise desde sua juventude.¹⁰ A escolha de não abordar este tema ao longo da tese explica porque nos referimos às ciências sociais e não às ciências humanas. Embora compartilhem aspectos comuns como a mentalidade introspectiva, um estudo das ciências psicológicas em Arendt exigiria retornar aos demais autores que se rebelaram contra a tradição, como Kierkegaard e Nietzsche, e empreender uma pesquisa sobre a leitura que a autora faz de ambos, tarefa certamente necessária, mas para a qual não há material abundante. Haveria, portanto, a necessidade de um projeto dedicado exclusivamente a este propósito. Esta situação é diferente dos estudos de Arendt sobre Marx, aos quais a autora se dedicou por um longo período em seu projeto de pensar a *vita activa* na modernidade. Os estudos sobre Marx, além da abundância de fonte, nos conduzem de maneira mais pacífica ao autor considerado um dos fundadores da ciência social.

¹⁰ ARENDT, H. Filosofia e Sociologia. In: _____. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008d. p. 63.

1 O ADVENTO DA MENTALIDADE MODERNA

A modernidade é compreendida pela condição de perda do mundo, no duplo sentido de que os homens abandonaram a Terra em direção ao universo e fugiram do seu mundo comum na direção do seu eu interior. Em termos filosóficos, a grande transformação que caracteriza a ascensão da modernidade como época foi a mudança do conceito de verdade ocasionado pela inversão da hierarquia entre *vita contemplativa* e a *vita ativa*. Tradicionalmente, uma vida contemplativa se caracterizava pela quietude que primava pela beleza e verdade que jamais poderiam ser atingidos pelas mãos humanas. Sendo assim, qualquer atividade humana, independente das suas diferentes modalidades, era considerada uma perturbação à revelação da verdade que exigia o mais completo repouso. Por esta razão, a *vita activa* carregou até o advento da modernidade uma conotação negativa, hierarquicamente inferior do ponto de vista filosófico, tendo mantidas suas diferenças e articulações internas embaçadas e longe do escrutínio do pensamento.

Em *A condição humana*, obra publicada em 1958, Hannah Arendt se dedica a tarefa de elucidar a modernidade como momento histórico de ascensão da *vita activa* que permitiu a compreensão das atividades humanas fora da perspectiva negativa tradicionalmente dada pela contemplação. Para tanto, separou a modernidade em momentos distintos, o primeiro, denominado era moderna, remete-se à crise do mundo antigo e cristão que permitiu a reorganização e promoção da *vita activa* a partir dos eventos da Reforma Protestante, das grandes navegações e da invenção do telescópio; e o segundo, o mundo moderno, cujo início político remete ao surgimento do totalitarismo e às primeiras explosões atômicas, é descrito pela autora como pano de fundo de suas reflexões sobre a reorganização do pensamento e das atividades humanas ao longo da era moderna¹. Neste contexto, a autora expõe as três atividades que considera elementares para a compreensão da existência humana, o trabalho, a fabricação e a ação, com as quais os homens correspondem às diferentes condições em que a vida é dada Terra; respectivamente, a manutenção da vida biológica, a capacidade de criar o artifício humano e a capacidade de existir e se inserir no mundo comum como um novo início por meio de atos e palavras dirigidos aos

¹ ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Revisão de Adriano Correia. São Paulo: Forense Universitária, 2015. p.7. Sobre a distinção entre “era moderna” e “mundo moderno”, ver também: CORREIA, A. “O desafio moderno: Hannah Arendt e sociedade de consumo”. Em: MOARES, E. J., BIGNOTO, N. **Hannah Arendt: Diálogos reflexões e memórias**. Belo Horizonte: UFMG, 2001. pp. 227-245; ver também WYEMBERG, M. “L’âge moderne et le monde moderne”. In: ROVIELLO, A-M et tal. **Hannah Arendt et la modernité**. Paris: Vrain, 1992.. pp. 157-173.

demais seres humanos. O aspecto especificamente importante para o estudo aqui conduzido é observar como a promoção da *vita activa* levou a formação de uma nova mentalidade, não mais orientada pelo tradicional imperativo de que qualquer atividade só encontra dignidade quando culmina na quietude da contemplação.

A modernidade perdeu completamente seu interesse na atividade do pensamento como contemplação do Ser, Segundo a autora “a inversão tinha a ver somente com a atividade de pensar, que, daí por diante, passou a ser a serva do agir[...]”². O homem abandonou a noção de verdade como revelação do Ser, a contemplação de formas perfeitas no mundo das ideias preconizada na filosofia platônica. Com o aparecimento da ciência moderna, o conhecimento se tornou “ativo”, pois não era mais revelado, mas “feito”³. Deste modo, a inversão provocada na hierarquia entre ação e contemplação teve uma natureza peculiar, pois não se limitava a um reposicionamento da contemplação em relação às atividades humanas. Como afirma Arendt:

A convicção de que a verdade objetiva não é dada ao homem e que ele só pode conhecer o que ele mesmo faz não advém do ceticismo, mas de uma descoberta demonstrável[...]; agora, o filósofo já não se volta de um mundo de enganosa percibibilidade para outro de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se retira para dentro de si mesmo. O que descobre na região do si-mesmo interior é, novamente, não uma imagem cuja permanência pode ser observada e contemplada, mas, ao contrário, o constante movimento das percepções sensoriais e a atividade mental, em movimento não menos constante.⁴

Nesta perspectiva, a contemplação do Ser é abandonada como meta do pensamento e a filosofia é redefinida como atividade intelectual do homem moderno. Agora, os filósofos perseguem as realizações do pensamento científico ou até tentam alcançar o mesmo êxito dos cientistas em suas próprias investigações⁵. Logo, a inversão que inaugura o pensamento o moderno perverte completamente a separação entre atividade e quietude que sustentava a experiência da revelação do Ser, levando a perda do conceito tradicional de verdade e à sua substituição por um novo

² ARENDT, H. **A condição humana**. p.362.

³ ARENDT, H. “A tradição e a época moderna”. Em: **Entre o passado e o futuro**. Trad. Mauro W. B. Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2001. p.67.

⁴ Op. Cit. pp 363 e 364.

⁵ Esta é a constatação presente nos trabalhos de Alexandre Koyré, o qual Arendt assimila explicitamente em sua narrativa de ascensão da ciência moderna. Ela afirma: “Sem dúvida, Descartes apresentou sua filosofia como um cientista apresenta uma nova descoberta científica.” Ibid., p.308. Por sua vez, para Koyré, “O homem moderno procura dominar a natureza, enquanto o homem medieval ou antigo se esforça, principalmente, por contemplá-la. Portanto, deve explicar-se por esse desejo de dominar e de atuar a tendência mecanicista da física clássica – a física de Galieo, de Descartes, de Hobbes, *scientia activa, operativa*, que devia tornar o homem “senhor e dono da natureza”. Cf. KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento científico**. Trad. Márcio Ramalho. Forense Universitária/Ed.UNB. Rio de Janeiro/Brasília. 1992”. Cf.

modelo baseado no exercício das atividades humanas, não na suspensão delas. Assim, uma referência permanente, seja a Ideia platônica ou sua releitura escolástica como a Divindade, foi trocada pela referência no fluxo contínuo que o homem moderno encontrou dentro de si, sejam suas “percepções sensoriais” e/ou a sua “atividade mental”. Ora, ninguém mais que o cientista moderno foi capaz de se relacionar com esta nova noção de verdade que constantemente escapa de qualquer tentativa de definição tradicional.

Com isso, o trabalho conceitual dos filósofos, quando muito, esteve restrito à epistemologia de uma “teoria global da ciência” – atividade dispensável para os cientistas por sinal. É nesta esteira que podemos entender melhor porque Kant e Hegel puderam dizer, cada um a seu turno, que a ciência não precisa de uma serva que pretendesse “carregar o archote à frente da sua graciosa ama”⁶; e que, neste sentido, restou aos filósofos a tarefa de “órgãos do *Zeitgeist*”, “os porta-vozes por meio dos quais o estado de espírito geral da época era expresso com clareza conceitual”⁷. Esta parece ser a sina da filosofia moderna desde que Descartes baseou todo o seu pensamento da dúvida nos experimentos e descobertas de Galileu Galilei. Como ainda teremos a oportunidade expor, a invenção do telescópio foi o evento mais impactante na abertura da época moderna, mas curiosamente aquele que menos chamou atenção. Com este instrumento peculiar, cujo ineditismo se caracteriza por ser o primeiro instrumento plenamente concebido para ser um artefato científico, o homem experimentou pela primeira vez a limitação dos seus sentidos frente à imensidão do universo. Esta nova fronteira ultrapassava infinitamente sua morada terrena, a qual era até então desconhecida em sua completude; mas que, após a visada do universo, já estava condenada a ser sempre muito menor do que a vastidão do novo limite aberto pelo aparelho de Galileu.

É particularmente interessante a relação do pensamento de Descartes com este fato e como seu pensamento foi irremediavelmente provocado pelo novo instrumento, cuja invenção é considerada por Arendt um evento histórico. Um evento não constitui apenas um registro histórico, pois, tal como pretendemos chamar a atenção aqui, precisa ser entendido sob o olhar do inusitado, do que pode provocar aquele “estranho *páthos* de novidade”⁸ que convoca imediatamente o pensamento a compreender o que jamais foi experimentado e ainda carece de significado, trazendo mudanças que exigem uma reconciliação com o novo a fim de que este

⁶ KANT. *Apud* ARENDT, H. **A condição humana**. p.365.

⁷ ARENDT, H. **A condição humana**. p.365.

⁸ *Ibid.*, p.308.

possa oferecer sentido à compreensão humana. Nesta perspectiva, as ideias por si só não alteram uma época, mas a atividade humana sim. Por exemplo:

o sistema heliocêntrico, como ideia, é tão velho quanto a especulação pitagórica e tão persistente em nossa história quanto as tradições neoplatônicas, e nem por isso jamais mudou o mundo ou a mente humana –, e [por isso,] o autor do evento crucial da era moderna foi Galileu, e não Descartes⁹.

A relação da vindoura filosofia moderna com o primeiro artefato científico era tamanha que, ao saber da retratação de Galileu perante a Igreja, Descartes chegou a afirmar que “se o movimento da Terra é falso, todos os fundamentos de minha filosofia também são falsos”¹⁰; testemunho do pai da filosofia moderna que demonstra o alcance da inversão entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, bem como seu impacto sobre o pensamento.

Para Arendt, as atividades humanas são capazes de provocar mudanças na mentalidade porque empreendem novos inícios que geram, reorganizam e, como afirma Calvet, “atualizam”¹¹ a condição humana da qual emerge o exercício do pensar. Dentre as atividades humanas, a ação corresponde especificamente a esta capacidade, pois, “em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, começar, conduzir e, finalmente, governar), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo *agere*)”¹². Desta noção agostiniana de que os homens são um *initium*, Arendt entende que surge um mundo humano a partir das incessantes novas chegadas, o que caracteriza a condição da natalidade que os homens atualizam, nas palavras de Magalhães, sempre que agem revelando-se como criaturas plurais - iguais no ato de que nascem capazes de agir, mas distintas no que revelam em suas ações. Assim, além de atualizarem a natalidade, os homens também atualizam a pluralidade, engajando-se em atos e palavras que os inserem no mundo tal qual um segundo nascimento. Por esta razão, a distinção e o discurso estão intimamente relacionados, pois se a ação como início corresponde à condição da natalidade, o discurso efetiva a pluralidade. Nenhuma realização humana precisa tanto do discurso, pois através dele se manifesta o caráter revelador da ação que sem um acompanhamento verbal veria removido o ser humano como ator que, na condição de recém-chegado, responde, também com feitos, mas principalmente com palavras, à pergunta: quem és?

⁹ Ibid., p.338.

¹⁰ DESCARTES. Carta à Marsenne de novembro de 1933. Apud ARENDT, H. **A condição humana**. p.338.

¹¹ CALVET, T. de M. “Ação e pensamento em Hannah Arendt”. Em: MELLO, C. M.; BRAGA, L. W(Org.) **Filosofia do Direito e o Tempo**. Juiz de Fora : Editar, 2011. pp. 25-26.

¹² Op. Cit. p.219.

Logo, o espaço da ação se configura como um espaço de aparência, no qual os homens são ao mesmo tempo atores da revelação de suas próprias singularidades e espectadores desta efetivação¹³. Como afirma Aguiar, “a posição do espectador é fundamental para Arendt porque as aparências não falam por si mesmas, não há em Arendt uma positividade das aparências. O espectador é justamente a figura e a condição para que elas manifestem seu sentido latente de que são portadoras”¹⁴. Este segundo nascimento que atualiza pelo discurso a pluralidade humana implica em uma infinita possibilidade de mudanças e novos inícios que permeiam o mundo humano, compondo uma teia de relações “entre” os homens¹⁵. Deste modo, a condição humana da pluralidade implica na permanente mudança dos assuntos humanos.

A possibilidade de atualizar a condição humana da pluralidade corresponde ao que Arendt entende como a própria liberdade humana. Como lembra a autora: “O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável”¹⁶. A supressão do caráter inesperado inerente à condição humana seria, assim, uma tentativa de acabar com a própria liberdade humana, algo tentado pelos regimes totalitários nazista e stalinista quando empreenderam substituir a ação que efetiva a pluralidade pelo comportamento mobilizado por ideologias de massa. Ao se engajarem de maneira discursiva, os homens tecem a teia de relações na qual estão entremeados, revelando quem são e também dando sentido ao mundo comum que habitam. Por isso, na definição de Arendt: “Os homens *são* livres - diferentemente de possuírem o dom da liberdade - enquanto agem, nem antes e nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa”¹⁷. A liberdade, correlata da própria pluralidade humana, se efetiva nesta atualização discursiva da pluralidade e no uso da linguagem pelos homens para se apropriar do mundo e nele se orientar¹⁸ a partir da reconciliação com o novo. Deste modo, Hannah Arendt constata que a liberdade, além condição primordial da ação humana, é também uma condição do próprio pensamento. Como afirma a autora: “[...] uma vez que

¹³ TASSIN, E. “La question de l’apparence”. **Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt (1988)**. Paris: Payot, 1997, pp. 71-77.

¹⁴ AGUIAR, O. “O espectador como metáfora do filosofar”. Em: CORREIA, A. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p.98. Sobre a oscilação entre as posições de ator e espectador do domínio público, ver TAMINIAUX, J. **La fille de Thrace et le penseur professionnel - Arendt et Heidegger**. Paris: Payot, 1992, p. 161.

¹⁵ ARENDT, H. **A condição humana**. p. 224.

¹⁶ Ibid. p. 220.

¹⁷ ARENDT, H. “Que é liberdade?”. Em: **Entre o passado e o futuro**. p.199.

¹⁸ Sobre a noção de pensamento como se orientar no mundo ver: CORREIA, A. “O que significa orientar-se no pensamento”. Em: **Sentir-se em casa no mundo: a vida do espírito (mind) e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt**. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2002. p.165.

palavras - portadoras de significados - e pensamentos assemelham-se, *seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar*¹⁹. O exercício da linguagem que realiza a liberdade humana também se no pensamento que, em última instância, efetiva da mesma forma a condição da pluralidade. Todavia, a atualização da pluralidade pelo discurso que ocorre no espaço de aparências - entre atores e espetadores - torna-se invisível no pensamento que exige a paralisação de todas as demais atividades realizadas no mundo. Para Arendt, o pensamento, assim como as demais atividades do espírito - o querer e julgar - ocorrem na manutenção de uma relação consigo mesmo. Tal caráter reflexivo²⁰ confere um estatuto solitário (*solitude*) ao pensamento que, no entanto, mantém-se como dotado das palavras com as quais formo o meu pensamento, como um diálogo silencioso de mim comigo mesmo. Porém, diz a autora: “[...] este diálogo do dois-em-um não perde o contato com o mundo de seus semelhantes, porque eles estão representados no eu com o quem eu estabeleço o diálogo do pensamento”²¹. Portanto, nota-se que a manutenção de nossa capacidade de pensar, aos olhos de Arendt, resiste inseparável da nossa relação com a efetivação da pluralidade humana que experimentamos nos eventos que inauguram novos inícios no mundo que buscamos incessantemente compreender.

Como veremos a seguir, a tentativa de instaurar um tipo de pensamento desvinculado da liberdade humana foi a novidade moderna que resultou no que Arendt denomina de alienação do mundo²². Em seu exercício de compreender a modernidade, Hannah Arendt revisitou os eventos que lançaram as bases da modernidade e, a partir deles, descreveu como tais ocorrências alteraram as formas tradicionais de exercício do pensamento, inaugurando uma mentalidade própria da modernidade. Neste sentido, veremos de que maneira o pensamento foi transformado. O elemento fundamental desta mudança tão importante pode ser encontrado no pensamento cartesiano, o qual teria conferido clareza conceitual às bases da filosofia moderna a partir da suspeita sobre os dados da percepção sensível e do mergulho nos meandros da mente como resposta a tal suspeição. Definida por Arendt como a alienação do homem em relação ao mundo, tal condição caracteriza a mentalidade moderna e estabelece a relação entre pensamento e

¹⁹ ARENDT, H. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992. p.77.

²⁰ Arendt descreve tal caráter reflexivo da vida do espírito como uma companhia sem som, mas nunca silenciosa. Ela diz: “Todo *cogitare*, não importa qual seja seu objeto, é também um *cogito me cogitare*; toda volição é um *vollo me velle*; mesmo o juízo só é possível por um *retour secret sur soit-même*, essa reflexividade parece apontar para um lugar de interioridade dos atos do espírito, construído sob o princípio do espaço externo no qual os meus atos não-espirituais têm lugar.”. ARENDT, H. **A vida do espírito**. p.59.

²¹ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia das letras, 2000. p.476.

²² ARENDT, H. **A condição humana**. p. 311.

experiência como esta fuga na direção de si, uma introspecção²³, na qual o pensamento se separa da experiência mundana e cotidiana como seu ponto de partida, fiando-se apenas em seus processos mentais para elaborar verdades, exatamente como se verifica no célebre método cartesiano. Nas duas seções seguintes, veremos, em caráter preliminar, como a atividade do pensamento é considerado por Arendt um exercício que emerge do mundo humano, tendo nos eventos seu ponto de partida; em segundo lugar, veremos como e quais foram os eventos específicos que guiaram a autora em sua compreensão de uma mentalidade própria da modernidade.

1.1. EVENTO E PENSAMENTO

Em um debate realizado na Sociedade de Toronto para o estudo do pensamento social e político, no qual ela teve a oportunidade de debater com C. B. Macpherson, Hans Jonas, Mary McCarthy, Richard Bernstein, Albrecht Wellmer e Hans Morgenthau, Hannah Arendt lembrava sua preocupação com o pensamento preso no campo abstrato, principalmente no que tange as questões políticas. Se tomamos a palavra abstrato na definição vulgar daquele pensamento que foge do campo da experiência, a autora afirma “Qual o objeto de nosso pensamento? A experiência! Nada mais! E se perdermos a base da experiência, chegaremos a todo tipo de teorias. Quando o teórico político começa a construir seus sistemas, está também geralmente lidando com a abstração”²⁴. Assim, o retorno ao despertar da modernidade significa também reenfrentar os eventos que a trouxeram sem, contudo, recorrer à fuga para os processos mentais à moda cartesiana; trata-se de um exercício de pensamento que não passa pelas operações intelectuais da dedução, da indução e da extração de conclusões que obedeçam às regras de não contradição e da coerência interna. Um exercício de pensamento “emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação”²⁵. Em se tratando dos eventos do passado, ao menos em sua dimensão conceitual, o trabalho de escrutínio encara as diversas mediações de outros pensadores que estabeleceram algum tipo de relação entre seu pensar e os eventos que agora se fazem de resgate necessário. Em outras palavras, se Arendt desejava alcançar tais eventos, precisaria enfrentar as camadas conceituais

²³ Ibid. p. 347.

²⁴ ARENDT, H. **Sobre Hannah Arendt**. Em: *Inquietude*, Vol. 1, nº 2, ago./dez. 2010. p.130.

²⁵ ARENDT, H. “Prefácio: A quebra entre o passado e o futuro”. Em: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.41.

perenemente depositadas sobre todo o potencial significativo de tais acontecimentos. Por isso mesmo, Elizabeth Young-Bruehl resgata o termo “análise conceitual”, como a própria Hannah Arendt denominava seu trabalho teórico, para falar da abordagem que a pensadora alemã dispensava aos eventos históricos e suas repercussões conceituais. Arendt, dizia ela,

retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas, geralmente políticas, que davam origem a tais conceitos. Era então capaz de avaliar a que ponto um conceito se afastara de suas origens e de mapear a miscelânea de conceitos ao longo do tempo[...] Ou, dizendo de outra maneira: ela praticava uma espécie de fenomenologia”²⁶

Deste modo, parece certa a definição usada por Adriano Correia para se referir à dupla tarefa arendtiana. Uma vez que os eventos do passado não podem ser simplesmente acessados, tanto pelo próprio afastamento temporal quanto pelo acobertamento conceitual, a autora “cultivava uma fenomenologia genealógica”²⁷. Era decisivo constatar, não apenas os conceitos e suas experiências originárias, mas as transformações pelas quais eles haviam passado. Em carta à Fundação Rockefeller para tratar de seu projeto “Introdução à Política”²⁸, Hannah Arendt comenta sua expectativa com a retomada dos conceitos e das respectivas experiências relevantes para sua formação. Sua pretensão com a obra que sucederia *A Condição Humana* passava por

descobrir de onde vieram esses conceitos antes de se tornarem uma espécie de moedas gastas e generalizações abstratas. Por isso irei examinar as experiências históricas geralmente políticas, que deram origem aos conceitos políticos. Pois as experiências por trás até mesmo dos conceitos mais gastos permanecem válidas e devem ser retomadas e reatualizadas quando se quer escapar de certas generalizações que se mostram perniciosas.²⁹

É flagrante a envergadura e o estatuto propriamente filosófico da tarefa intelectual a que Arendt se propôs. Afinal, vindo de uma autora que se negou como filósofa³⁰, é interessante notar que a

²⁶ YOUNG-BRUEHL, E. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Trad. Antonio Transito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997. p.286.

²⁷ CORREIA, A. **Hannah Arendt e a Modernidade: Política, economia e a disputa por uma fronteira**. São Paulo: Forense Universitária. 2014. p. XXII.

²⁸ Apesar do projeto e das pretensões de Arendt, a obra tal como foi concebida inicialmente jamais foi acabada. O material reunido na pesquisa para a primeira parte da obra programada deu origem à coletânea de ensaios *Entre o passado e o futuro*. Superada a primeira etapa, o reexame dos conceitos tradicionais da política, Arendt daria início às investigações sobre a relação entre pensar e agir, trabalho que a autora não realizou naquele momento e, portanto, não contempla a mencionada coletânea. Op. cit., p.291 et seq.

²⁹ ARENDT, H. Carta à Fundação Rockefeller de 7 de Abril de 1956, apud Idem.

³⁰ Arendt definiu sua condição se auto-afirmando. Como afirma na entrevista intitulada “O que resta? Resta a língua” publicada na coletânea *Compreender*, “Não pertenço ao círculo dos filósofos. Minha profissão, se é que se pode

“retomada” e “reatualização” da validade dos conceitos políticos pelo exame de experiências constituiu o trabalho intelectual de Arendt desde *Origens do Totalitarismo*, obra em que Arendt alega ter rompido com a filosofia. Como aponta Jacques Taminiaux, comentando a negação de Arendt a qualquer pretensão filosófica:

Encontro a primeira intimação a responder àquela objeção na primeira página do livro [*Origens do Totalitarismo*], o qual abre com uma citação de um autor que não é nem um historiador nem um cientista político, mas um filósofo – a saber, Karl Jaspers, que conferiu o mote do livro: ‘Não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo.’ Não apenas as primeiras palavras do livro são emprestadas de um filósofo, como em um exame mais próximo revelam que seu significado[...] estará mais tarde no núcleo de outros livros de Arendt[...]³¹

Como o comentador pretende mostrar, desde aquele momento pode-se encontrar uma “fenomenologia genealógica” na obra arendtiana e a razão disso repousa no perfil profundamente filosófico da inquietação que mobilizava a pensadora judia desde aquele momento. Sendo assim, não é por menos que a referência de abertura de uma obra tão importante para Arendt tenha sido seu diretor de tese Karl Jaspers. J. Taminiaux acredita que o mote filosófico de *Origens do Totalitarismo* repousa sobre uma questão já lançada em 1946 no texto “O que é filosofia da *Existenz?*”, publicado pela primeira vez na *Partisan Review*³². Ao evidenciar o contraste entre Heidegger e Jaspers, o ensaio mostraria os parâmetros da tarefa filosófica concebida pela autora. A divergência entre seus antigos professores reside na solução que cada um oferece ao problema filosófico da modernidade, a dúvida, ou, dito de outro modo, a separação entre pensamento e Ser imposta pela invenção do telescópio. Enquanto Heidegger teria ressuscitado uma filosofia tradicional, Karl Jaspers foi capaz de romper com ela ao recusar uma solução de reunificação

chamar assim é a teoria política. Não me sinto uma filósofa, nem creio ter sido aceita no círculo de filósofos, como você tão gentilmente supõe. [...] eu me despedi da filosofia de uma vez por todas. Como você sabe eu estudei filosofia, mas não significa que continuei com ela.” Karl Jaspers considerou afirmação de Arendt sobre seu afastamento da filosofia um “gracejo”, ainda que tenha compreendido a sua “seriedade”. Seu amigo e antigo orientador saudou a reação contrária dos alunos de Arendt ao comentário dado na entrevista, além de lembrar-lhe que os mesmos lhe “demandavam filosofia”; por isso, felicitou-a pelos cursos sobre Kant e Espinoza lecionados naquele momento. Para a entrevista de Arendt Cf. ARENDT, H. “O que resta? Resta a língua: Uma conversa com Günter Anders.” Em: **Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo**. Belo Horizonte: EdUFMG e Cia das Letras. 2008. pp. 31 e 32. Para o comentário de Jaspers Cf. ARENDT, H., JASPERS, K. **Hannah Arendt – Karl Jaspers: Correspondence 1926 – 1969**. Ed. L. Kohler et tal. New York: Harcourt, Brace Jovanovich. 1992. p.572.

³¹ TAMINIAUX, J. “The philosophical stakes in Arendt’s geneology of totalitarianism”. In: **Social Research**, Vol 69, n°2, Summer, 2002. p.423.

³² O texto foi publicado pela primeira vez em 1946 em sua versão inglesa. Anos mais tarde veio o original em alemão com alterações que refletem a mudança de Arendt ao tratar da frustrante adesão de Heidegger ao Partido Nazista. Cf ARENDT, H., JASPERS, K. op. cit. Cartas 40 e 42.

entre pensamento e Ser baseada em “teorias coerentes da Totalidade”, a saber, sistemas filosóficos que postulam captar todo o sentido do Ser no âmbito do pensamento. Aliás, para Arendt, esta era a característica do projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental que retomava o problema do Ser em geral a partir da unidade entre essência e existência no homem; e, ademais, conferia ao Ser o sentido da temporalidade uma vez que o homem era condicionado à morte. A despeito do fracasso do projeto de *Ser e Tempo*, a questão que realmente incomodava Arendt com a ontologia fundamental, era o fato incontornável de que o preço a pagar pela realização do sistema filosófico heideggeriano era o isolamento do homem. Afinal,

a existência em si, por sua própria natureza, nunca é isolada. Existe apenas na comunicação e na consciência da existência dos outros. Nossos semelhantes não são (como em Heidegger) um elemento de existência que, embora estruturalmente necessário, é ao mesmo tempo um impedimento ao Ser do Eu. Muito pelo contrário: a existência só pode se desenvolver na vida compartilhada dos seres humanos que habitam num mundo dado, comum a todos eles. No conceito de comunicação encontra-se um novo conceito de humanidade, cuja abordagem, mesmo ainda não plenamente desenvolvida postula a comunicação como a premissa para a existência do homem.³³

Ao criticar Heidegger pela centralidade da noção de isolamento no seu sistema filosófico, Arendt chama atenção para o projeto “muito mais moderno” de Jaspers e sua teoria da comunicação. Isto porque seu antigo orientador não pretendia solucionar o problema filosófico da modernidade, reunificando pensamento e Ser em uma teoria coerente do todo. Jaspers pretendia uma “metafísica lúdica” que não conferisse respostas definitivas aos problemas filosóficos. Tratava-se de neutralizar o caráter de resultado das conclusões vindas do pensamento, expondo seus processos de “maneira sempre experimental, nunca rigidamente estabelecida, e ao mesmo tempo, como sugestões que estimulam os outros a se juntar a ele no pensar, a filosofar junto com ele”³⁴. Um pensamento despretenhioso como o proposto por Jaspers estaria necessariamente fadado ao fracasso, mas não da mesma maneira que Heidegger fracassou na armadilha de sua própria pretensão filosófica de capturar o Ser em um sistema coerente de pensamento³⁵. A redução do Ser

³³ ARENDT, H. “O que é filosofia da *Existenz*?” Em: **Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo**. Belo Horizonte: EdUFMG e Cia das Letras. 2008. p.215

³⁴ *Ibid.*, p.212.

³⁵ Jaspers já colocava a tentativa de captura do Ser pela transcendência do pensamento como a negação da própria liberdade do homem. Não havendo a possibilidade de dizer o que o Ser de fato é, Jaspers pensa a liberdade como esta contínua tarefa de aproximação entre pensamento e Ser que só ocorre em conjunto entre os homens, em um exercício compartilhado. Este tema aparece no pequeno texto “Heidegger, a raposa”, escrito por Arendt nos *Diários de Pensamentos* para ilustrar o equívoco central do projeto da ontologia fundamental. A saber, ao considerar possível a captura do Ser por seu sistema de pensamento, Heidegger permaneceu preso na armadilha que ele próprio havia

ao puro objeto do pensamento constitui uma impossibilidade que, para Jaspers, apenas reafirma a liberdade do homem diante da impossibilidade de prever toda a sua realidade. Isto é, o Ser, a realidade, reduzido completamente ao pensamento – como gostaria Heidegger – acabaria com o enfrentamento constante do desconhecido e do imprevisível que, para Jaspers, está na origem da própria atividade de pensar. Pois:

[o] fracasso do pensamento, portanto, é a condição que torna possível a existência, a existência livre que está sempre tentando transcender esse mundo meramente dado – a condição que permite que a existência, deparando-se com o ‘peso da realidade’ consiga entrar na realidade e pertencer a ela da única maneira pela qual os seres humanos podem lhe pertencer, ou seja, escolhendo-a.³⁶

Deste modo, a ideia de fracasso para Jaspers não constitui propriamente o sentido de derrota, mas possui o curioso aspecto de condição da própria liberdade. Ao falhar, isto é, ao enfrentar o “peso da realidade” sem conseguir capturá-la em seu pensamento, o homem aprende que não pode conhecer nem criar o Ser e nesta experiência vê “as limitações de sua existência, cuja extensão ele tenta definir como o filosofar”³⁷. Esta experiência de limitação que lembra ao homem a sua incapacidade de engolfar o Ser no pensar, apropriando-se completamente dele, constitui o que Jaspers decidiu chamar de “Situações-limite”, aquelas experiências que impedem a instalação de uma falsa paz de espírito, tradicionalmente associadas ao recurso dos sistemas filosóficos que prescrevem teorias coerentes do todo. Neste sentido, a “metafísica lúdica” de Jaspers não pode comunicar resultados, pois ela apenas comunica tais “situações-limite” que mantém o pensamento inquieto, sem nunca alcançar uma Filosofia (um sistema), na permanente vivência do filosofar.

Portanto, este filosofar descompromissado com resultados constitui o perfil da proposta arendtiana já em *Origens do totalitarismo* e, enquanto tarefa filosófica notadamente

preparado. Como ela ilustra: “[...] essa armadilha não mostrava direito a armadilha que era! E assim nossa raposa teve a ideia de decorar lindamente sua armadilha e pendurar por todas as partes placas anunciando com toda a clareza: ‘venham todos! É uma armadilha, a mais linda do mundo!’ A partir daí, é claro, nenhuma raposa iria cair nessa armadilha por engano. E mesmo assim muitas vieram. Pois essa armadilha era a toca da nossa raposa e, se alguém queria visita-la em casa, tinha de entrar em sua armadilha. Todo mundo, exceto a raposa, é claro, conseguia sair de novo. Era talhada, literalmente, para seu tamanho. Mas a raposa que morava na armadilha dizia com todo o orgulho: ‘Tanta gente me visita em minha armadilha que virei a melhor raposa de todas’”. Cf ARENDT, H. “Heidegger, a raposa” Em: **Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo**. Belo Horizonte: EdUFMG e Cia das Letras. 2008. pp. 381 e 382.

³⁶ Op. Cit., p.214.

³⁷ Idem.

concebida aos moldes da “metafísica lúdica” de Jaspers, apresenta três parâmetros³⁸: a comunalidade, a fragmentação e a preparação de um lar.

A “comunalidade” corresponde a este caráter comunal, ou coletivo, do pensamento de Jaspers. Ao invés de apresentar seu pensamento como filosofia acabada, o orientador de Arendt faria sempre uma “agitação perpétua”, um “apelo” ao filosofar, assim “a própria comunicabilidade se torna uma das questões centrais dessa filosofia. Na concepção de Jaspers, a comunicação é a forma por excelência da participação filosófica, que ao mesmo tempo um filosofar em comum”³⁹. Para autora alemã, é evidente a semelhança deste método com o que o Sócrates denomina maiêutica, com diferença de não postular um teor pedagógico do filósofo em relação aos seus interlocutores. Assim, a figura do “filósofo” existindo no modo de vida específico do *bios theorêtikos* desaparece completamente, eliminando até mesmo o prioridade socrática do indagador, já que o “filósofo se move entre seus iguais, aos quais pode apelar e que, por sua vez, pode apelar a ele”⁴⁰.

A “fragmentação” significa que uma vez aceita a impossibilidade de uma teoria coerente do todo, ou ainda, a impossibilidade de dizer o que é o Ser em sua totalidade. Nesta perspectiva, fica supérflua a vigília dos filósofos em busca do Ser, uma substância tornando tudo presente na manifestação linguística da palavra “é”. Aos olhos da autora:

uma vez liberto o mundo concreto desse espectro do Ser e da ilusão de sermos capazes de conhecer esse espectro, a filosofia também se viu liberta da necessidade de ter de explicar tudo monisticamente, na base de um princípio único, ou seja, na base dessa substância onipresente. Pelo contrário, podemos aceitar a “fragmentação do Ser”[...]⁴¹

Deste modo, a proposta filosófica de Jaspers parece explicar o porquê do desinteresse de Arendt em conferir um caráter sistêmico a sua obra. Afinal, o acolhimento do Ser no pensamento não pode ser completamente realizado e, assim, não exige uma única – e muito menos uma correta – abordagem. Talvez por isso, aos olhos da filosofia tradicional, a obra de 1951 sobre o totalitarismo pareça uma “acumulação caótica”⁴² de fatos históricos, vislumbres psicológicos, observações sociológicas e crítica literária.

³⁸ TAMINAUX, J. “The philosophical stakes in Arendt’s geneology of totalitarianism”. p.428

³⁹ ARENDT, H. “O que é filosofia da *Existenz*?”. p.211.

⁴⁰ Ibid., p.212.

⁴¹ Ibid., p.214 e 215.

⁴² TAMINAUX, J. “The philosophical stakes in Arendt’s geneology of totalitarianism”. p.431

Finalmente, a “preparação de um lar” responde à possibilidade de “acolher o sentido moderno de alienação no mundo e o desejo moderno de criar, num mundo que já não é um lar para nós, um mundo humano que possa se tornar nosso lar”⁴³. Aqui realmente se encontra a explicitada a preocupação central da obra arendtiana, a atividade de compreender como tarefa propriamente filosófica que rompe com a tradição do *bios theoretikos*, a contemplação do Ser permanente, e assume a contingência do mundo humano como condição incontornável da existência e como ponto de partida do próprio filosofar. Esta preocupação aparece com força ainda na epígrafe do ensaio “Compreensão e Política”, publicado na *Partisan Review* em 1954 sob o título “As dificuldades da compreensão”. Com as palavras resgatadas de Franz Kafka, “É difícil dizer a verdade, pois, por mais que só haja uma, esta é viva e tem feições vividamente cambiantes”⁴⁴, Arendt reafirma a postura de Jaspers – evitar respostas definitivas – diante do problema moderno da separação entre pensamento e Ser e sugere que a atividade da compreensão seja “infundável e, portanto não pode gerar resultados definitivos. É a maneira especificamente humana de viver, pois todo indivíduo precisa se sentir conciliado com um mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho[...] A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte”⁴⁵. Portanto, a “preparação de um lar” define a busca incessante da compreensão e explica porque, para a autora, o pensar não corre separado da realidade e dos seus eventos que introduzem no mundo a constante “*novidade inesperada*, com todas as suas implicações[...]”⁴⁶.

Portanto, mesmo sendo a inversão na tradicional relação de hierarquia entre ação e contemplação a principal característica filosófica da modernidade, o seu enfrentamento enquanto questão filosófica só pode ser realizado com o escrutínio dos eventos que a revelaram como época histórica, isto é, com o enfrentamento da “*novidade*” que reafirma a irredutibilidade da realidade ao pensamento⁴⁷. A novidade pertence ao campo do historiador, pois ele lida com eventos que ocorrem apenas uma vez. Como afirma Arendt, o novo pode ser facilmente manipulado e explicado através de nexos causais que cumprem o papel de conferir significação ao que ainda foi compreendido. Na prática, este expediente refuta o elemento mais fundamental

⁴³ Op. cit. p.215

⁴⁴ KAFKA, F. *apud*. ARENDT, H. “Compreensão e Política”. Em: **Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo**. Belo Horizonte: EdUFMG e Cia das Letras. 2008 p.330

⁴⁵ *Ibid*. p.331

⁴⁶ *Ibid*. p.343

⁴⁷ ARENDT, H. “O que é filosofia da Existenz?”. p.214

do evento, a novidade que lhe é furtada ao ser diluída como consequência de fenômenos já anteriormente dados. Trata-se da tradicional artimanha filosófica de captura do Ser pelo pensamento com a qual Jaspers já havia rompido. Afinal,

[...] a causalidade é uma categoria totalmente estranha e falseadora nas ciências históricas. Não só o significado efetivo do evento sempre transcende qualquer quantidade de “causas” passadas que podemos lhe atribuir[...] como esse próprio passado só vem a existir com o próprio evento[...] O evento esclarece seu próprio passado; nunca pode ser deduzido dele.⁴⁸

Toda vez que um evento aparece, o caos de acontecimentos emerge como uma história que pode ser contada, com um começo e um fim. Logo, do enfrentamento do “peso da realidade”, Arendt retira narrativas capazes de articular em um todo significativo este passado agora revelado pelo evento; recuperando não apenas os fenômenos, como a autora gostava de dizer, mas “retomando” e “reatualizando”⁴⁹ o apanhado conceitual que surgiu como resposta ao que acontecia.

1.2. A ALIENAÇÃO DO MUNDO

Historicamente, a era moderna se encerra com o advento do totalitarismo e as primeiras explosões atômicas, instalando o mundo moderno no qual vivemos. Destas experiências pode-se compreender o que Rodrigo Ribeiro denomina “desmundanização do mundo”, uma profunda degradação humana acentuada no período “entre guerras”⁵⁰, cuja radicalização ocorreu com o advento do totalitarismo e sua pretensão de administrar o estabelecimento definitivo desta condição a toda humanidade. Como afirma Alves Neto: “A finalidade da reflexão arendtiana foi vincular o advento do totalitarismo com uma radical alienação do mundo vivida pelo homem moderno no século XX”⁵¹. No ensaio póstumo “Introdução na Política”, ao se indagar sobre o sentido da política no mundo moderno, Arendt

⁴⁸ Op. cit. p.342

⁴⁹ ARENDT, H. “Carta à Fundação Rockefeller..” loc. Cit.

⁵⁰ Em uma síntese precisa do cenário constatado por Arendt para o surgimento do totalitarismo, André Duarte afirma: “ O traço mais notável [das condições que possibilitaram o totalitarismo] é o vácuo institucional criado com a desestabilização das estrutura de classes sociais vigorantes na Europa até a Primeira Guerra Mundial, bem como a destruição do próprio sistema político que as amalgamava. A ampliação desmesurada do potencial de destruição gerado pelo emprego de novas tecnologias, o rastro do niilismo espiritual e do caos econômico e político deixados pela guerra, com a inflação e o desemprego em larga escala, mais uma quantidade incalculável de apátridas, refugiados e minorias destituídos de quaisquer direitos, figuram entre alguns dos elementos mais imediatamente relacionados ao colapso do estado-nacional, que prenuncia o totalitarismo”. DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p.44.

⁵¹ ALVES NETO, R. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2009. pp.23 e 24.

lembra que o totalitarismo e as explosões atômicas constituem as duas “experiências fundamentais de nossa época. Ignorá-las é como nunca ter vivido no mundo que é o nosso mundo”⁵². Ambas permitiram o aparecimento das correntes até então subterrâneas da história, só percebidas graças a estes eventos decisivos do nosso tempo que cristalizaram a problemática “politização” total⁵³ da vida e a possibilidade da aniquilação total do homem. Para nosso estudo, interessa especialmente o fato de que tanto os regimes totalitários quanto os artefatos nucleares significam para Arendt que no mundo criado a partir das crises da Primeira Guerra até Hiroshima e Nagasaki “tudo é possível”, não apenas no campo das ideias, mas da própria realidade⁵⁴. Esta convicção perpassa a mentalidade moderna graças aos diversos eventos que nos trouxeram a uma era marcada pela alienação do mundo.

A politização total da vida trazida pelo totalitarismo está relacionada à inusitada supressão da liberdade como sentido da política. Diferente de outras formas de governo, o domínio totalitário não pode ser compreendido apenas como um regime político com condições próprias de exercício da ação, tal como se diferencia uma democracia de uma aristocracia, por exemplo. Antes de se cristalizar em instituições, o totalitarismo instala um movimento na sociedade, a partir do qual mobiliza os indivíduos sob o ditame do comportamento homogêneo. Neste sentido, diz Newton Bignoto: “A distinção entre movimento e regime é importante, porque ela desmonta a tese de que a sociedade democrática não pode conviver com um movimento totalitário”⁵⁵. Com a destruição do mundo comum, provocada pelos eventos da primeira metade do século XX que radicalizaram a massificação da sociedade, os indivíduos foram desenraizados da teia de relações que abriga os homens, retirando-lhes a capacidade de experimentar a pluralidade, mesmo na companhia de si próprios, deixando-os suscetíveis à propaganda⁵⁶ dos

⁵² ARENDT, H. “Introdução na Política”. Em: **Promessa da Política**. Rio de Janeiro: Difel 2010. p. 163.

⁵³ Arendt recorda que a política e liberdade não coincidem necessariamente em nossa época, razão pela qual a politização total da vida pode significar um risco para a condição humana. Como explica a autora: “O ascenso do totalitarismo, sua pretensão de ter subordinado todas as esferas da vida às exigências da política e seu consequente descaso pelos direitos civis, entre os quais, acima de tudo, os direitos à intimidade e à isenção da política, fazendo-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade como de sua própria compatibilidade”. ARENDT, H. “Que é liberdade?”. Em: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.195.

⁵⁴ ARENDT, H. “O conceito de história - antigo e moderno”. Em: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.123.

⁵⁵ BIGNOTO, N. “O totalitarismo hoje?” Em: AGUIAR, O; et al. **Origens do totalitarismo, 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

⁵⁶ O tema da propaganda será abordado no Capítulo 3, todavia, para uma abordagem mais detida do uso da propaganda pelo nazismo, ver: AGUIAR, O. “Veracidade e propaganda em Hannah Arendt”. Em: **Filosofia, Política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Unijuí, 2009. pp. 231-242.

movimentos totalitários que substitui a realidade pelas condições já mencionadas. Mediante a “ficção totalitária”⁵⁷, os adeptos do movimento se engajam em um processo de mudança de toda a sociedade para superar a destruição causada pela guerra, inflação e desemprego, atacando o inimigo definido pela propaganda. Neste primeiro momento, antes da tomada do poder, os movimentos totalitários usam a propaganda para angariar adeptos, mas após superarem esta etapa dão início à transformação efetiva e total da sociedade, substituindo a sedução da propaganda pelo domínio do terror.

Assumido o poder, a dominação totalitária engolfa as massas em um processo de mudança que ultrapassa os aspectos da tirania, objetivando uma transformação profunda na existência humana. Segundo Arendt:

O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única “liberdade” consista em preservar a espécie⁵⁸.

Para tanto, forma-se uma elite guiada pela ficção ideológica que perpassa todo movimento totalitário, voltando-o, como uma força natural ou histórica, para a transformação social que é executada como um espetáculo que fornece a verificação da ideologia. A preparação das massas para a dominação totalitária envolvia a organização de etapas que sistematizavam a desumanização dos homens, visando torná-las supérfluas e, portanto, irrelevantes quanto ao seu extermínio. Ao executar a mudança, a elite - a SS no caso nazista - eliminava os inimigos do regime e aterrorizava as massas com a transformação da ficção ideológica em realidade verificável. Por tal razão, os campos de concentração não configuravam fenômeno marginal ou tarefa temporária do governo totalitário, mas consistiam a instituição que mais indispensavelmente caracterizava o totalitarismo⁵⁹. Através das etapas de destruição jurídica, moral e individual dos inimigos que, por fim, eram exterminados nos campos, o governo totalitário sistematizava da maneira mais paradigmática seu objetivo de privar os homens do seu lugar no mundo, como cidadãos portadores de direitos, como pessoas dotadas de consciência moral e, por fim, da própria singularidade do indivíduo. Já estágio avançado da dominação, a SS

⁵⁷ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. p.531.

⁵⁸ *Ibid.* p.488.

⁵⁹ *Ibid.* p.491.

triunfava em seu propósito de prender, torturar e exterminar uma pessoa sem que ela oferecesse qualquer resistência, pois já havia se tornado um “cadáver vivo”, supérfluo em sua existência e irrelevante quanto à sua morte.

O terror gerado pela fabricação da realidade humana tem inicialmente o papel de derrotar os inimigos definidos pela ficção ideológica e de impossibilitar qualquer oposição futura; todavia, passada esta fase, o meio se torna o próprio fim do governo totalitário, estabelecendo o terror como a própria natureza desta forma de governo. No ensaio “Ideologia e Terror”, acrescido à segunda edição americana de *The Origins of Totalitarianism* em 1958, Arendt reflete sobre a organização do totalitarismo como forma de governo totalmente nova face às previstas pela tradição do pensamento político. Diferente das versões tradicionais de organização do espaço político que abriga a ação humana e as instituições que ela gera, como espaços “entre” os homens, o governo totalitário tem no terror a sua estrutura e na ideologia o princípio que mobiliza os homens, não mais como indivíduos singulares, mas como elementos conformados ao movimento totalitário. Neste sentido, diz a autora: “Em lugar das fronteiras e dos canais de comunicação ente os homens individuais, [o terror] constrói um cinturão de ferro que os cinge de tal forma que é como se sua pluralidade se dissolvesse em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas”⁶⁰. Com esta condição, atende-se ao propósito superior de acelerar o movimento de transformação da realidade, deixando para trás as etapas iniciais de mobilização, seja pela propaganda ou pela eliminação com o terror dos obstáculos postos ao movimento. Instalado o terror total, atinge-se a esfera onde tudo é possível⁶¹. Removidos os obstáculos, o terror totalitário empreende seu objetivo de mudar radicalmente a própria condição humana ao reorganizar a própria pluralidade humana. Esta mudança constitui a natureza do totalitarismo e, por tal razão, o campo configura sua instituição central porque efetiva a convicção de que tudo é possível.

Este aspecto da mentalidade moderna, vislumbrado por Arendt em suas análises sobre o nazismo, torna-se mais evidente em seu ensaio “O conceito de história, o antigo e o moderno”. A convicção de que qualquer hipótese imaginada é possível, lembra Arendt, tem sua origem rastreada até o início da era moderna. O que o totalitarismo provou ser possível na política, a ciência natural provou no âmbito na natureza a partir da revolução científica no século XVII. Afinal, o que sustenta a convicção de que tudo é possível é a noção moderna de que “[...]podemos tomar praticamente qualquer hipótese e *agir* sobre ela, como uma sequência de

⁶⁰ Ibid. p.518.

⁶¹ Ibid. p.491.

resultados na realidade que não apenas fazem sentido, mas funcionam”⁶². Não por acaso, a instalação do mundo moderno não apenas se remete ao aparecimento dos campos que provaram a possibilidade de fabricar a face da humanidade, mas também é referida pela autora às explosões atômicas que efetivaram no campo da ciência natural a nossa capacidade de mostrar que tudo é possível, manipulando processos cósmicos antes inexistentes na superfície da Terra e, com isso, criando a possibilidade de aniquilação da própria humanidade⁶³.

Assim como o totalitarismo, as explosões atômicas comprometeram definitivamente a capacidade das palavras tradicionais com as quais formulávamos os problemas políticos que perpassam a vida humana. A partir da convicção de que tudo é possível, ultrapassamos os limites de produção da realidade e da condição humana como jamais fizemos. Após a fabricação de cadáveres e a ameaça da aniquilação total, uma possibilidade concreta que nos assombra a cada decisão estratégica militar tomada pelas potências nucleares, conceitos como assassinato e guerra já não explicam a complexidade inaugurada pelos eventos da primeira metade do século XX. Como Arendt afirma sobre os campos: “O mundo dos agonizantes, no qual os homens aprendem que são supérfluos através de um modo de vida em que castigo nada tem a ver com o crime, em que a exploração é praticada sem lucro, e em que o trabalho é realizado sem proveito, é um lugar onde a insensatez é diariamente renovada”⁶⁴. Da mesma forma, sobre a ameaça nuclear: “Com o surgimento das armas atômicas, tanto os limites hebreus-cristãos à violência quanto o antigo apelo à coragem perderam qualquer significado na prática, junto com todo vocabulário político e moral que estávamos acostumados a utilizar nesses assuntos”⁶⁵. Tais acontecimentos levaram nosso mundo a um ponto de ruptura do qual não há mais retorno, demolindo nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de juízo moral⁶⁶ e silenciando toda as nossas tradições enquanto impuseram um árido desafio de compreensão sobre nosso lugar em uma era caracterizada pelas perplexidades que acompanharam a crença de que tudo é possível. Para tanto, Arendt rastreou as origens da era moderna para entender como foram dadas as condições de desenvolvimento científico e desmantelamento da sociedade onde germinaram o domínio total e

⁶² ARENDT, H. “O conceito de história - o antigo e o moderno”. p.123.

⁶³ ARENDT, H. “A conquista do espaço e estatura humana”. Em: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.341 et seq.

⁶⁴ ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. p.508.

⁶⁵ ARENDT, H. “A Europa e a bomba atômica”. Em: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Cia das letras, 2008. p.437.

⁶⁶ ARENDT, H. “Compreensão e política - as dificuldades da compreensão”. Em: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Cia das letras, 2008. p.332.

a destruição em massa. Veremos agora como a autora compreendeu as origens da mentalidade que, caracterizada pela alienação em relação ao mundo humano, perpassa o totalitarismo e a capacidade científica moderna.

1.2.1. Origens da alienação do mundo

No capítulo VI de *A condição humana*, Arendt elenca dois grandes eventos que somados à invenção do telescópio abrem a era moderna: “[...]a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra; [e] a Reforma que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social[...]”⁶⁷. Segundo a autora: “Nenhum deles tem o caráter peculiar de uma explosão de correntes subterrâneas que, tendo reunido sua força às ocultas, irrompessem subitamente”⁶⁸; exatamente o oposto dos eventos que marcam o fim da Era moderna, caracterizados precisamente pelo seu perfil irruptivo e “cristalizante” de fenômenos “subterrâneos”⁶⁹. Nenhum dos eventos notabilizados nas figuras de Galileu Galilei, de Martinho Lutero e dos grandes navegadores se configura como acontecimento propriamente moderno, pois se revelam como inícios à luz do fenômeno totalitário e das explosões atômicas, “eventos esclarecedores” que encerraram a era moderna e instalaram o novo período do mundo moderno. Para a autora: “O que revela o evento esclarecedor é um começo no passado que até então estivera oculto[...] e não pode aparecer senão como o fim desse começo recém-descoberto”⁷⁰. Deste modo, a compreensão da modernidade se forma em Arendt como uma narrativa de acontecimentos que partem dos eventos liminares que lhes deram origem, os quais permaneceriam subterrâneos não fossem os eventos esclarecedores de nosso tempo. Nesta medida, sendo a alienação do mundo o fenômeno que subjaz ao totalitarismo e às explosões atômicas, veremos como os eventos liminares da era moderna contribuíram para sua conformação.

A alienação é o fenômeno central da modernidade, cujos elementos levaram séculos até que irrompessem do subterrâneo da história, surpreendendo a todos com o domínio total e a inédita capacidade de destruição nuclear. Os eventos liminares da modernidade trouxeram o

⁶⁷ ARENDT, H. *A condição Humana*. p.307.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Cf. ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. p.21.

⁷⁰ ARENDT, H. “Compreensão e Política – as dificuldades da compreensão”. p.342

encolhimento do globo, a expropriação dos domínios privados da vida humana e a introspecção do homem em direção ao ego. Apesar do grande impacto, nenhum dos homens por trás destas grandes mudanças ambicionava, ou até mesmo imaginava, que efeito suas ações alcançariam porque ainda pertenciam a um mundo pré-moderno. Como a autora salienta:

o mais espetacular dos três eventos deve ter sido a descoberta de continentes desconhecidos e de oceanos jamais sonhados; o mais inquietante deve ter sido a irremediável cisão do cristianismo ocidental através da Reforma, com seu inerente desafio à ortodoxia como tal e com sua imediata ameaça à tranquilidade das almas dos homens; e, sem dúvida, o menos percebido de todos foi a introdução, no já amplo arsenal de utensílios humanos, de um novo instrumento, inútil a não ser para olhar as estrelas, embora fosse o primeiro instrumento puramente científico já concebido⁷¹.

Sobre o impacto imediato destes eventos, é surpreendente que o menos chamativo talvez tenha sido o mais desafiador à compreensão devido ao alcance que projetou na fundação da *scienza nuova*. A luneta de Galileu sobrepôs em força e significado o encolhimento do globo e o processo de acúmulo econômico iniciado com as primeiras expropriações trazidas pela Reforma. Esta diferença se torna mais clara quando Arendt detalha o duplo aspecto do fenômeno moderno da alienação. Os eventos liminares mencionados desencadearam uma série de acontecimentos ao longo da era moderna, os quais Arendt alinha sob o signo da fuga da Terra em direção ao universo e do mundo para o interior de si.

As grandes navegações deram início ao esforço de mapeamento e tomada completa de sua morada pelo homem. A partir dos esforços iniciais daqueles que se lançaram nos oceanos desconhecidos com o intuito exploratório, teve início o esforço de levantamento cartográfico e mapeamento de todo o globo terrestre que resultaria no próprio apequenamento da Terra. Embora o intuito original dos navegadores fosse a ampliação do globo e a busca por novos horizontes de exploração, o olhar retrospectivo da história nos autoriza a constatar que na mesma medida em que a Terra era conquistada, novos meios de transporte redefiniram a relação do homem com o tempo e o espaço em sua morada natural. “Nada que possa ser medido pode permanecer imenso”⁷². Distâncias que outrora seriam conquistadas com longos dias de viagem, hoje, graças às tecnologias de navios, trens, aviões e automóveis, podem ser realizados em poucas horas. No momento, não há ponto na Terra que não possa ser alcançado neste intervalo de tempo. Entretanto, esta mudança substancial na relação do homem com o globo foi antecedida e

⁷¹ ARENDT, H. **A condição humana**. pp.308 e 309.

⁷² *Ibid.*, p.310.

condicionada por outra ainda mais significativa: “Antes que soubéssemos como contornar a Terra, como circunscrever em dias e horas a esfera da morada humana, já havíamos trazido o globo à nossa sala de estar, para tocá-lo com as mãos e girá-lo ante dos olhos”⁷³. A conquista do globo foi infinitamente mais eficaz graças à capacidade de observação da mente humana, cujo recurso ao uso de símbolos, modelos e números permitiu a elaboração de escalas e miniaturas que transformaram a relação dos sentidos naturais do corpo humano com qualquer objeto que nos propuséssemos a observar, mesmo o próprio planeta. Esta grave mudança não surgiu sem que um preço fosse cobrado pela maravilha de dispor do globo terrestre em uma sala de estar:

É próprio da natureza da capacidade humana de perquirição só poder funcionar quando o homem se desvencilha de qualquer envolvimento e preocupação com o que está perto de si, e se retira a uma distância de tudo o que o rodeia. Quanto maior a distância entre o homem e seu ambiente, o mundo ou a Terra, mais ele poderá perquirir e medir, e menos espaço mundano e terrestre lhe restará⁷⁴.

Ironicamente, a acessibilidade do globo ao alcance das mãos foi compensada pelo afastamento dos homens da sua morada; fato definitivamente constatado com a invenção do avião e a consequente compreensão de que a realização de grandes distâncias está condicionada pelo abandono da superfície, ou seja, pela alienação do homem de sua morada imediata. É claro que a invenção do avião em si, bem como a realização de longos trajetos não caracterizam o fenômeno da alienação da Terra. A despeito do próprio feito tecnológico que estas realizações significam, o fato para o qual Arendt chama a atenção corresponde à própria mentalidade que opera nestas conquistas. Simbolizada pela imagem do globo na sala de estar, repousa a própria mudança na perspectiva com a qual o homem moderno passa a observar o planeta que habita. Se ainda operasse com a perspectiva da sua experiência original como criatura terrena, o homem jamais teria concebido um dispositivo capaz de realizar algo que, até então e muito recentemente em termos históricos, apenas os pássaros estavam habilitados a fazer. Nesta corrente de acontecimentos que continua no mundo moderno, com invenções como a do avião, vemos a colocação de artefatos humanos – e dos próprios humanos – na órbita terrestre ou o seu lançamento aos confins do espaço⁷⁵. Assim, mais que chamar nossa atenção aos artefatos, Arendt

⁷³ Idem.

⁷⁴ Ibid., pp.310 e 311.

⁷⁵ Como afirma Arendt no Prólogo de *A Condição Humana*: “Em 1957, um objeto terrestre, feito pela mão do homem foi lançado ao universo[...] Este evento, que em importância ultrapassa todos os outros, até mesmo a desintegração do átomo, teria sido saudado com a mais pra alegria não fossem suas incômodas circunstâncias militares e políticas[...] A reação imediata, expressa espontaneamente, foi alívio ante o primeiro ‘passo para libertar o

nos convida a perceber o que exatamente permitiu que a engenhosidade humana chegasse tão longe em seus anseios.

O mais discreto dos eventos liminares, a invenção do telescópio, já havia sido apontado por A. N. Whitehead como acontecimento de grandeza ímpar, cujo impacto sem alardes só poderia ser comparado ao nascimento da criança na manjedoura⁷⁶. Ao recuperar esta comparação, Arendt atesta a dimensão imprevisível do lugar onde as primeiras observações telescópicas foram capazes de levar o homem. Assim como o nascimento de Cristo, evento que jamais teria seu alcance imaginado por contemporâneos dos fatos, a invenção do telescópio e as teorias heliocêntricas de Galileu alteraram profundamente a perspectiva pela qual o homem classicamente compreendia a natureza. Na esteira deste evento, surge a ciência moderna que age sob o olhar universal do “ponto de apoio arquimediano” e, após minar a dignidade própria da aparelhagem sensorial que sempre orientou a ação humana, reduz a compreensão ao exercício cognitivo da abstração matemática. Como afirma Alves Neto:

[...] a alienação do homem moderno com relação às condições mundanas de sua existência na Terra se expressa na aspiração por fazer algo produzido pelo próprio homem. A racionalidade técnico-científica moderna alcançou seu efeito 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 universo⁷⁷.

No ensaio “O Conceito de História – Antigo e Moderno”, a autora realiza um primeiro relato sobre a ascensão da “mentalidade científica do mundo moderno”⁷⁸. Para isso, ela contrapõe as noções de natureza e história, mostrando como ambos os conceitos foram transformados na transição do mundo clássico para o mundo da era moderna. Ao recuperar o propósito central de *Guerras Pérsicas*, a autora aponta como Heródoto concebia o propósito do seu registro histórico como um louvor aos “extraordinário e gloriosos feitos” dos gregos em sua empreitada militar. Mais que enaltecer, a maior preocupação do pai da história seria garantir que os feitos humanos não fossem esquecidos com o tempo. Por trás desta concepção de história,

homem de sua prisão na terra.’ E essa estranha declaração, longe de ter sido o lapso accidental de algum repórter norte-americano, refletia, sem o saber as extraordinárias palavras gravadas há mais de vinte anos no obelisco fúnebre de um dos grandes cientistas da Rússia : ‘A humanidade não permanecerá para sempre presa à terra’ ”. Ibid., p.9.

⁷⁶ Arendt recupera Whitehead: “A forma como a perseguição de Galileu tem sido lembrada é um tributo ao começo tranquilo da mais profunda mudança de perspectiva que o gênero humano já experimentou. Desde que uma criança nasceu em uma manjedoura, pode-se duvidar se algo tão grande aconteceu com tão pouca agitação.” Cf. WHITEHEAD, A. **A ciência e mundo moderno**. Trad. Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006. p.14.

⁷⁷ ALVES NETO, R. **Alienações do mundo**. p.54.

⁷⁸ Op.Cit., p.9

preocupada com a imortalidade, repousa o conceito grego de natureza que compreendia a existência sem a ajuda de homens ou deuses. Ou seja:

Todas as criaturas vivas, inclusive o homem, acham-se compreendidas no âmbito do ser-para-sempre, e Aristóteles nos assegura explicitamente que o homem, enquanto ser natural e pertencente ao gênero humano, possui imortalidade; através do ciclo repetitivo da vida, a natureza assegura, para as coisas que nascem e morrem, o mesmo tipo de eternidade que as coisas que são e não mudam”⁷⁹.

O conceito de natureza no mundo clássico estava baseado na ideia de eternidade efetivada enquanto “ciclo repetitivo” da vida. A poesia e a historiografia gregas constituíam uma resposta ao fato de que os homens – e aqui me refiro à singularidade de cada um –, entre a natureza cíclica perpétua e a imortalidade dos deuses, são “os mortais”, as únicas coisas mortais que existem porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação”⁸⁰. Deste modo, a vida retilínea que caracteriza a trajetória singular de nascimento e morte de cada um não pode ser perpetuada. Apenas grandes feitos e palavras seriam capazes de projetar a existência singular dos homens na memória imortalizada da poesia e da história⁸¹. A história constituía o esforço humano de contenção da perda inescapável da vida através da realização de atos memoráveis, imitando a imortalidade da natureza ao criar e manter um artifício estritamente humano, separado e protegido do ciclo eterno de constante mudança. Como Arendt afirma, a relação clássica entre história e natureza,

[...] de maneira alguma é uma oposição. A História acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre⁸².

Ainda assim, embora repousem sobre o denominador comum da imortalidade, história e natureza são conceitos radicalmente distintos no mundo clássico. Até mesmo porque a

⁷⁹ ARENDT, H. “O conceito de história – antigo e moderno”. pp.70 e 71.

⁸⁰ ARENDT, H. **A condição humana**. p.27.

⁸¹ No capítulo V de *A condição humana* Arendt ainda trata da experiência da polis como a solução grega para o problema da mortalidade da vida singular. Como ela especifica: “[...]a polis tinha dupla função. Em primeiro lugar, [...] esperava-se que a polis multiplicasse as oportunidades de conquistar ‘fama imortal’[...] A segunda função da polis, novamente conectada intimamente com os riscos da ação tal como experimentada antes que a polis passasse a existir, era remediar a futilidade da ação e do discurso; pois as chances de um feito merecedor de fama ser lembrado, de que realmente se tornasse imortal, não eram muito boas”. ARENDT, H. **A condição humana**. p.244.

⁸² ARENDT, H. “O conceito de história – o antigo e o moderno”. p.78.

imortalidade da história, no limite, simula a imortalidade da natureza; sendo assim, constituem experiências radicalmente distintas, havendo, por um lado, a imortalidade terrena do ciclo natural contínuo e, por outro lado, imortalidade mundana da permanência que resiste e preserva a vida singular enquanto durar o artifício humano erigido contra a natureza.

Como dizíamos, a invenção do telescópio redefine esta separação na era moderna, até que a elimina completamente no mundo moderno. Embora a ideia do sistema heliocêntrico já existisse, a própria Igreja não parecia se importar enquanto tal tese permanecesse uma teoria conveniente para fins meramente matemáticos. Efetivamente, foi a observação e comprovação do movimento da Terra através do telescópio que abalou a relação do mundo humano com a natureza. Com a abordagem de Galileu, uma simples ideia que outrora não afetava nossa confiança nos sentidos e nas verdades então disponíveis introduziu o elemento da dúvida no pensamento e ressignificou o “véritable retour à Archimède” que rondava o mundo pré-moderno já na Renascença:

[...]é como se a descoberta de Galileu comprovasse com um fato demonstrável que tanto o pior temor quanto a mais presunçosa esperança da especulação humana – o antigo temor de que os nossos sentidos, nossos órgãos para a recepção da realidade, podem nos trair, e o desejo arquimediano de um ponto fora da Terra a partir do qual o homem pudesse erguer o mundo – só pudessem se mostrar verdadeiros ao mesmo tempo, como se o desejo só pudesse ser satisfeito contanto que perdêssemos a realidade, e o temor só se consumasse se compensado pela aquisição de poderes supramundanos⁸³.

Apesar de continuarmos presos à Terra pela condição humana, sem que dispuséssemos efetivamente de um ponto de apoio fora do planeta, nos tornamos capazes de tratá-la como se estivéssemos fora dela. A concepção clássica de natureza, em relação à qual apenas nos protegíamos e tentávamos emular sua imortalidade, passa a ser compreendida da perspectiva do universo. Para além de um evento meramente terreno, tudo que acontece na Terra passa a ser visto como sujeito a uma lei universalmente válida, ultrapassando a própria capacidade sensorial humana: “[...]válida além do alcance da memória e do aparecimento da humanidade na Terra, válida inclusive além do surgimento da vida orgânica e da própria Terra”⁸⁴.

Deste modo, a mudança na concepção da natureza com a qual o homem passou a se relacionar na era moderna vinha também da nova concepção de experimentação inaugurada pelo telescópio. A experimentação como procedimento da ciência moderna ultrapassa a mera

⁸³ ARENDT, H. **A condição humana**. p.324.

⁸⁴ *Ibid.*, p.325.

observação dos fenômenos terrenos. Como naquele momento já não era mais possível confiar na percepção sensorial terrena, o homem concentrou seus esforços na criação do instrumento mais poderoso e característico da ciência moderna: *a reductio scientiae ad mathematicam* que enterrou definitivamente o testemunho da observação como conhecimento válido.

[...]A matemática não somente amplia o seu conteúdo ou atinge o infinito para tornar-se aplicável à imensidão de um universo infinito, que cresce e se expande infinitamente, mas deixa completamente de se preocupar com aparências. Já não é o começo da filosofia, da ‘ciência’ do Ser em sua verdadeira aparência, mas, ao invés disso, passa a ser a ciência da estrutura da mente humana⁸⁵.

Sob o fenômeno da alienação da Terra, a ciência moderna mudou tão radicalmente que seria muito difícil sustentar a existência de uma ciência anterior à modernidade. Recursos como a álgebra e a geometria analítica desprenderam o homem de qualquer pensamento especializado ou preso às ocorrências terrenas. Mais uma vez, Arendt acompanha as considerações de Whitehead sobre a ascensão da mentalidade científica moderna. O historiador da ciência considera o exercício da abstração o próprio *locus* da mentalidade científica, pois, apenas assim podemos controlar o pensamento sobre fatos concretos. Isto é, o aspecto peculiar da experimentação moderna consiste na adequação da observação à “estrutura da mente humana” dada na abstração. Como o historiador afirma, “A originalidade da matemática consiste no fato de que na ciência matemática são apresentadas conexões entre as coisas que, separadas da intervenção da razão humana, são extremamente sem evidência”⁸⁶. Além do fato de que própria percepção passa a ser mediada pelo artifício humano, como no caso da luneta, os próprios “fatos observáveis” são referidos e descritos nos termos abstratos da linguagem matemática.

Enquanto exercício de abstração, a matemática pura oferece os conceitos com os quais a ciência moderna descreve os fenômenos para os quais dirige sua atenção. É o que ocorre na prática moderna de constatação de hipóteses formuladas, por exemplo, a partir de aspectos geométricos e leis expressas em fórmulas algébricas notadamente generalistas. Quando Descartes tratou a *res extensa* de tal maneira que ela poderia sempre ser formulada algebricamente, a matemática encontrou um meio de

[...]reduzir e traduzir tudo o que o homem não é sob a forma de configurações idênticas a estruturas mentais humanas. [...] com essa ciência, o homem podia deslocar-se, arriscar-se no espaço e estar seguro de que não encontraria coisa

⁸⁵ Ibid., pp.329 e 330. *grifo nosso*.

⁸⁶ WHITEHEAD, A. **A ciência e o mundo moderno**. p.35.

alguma além de si mesmo, nada que não pudesse ser reduzido a modelos presentes nele mesmo⁸⁷.

O primeiro a formular esta mudança de perspectiva e transformar as estruturas da mente no próprio ponto de apoio arquimediano foi Descartes. Como já mencionamos, e agora temos a oportunidade de expor mais amplamente, o advento da dúvida cartesiana corresponde aos primeiros efeitos filosóficos da invenção do telescópio que, inicialmente, afetou apenas um pequeno círculo de doutos e eruditos. É interessante notar que a dúvida cartesiana, para além de introduzir o elemento cético que minou a confiança no aparelho sensorial, é relevante para a compreensão da mentalidade moderna “matematizada”. Justamente por se tratar de um primeiro exercício moderno de introspecção, a dúvida cartesiana constitui um pensamento completamente alheio ao mundo, debruçado apenas sobre seus próprios processos. Deste modo, a universalidade constitui sua principal característica: “[...] se estende desde o testemunho dos sentidos ao testemunho da razão e ao testemunho da fé, porque esta dúvida reside, em última análise, na perda de autoevidência, e todo pensamento sempre havia partido daquilo que é evidente em si e por si mesmo[...]⁸⁸. Como continua em sua exposição, Arendt acredita que a novidade da dúvida cartesiana não pode ser capturada pelo ceticismo tradicional porque já não se tratava mais de encontrar ou supor uma forma de inteligibilidade que permitisse à compreensão humana o acesso ao que se poderia chamar de verdade. Na universalidade da dúvida, Descartes teria “colocado em cheque” o próprio conceito tradicional de verdade que ainda pressupunha uma relação estática entre Ser e aparência. Isto é, independente da capacidade de conhecer, a tradição violentamente negada por Descartes sustentava o credo da verdade como revelação. No entanto, após o telescópio evidenciar aparências enganosas do depoimento dos sentidos, a ciência moderna deixou de se concentrar no quadro tradicional que separava aparências falsas e verdadeiras. O famoso *cogito ergo sum* foi a primeira formulação de verdade que dispensou a correspondência entre Ser e aparência, constituindo-se como certeza lógica da captura da verdade. Ou seja, o homem cartesiano, ao tomar consciência da experiência de duvidar e ao toma-la em seu pensamento como processo que efetivamente ocorre, eleva o próprio pensamento a uma nova dignidade e confere ao seu processo abstrato o estatuto de objeto privilegiado de investigação. Neste sentido, o raciocínio cartesiano opera no pressuposto de que ele conhece apenas o que ele

⁸⁷ Op. Cit., p.330.

⁸⁸ Ibid., p.341.

mesmo pode produzir; por esta razão, ele representa o signo da mentalidade moderna que alterou radicalmente a noção tradicional de verdade.

Com o advento da ciência moderna, a antiga *theoria* que dominava desde os gregos a busca da verdade como contemplação, foi substituída pelas virtudes do sucesso, da industriiosidade e da veracidade⁸⁹. Como Arendt explicita, “[...] a questão do sucesso passou a dominar, e a prova da teoria passou a ser a uma prova ‘prática’ – ou funciona ou não. A teoria converteu-se em hipótese e o sucesso da hipótese converteu-se em verdade”⁹⁰. Nesta medida, nota-se que a ciência moderna efetivamente aparece como contínuo esforço do engenho humano para capturar e testar a veracidade das suposições que apresenta à natureza após formulá-las com processos de pensamento estritamente abstratos⁹¹. Por isso, Descartes repete a convicção dos cientistas de que, não havendo a possibilidade da verdade, o homem pode ser veraz e confiável, sujeitando suas hipóteses ao crivo do sucesso. Ao duvidar de algo, o homem toma consciência do processo da dúvida em sua consciência e, pela primeira vez, com Descartes, a introspecção se estabelece como o campo apropriado de investigação. A diluição de objetos mundanos no fluxo da consciência e seus processos permitiu a vertiginosa aceleração das descobertas científicas na modernidade. Com este tipo muito peculiar de certeza, baseada exclusivamente no que o homem pode fazer, não haveria mais a necessidade de se perguntar sobre o *porquê* das coisas, mas apenas inquirir-se sobre *como* elas acontecem⁹²; a veracidade viria do êxito da capacidade humana em reproduzir qualquer fenômeno ao qual se propusesse.

1.2.2. Os conceitos de processo e de experimentação

⁸⁹ Ibid., p.345 et seq.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Esta mudança da verdade para veracidade leva a ciência moderna ao curioso momento de possuir mais de uma teoria possível para explicar o mesmo fenômeno. Segundo Heisenberg, “O mais importante resultado recente da Física Nuclear foi o reconhecimento da possibilidade de aplicar sem contradição tipos completamente diferentes de leis naturais a um único e mesmo evento físico”. Cf. HEISENBERG, apud ARENDT, H. **Entre o passado e o Futuro**. p.79.

⁹² Como bem explica Whitehead, este foi o diferencial decisivo de Galileu em relação aos seus adversários contemporâneos. Enquanto o inventor do telescópio preocupava-se em investigar “como” os fenômenos ocorriam e, de tal maneira, dispensavam explicações mais amplas sobre a natureza em geral, desde que esta “funcionassem”; por outro lado, teóricos como Simplicio apostavam na retomada da clássica racionalidade cosmológica que oferecia o “porquê” dos acontecimentos dentro de uma ordem causal mais ampla. Cf WHITEHEAD, **A ciência e o mundo moderno**. p.22.

Embora o homem tenha ganhado imensamente com a capacidade de introspecção trazida ao mundo pela invenção do telescópio, cuja formulação filosófica posterior veio de Descartes, esta mudança que Arendt define como a colocação do ponto de vista arquimediano dentro do próprio homem também cobrou um elevado preço. A alienação da Terra permitiu ao homem olhar para sua morada sob o ponto de vista do universo, criando a convicção de que poderia conhecer tudo o que ele próprio fizesse e compreendesse nos termos de seus próprios processos introspectivos. Esta mudança jamais poderia ocorrer que sem que lhe acompanhassem mudanças no próprio mundo humano. É o que o Arendt aponta como questão central do capítulo VI de *A condição humana* através da epígrafe escolhida para abrir a parte final de sua obra de 1958. Na pequena sentença, Franz Kafka afirma: “Ele encontrou o ponto arquimediano, mas empregou-o contra si mesmo; ao que parece esta era a condição para que ele o encontrasse”⁹³. A alienação da Terra que permitiu explicar com as mesmas formulações matemáticas fenômenos dentro e fora do planeta levou a uma derrota do senso comum. Não seria possível tamanha mudança sem que a estrutura da mente humana fosse transformada em objeto de investigação no lugar do mundo, tal como o fez Descartes. Para Arendt,

[...]o senso comum, que fora antes aquele sentido através do qual todos os outros, com suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, tornou-se então uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Esse sentido era agora chamado de comum meramente por ser comum a todos. O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes⁹⁴.

O preço cobrado do homem pelas suas conquistas com a ciência moderna foi a perda da sua própria casa, o mundo compartilhado por todos foi trocado pela estrutura da mente enquanto critério de verdade comum a todos os homens⁹⁵. Assim, a alienação do mundo ocorre como a perda da separação entre mundo e natureza que, até a antiguidade tardia, trazia o artifício e os assuntos humanos como obrigo do constante ciclo metabólico da vida biológica. Como a autora especifica:

⁹³ KAFKA, F. *Apud* ARENDT, H. *A condição humana*. p.307.

⁹⁴ ARENDT, H. *A condição humana*. p.351.

⁹⁵ Arendt recupera uma passagem de Merleau-Ponty que pontua com precisão esta condição moderna exercitada primordialmente por Descartes: “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 no indenizar; pois é... passar a um tipo de certeza que nunca nos trará de volta o ‘há’ do mundo” MERLEAU-PONTY, M. *Visível e o Invisível*. *Apud* ARENDT, H. *A vida do espírito*. pp.38 e 39.

Este mundo, [...] não é idêntico à terra ou à natureza enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si⁹⁶.

Separado da natureza, o homem erigia um mundo com “objetividade” própria, afinal, tanto os objetos tangíveis resultantes da capacidade de fabricar quanto os atos e palavras resultantes da atividade humana da ação encontravam sua dignidade mundana – chamada por Arendt de “realidade” (*realness*) – no fato de que eram compartilhados por todos. Quer dizer, para além dos atributos tangíveis aos sentidos (audição, visão, olfato, paladar e tato), a “objetividade” do mundo era provida pelo que a autora considera o sexto-sentido propriamente humano que permite a formação de um mundo comum. Todas as experiências sensoriais são acompanhadas de uma sensação adicional de realidade só percebida dentro do contexto mundano. Esta sensação adicional é oferecida pelo senso-comum,

[...] uma espécie de sexto-sentido necessário para manter juntos meus cinco sentidos e para garantir que é o mesmo objeto que vejo, toco, provo, cheiro e ouço[...] Esse mesmo sentido, um sexto sentido misterioso, porque não pode ser localizado como órgão corporal, adequa as sensações de meus cinco sentidos estritamente privados – tão privados que as sensações, em sua qualidade e intensidade meramente sensoriais, são incomunicáveis – a um mundo comum compartilhado pelos outros⁹⁷.

Há, portanto, uma dupla mediação: a física, aquela dos objetos tangíveis que introduzimos no mundo; e a subjetiva, resultado do caráter de revelação da ação humana, isto é, do fato de sempre dirigirmos nossas ações uns para os outros na tentativa de revelar “quem” somos. Sem as palavras, nem os atos nem os objetos podem ser dotados de significado e relevância. Sempre que agimos e falamos, estamos nos “referindo” a esta realidade mundana engendrada onde quer que os homens estejam em conjunto, à “teia de relações humanas”⁹⁸. Sempre que as pessoas se reúnem na modalidade da ação e do discurso, engendram esta “teia” que cobre um amontoado caótico de objetos desconexos e fazem surgir um mundo dotado de

⁹⁶ Op. Cit. p.64.

⁹⁷ ARENDT, H. **A vida do espírito**. p.39.

⁹⁸ ARENDT, H. **A condição humana**. p.225.

significação⁹⁹. É importante notar que a mundanidade – ou realidade – constitui um atributo conferido e percebido exclusivamente pelas pessoas. Sendo assim, toda vez que entramos neste espaço dos assuntos humanos e nele agimos, seja pelo discurso ou pela realização de atos, interferimos nesta teia significativa percebida apenas pelo sexto sentido exclusivo aos homens.

Porque sempre adentramos ao mundo inserindo nele algo novo, a atividade da ação é recebida no mundo através de dois fatos incontornáveis: a impossibilidade de desfazer o que foi feito e a incapacidade de controlar os seus efeitos. Ou seja, a ação se mostra no mundo como o prolongamento de atos que afetam e compõem a teia de relações à qual Arendt se refere. Por exemplo, a própria invenção do telescópio, mais do que um objeto inédito, permitiu o ato de observar as estrelas e abriu caminho para as radicais transformações na mentalidade humana e, obviamente, no próprio mundo. Galileu certamente não poderia prever ou imaginar as consequências de seus feitos, mas o prolongamento dos seus atos pode ser estendido até a definitiva instalação do mundo com as explosões atômicas em meados do século XX. Ademais, da mesma forma que não imaginou onde sua singela mirada das estrelas poderia ter nos conduzido, mesmo que tentasse controlar qualquer consequência, jamais poderia conter o impacto de sua pesquisa em pensadores como Descartes, que baseou toda sua filosofia neste ato do cientista italiano. Obviamente, a ideia de prolongamento dos atos humanos não constitui uma relação de causalidade necessária. A invenção do telescópio não teria levado necessariamente à bomba atômica, mas, como já dissemos anteriormente, enquanto evento esclarecedor ela permitiu a retomada dos eventos liminares que, por assim dizer, se iluminaram no passado depois que os acontecimentos do presente revelaram os processos do passado que se prolongaram ao longo da era moderna e ainda se prolongam no mundo moderno.

Dado que a esfera dos assuntos humanos corresponde a esta teia de relações, as ações humanas aparecem como eventos e consequências que emergem como história¹⁰⁰. Ademais, os processos iniciados dificilmente – talvez jamais – alcançam os objetivos fixados inicialmente pelo agente. Assim que inserido no mundo, o agente perde o controle sobre os efeitos de seus atos, o que nos leva a perceber que as histórias não podem ser fabricadas. Como constituem a narrativa dos processos desencadeados por agentes, elas só alcançam tangibilidade na medida em que ganham visibilidade no registro histórico. Elas podem ser registradas em documentos, obras de arte e monumentos. Todo este material adentra o mundo e seu contexto significativo pela

⁹⁹ Ibid., pp. 226 e 227.

¹⁰⁰ Idem.

capacidade humana da fabricação. Entretanto, nenhuma delas coincide plenamente com o significado que carrega e exprime.

Este significado pode ser tido como a própria “objetividade” do contexto humano na medida em que ganha realidade no senso comum. Arendt faz coincidir suas concepções de mundo e história exatamente porque vê na concepção de historiografia do mundo clássico a expressão desta “objetividade” que busca capturar o mais amplamente possível o contexto humano, intensificando a sensação de realidade trazida pelo senso comum. Ela sugere que esta “objetividade” aparece em Heródoto, Tucídides e Homero, pois, nas narrativas e poemas em que registraram as guerras Púnicas, a guerra do Peloponeso e a guerra contra os troianos, ambos os lados do conflito eram recuperados. Não se tratava de um senso de justiça histórica que evitava privilegiar os vitoriosos; muito pelo contrário, pois a melhor forma de enaltecer os grandes atos era capturando a dimensão dos eventos pela recuperação do seu maior número possível de perspectivas. Era preciso falar dos gregos e dos bárbaros, de Aquiles mas *também* de Heitor.

Os gregos aprenderam a *compreender* – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos. As falas em que Tucídides articula as posições e interesses das partes em conflito são ainda um testemunho vivo do extraordinário grau de sua objetividade ¹⁰¹.

A “objetividade” clássica constituía-se notadamente de elementos subjetivos, mais que isso, ela advinha de uma intersubjetividade¹⁰² inerente à experiência de percepção da realidade pelo senso comum. Uma vez que o mundo moderno tem como fenômeno central a dupla alienação do mundo e da Terra, podemos compreender agora que, como na epígrafe do capítulo VI de *A condição humana*, o preço da empreitada científica introspectiva é a perda daquele sentido propriamente humano: a “objetividade” do senso comum é substituída pelo sentido interno da estrutura da mente humana, pela introspecção.

A perda do senso comum enquanto crivo da “objetividade” é o que tipifica a moderna contiguidade entre a história, tomada como registro da esfera dos assuntos humanos, e a natureza. Como no caso do telescópio, a marca da ciência moderna é a edificação de um conhecimento

¹⁰¹ ARENDT, H. “O conceito de história – o antigo e o moderno”. p.82.

¹⁰² Não constitui matéria desta exposição a centralidade do conceito de “pensamento representativo” para Arendt. Neste exercício a autora observa o *locus* da historiografia clássica e constata entusiasmadamente sua elaboração como atividade do espírito na terceira crítica de Kant. Ademais, seu próprio orientador, “como o maior de todos kantianos”, levou a dinâmica do senso comum para a ontologia, rompendo com a metafísica tradicional e fundando sua “teoria da comunicabilidade” que só compreendia o Ser através da pluralidade de perspectivas. Cf Ibid., 273; ARENDT, H. *A vida do espírito*. pp. 160-163; ARENDT, H. “O que é filosofia da *existenz*?”. p. 210 et seq.

limitado ao que ocorre na estrutura geral da mente humana quando esta se projeta através dos utensílios que formatam a percepção humana. Esta é a estrutura do experimento científico moderno que só permite ao homem conhecer o que ele mesmo faz. Segundo a aurora: “Em outras palavras, sendo o experimento ‘uma pergunta formulada à natureza’ (Galileu), as respostas da Ciência permanecerão sempre réplicas a questões formuladas por homens”¹⁰³. Deste transe subjetivista que levou o homem a parecer capaz de, pelo menos, conhecer o que ele mesmo faz, surge também a moderna consciência histórica promovida por Vico, tido por alguns como pai da História moderna. Para o italiano, assim como Deus “faz” a natureza e, assim, pode conhece-la, o homem “fazedor” de sua própria história é capaz de conhecê-la. Esta atitude típica da modernidade em seu pragmatismo quanto às possibilidades de conhecimento da verdade, apesar de parecer circunscrever limites ao homem, nos levou ao crescimento vertiginoso de descobertas científicas.

Para o homem, ao se alienar da Terra e do mundo, já não fazia mais sentido a clássica noção de mundo como proteção erigida contra a natureza. Afinal, o mesmo ponto de vista universal seria usado para estabelecer a relação do homem com a natureza e com a história. Assim, o pragmatismo de Vico jamais poderia prever o surgimento de algo como a tecnologia; com ela, além de fazer história, passamos a também “fazer” natureza. Para Arendt,

Na época moderna a História emergiu como algo que jamais fora antes. Ela não mais compôs-se dos feitos e sofrimentos dos homens, e não contou mais a estória de eventos que afetaram a vida dos homens; tornou-se um processo feito pelo homem, o único processo global cuja existência se deveu exclusivamente à raça humana. Hoje, essa qualidade que distinguia a História da Natureza é também coisa do passado. Sabemos agora que, embora não possamos “fazer natureza” no sentido da criação, somos inteiramente capazes de iniciar novos processos naturais, e que em certo sentido, portanto, “fazemos natureza”, ou seja, na medida em que “fazemos História”¹⁰⁴.

Hannah Arendt se refere a esta mudança crucial para a modernidade como um ato contra o desespero provocado pela contemplação, algo que nos remete, portanto, ao tema inaugural deste capítulo. A saída do âmbito da contemplação teria acontecido com a derrocada da antiga atitude passiva do homem em relação à natureza. Até então, a verdade do Ser era revelada nos termos da ideia de permanência, sendo o conceito de imortalidade aquele que melhor definia a natureza e orientava a atitude dos homens em relação ao seu mundo. O “desespero” desta

¹⁰³ Op. Cit. p.79.

¹⁰⁴ Ibid., p.89.

atitude teria sido remediado com a inversão na hierarquia entre ação e contemplação na medida em que o homem moderno adota uma postura ativa, leva a noção de processo para dentro da natureza e, ao invés de imitá-la emulando sua imortalidade, passa a entendê-la da forma que entende os assuntos humanos: como um processo. Para a autora:

Contra esse desespero o homem moderno arremessou a totalidade de suas próprias capacidades; desesperando de encontrar um dia a verdade através da mera contemplação, *começou a experimentar suas capacidades para a ação, e ao fazê-lo, não podia deixar de se tornar consciente de que, onde quer que exista, o homem inicia processos.* A noção de processo não denota uma qualidade objetiva, quer da história, quer da natureza; ela é o resultado inevitável da ação humana. O primeiro resultado do agir dos homens na história foi a história tornar-se um processo, e o argumento mais convincente para o agir dos homens sobre a natureza à guisa de investigação científica é que hoje em dia, na formulação de Whitehead “a natureza é um processo”¹⁰⁵.

A ascensão da modernidade substituiu o anseio de domínio do “verdadeiro” Ser pelo uso do conceito de processo. Não significa que este conceito permitisse ao homem acessar o Ser, mas através dele o homem mudou a questão com a qual se dirigia à natureza. Como já mencionamos, não se tratava mais de encontrar o *quid* próprio da natureza ou da história, indagando “o quê” ou o “porquê” das coisas. A questão sobre “como” as coisas “funcionam” constitui a atitude epistemológica da modernidade que dispensa o compromisso com o conhecimento da verdade, limitando-se à “veracidade” dos resultados encontrados nos experimentos. Assim, ao invés da atividade passiva da antiguidade que contempla o Ser, o homem moderno monta seus experimentos que, como armadilhas, capturam os processos e os traduzem em aparências que surgem como sons, luzes, dados, projeções e outros efeitos nos instrumentos da ciência. Como explica Alves Neto:

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 "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 conhecimento¹⁰⁶.

A luneta, primeira entre estes artificios, desempenha exatamente este papel ao ampliar imagens de objetos distantes. Não importava a Galileu qual era o Ser dos objetos

¹⁰⁵ Ibid., p.94.

¹⁰⁶ ALVES NETO, R. *Alienações do Mundo*. p.139.

observados, pois a luz concebida como processo foi canalizada e manipulada em suas lentes. Como evento histórico, já não era mais decisivo se as teorias de refração eram verdadeiras, o significativo foi que elas “funcionaram” para o que Galileu se propôs e consolidaram, para além da especulação teórica da tradição filosófica, que o Ser e a aparência estavam definitivamente separados.

A prática científica inaugurada por Galileu tornou irrelevante a velha suspeição dos filósofos em relação ao domínio das aparências, pois o conceito de verdade cultivado com a prática experimental não pretende qualquer caráter de permanência e validade eterna como pretendia Platão com a sua “doutrina das ideias”. Afinal, trata a noção de “veracidade” como a verificação das hipóteses e teorias elaboradas à imagem do processo cognitivo. A permanência desta noção de verdade está sujeita tanto ao aparecimento de uma nova hipótese e teoria, quanto ao próprio avanço da sofisticação tecnológica que permite a realização de experimentos cada vez mais sofisticados e ininteligíveis ao senso comum. A mentalidade moderna, marcada pela convicção de que o homem apenas conhece o que ele mesmo faz, se sustenta no encontro de duas características específicas: por um lado, a introspecção, resultado do advento da suspeita em relação à percepção e ao senso comum; e, por outro lado, o ímpeto fabricante do homem moderno que se manifesta no apego ao controle e previsibilidade próprios da fabricação como critério de verificação da verdade. Ambos os elementos configuram a prática moderna da experimentação como procedimento de produção da verdade.

A ciência moderna destrói o que é dado como aparência imediata para reformatá-las de acordo com modelos matemáticos concebidos sob o ponto de vista do universo. Para tanto, o *homo faber* foi chamado a cumprir o papel de produtor do conhecimento que prepara artefatos com as quais capturamos os processos invisíveis - átomos, moléculas, partículas, genes -, e supostamente mais verdadeiros, que se escondem por trás das aparências imediatas dos fenômenos naturais. Entretanto, a ciência não foge totalmente do domínio da aparência na construção do seu edifício epistemológico, utilizando-se das capacidades fabricantes para criar aparências adequadas aos modelos previamente formulados na estrutura da mente humana. Como afirma Arendt:

A moderna tecnologia nasceu no laboratório, mas não porque os cientistas quisessem produzir resultados práticos ou quisessem mudar o mundo. Não importa quanto suas teorias se distanciem da experiência e do raciocínio do senso comum, eles devem no final retornar a eles de alguma forma, ou perder

todo sentido de realidade do objeto de sua investigação. E esse retorno só é possível através do mundo artificial do laboratório, um mundo feito pelo homem, onde o que não aparece espontaneamente é forçado a aparecer e a desvelar-se. [...] A atividade de conhecer não está menos relacionada ao nosso sentido de realidade, e é tanto uma atividade de construção do mundo quanto a edificação de casas.¹⁰⁷

Deste modo, qualquer experiência que não seja reproduzível pelo *homo faber* dentro um laboratório é desconsiderada pela ciência como parte da realidade até que a tecnologia alcance esta capacidade.

Como Arendt mostra em *A condição humana*, a novidade da experimentação não foi a promoção do *homo faber* ao topo das atividades humanas, mas a introdução do conceito de processo na atividade de produção¹⁰⁸. Antes orientada por formas permanentes, a fabricação passou a se orientar pela mudança contínua expressa na noção *processo*¹⁰⁹. Assim, a alienação do mundo e o caráter introspectivo da mentalidade moderna transformaram a atividade da fabricação, submetendo-a a “[...] a certos desvios e variações da mentalidade moderna tradicional do *homo faber*, altamente característicos da era moderna e que, realmente, resultaram quase automaticamente da própria natureza dos eventos que deram origem à era moderna”¹¹⁰. Deste modo, a era moderna que teve sua origem na mentalidade do *homo faber*, também estabeleceu as condições para que a fabricação perdesse os padrões e moldes que a caracterizam, imprimindo mudanças que levaram ao fracasso do *homo faber* como figura predominante na *vita activa*. Ademais, como veremos no capítulo seguinte, as transformações provocadas no mundo pela promoção da capacidade técnica humana levaram a uma ausência de sentido do mundo, uma falta de referências de permanência e durabilidade às quais a própria fabricação se dirigia como fim. Tais mudanças não só levaram à derrota do *homo faber*, como promoveram um novo domínio dos assuntos humanos totalmente dominado pelo conceito de processo. Como sintetiza Aguiar:

A modernidade inaugura uma nova constituição social, desta feita, ancorada num modo novo de pensar a razão ou privilegiando uma das facetas da racionalidade, mormente, a estratégica, controladora, que se ocupa com a relação entre meios e fins, exposta, de forma filosófica, no projeto baconiano de dominação e manipulação da natureza. Verificamos grande reviravolta na estruturação social. [...] A crítica aos costumes cede lugar a uma crescente secularização e racionalização, tão bem exposto por Max Weber, cuja base foi

¹⁰⁷ ARENDT, H. *A vida do espírito*. pp.44 e 45.

¹⁰⁸ ARENDT, H. *A condição humana*. p.373.

¹⁰⁹ Ibid. p.372.

¹¹⁰ Ibid. p.380.

cimentada nas teorias e ideologias do progresso, pensadas pelo positivismo comtiano e pelas filosofias da história idealistas e materialistas¹¹¹.

¹¹¹ AGUIAR, O. “O lugar da política na civilização tecnológica”. Em: WINCKLER, S; VAZ, C. A. C. **Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt**. Chapecó: Argos, 2009. pp 91-106.

2 O CARÁTER ANTIPOLÍTICO DA MENTALIDADE MODERNA

A invenção do telescópio por Galileu, dentre os demais eventos liminares sugeridos por Arendt, pode ser considerado o acontecimento de maior expressividade para a compreensão do advento da era moderna. Como vimos no capítulo anterior, pode-se observar a partir da invenção do telescópio a inversão operada entre a *vita contemplativa* e a *vita activa* graças ao emprego das capacidades do *homo faber* na produção do conhecimento com artifícios experimentais aliados à mentalidade introspectiva. Ao longo da era moderna, estas novidades alteraram decisivamente a distinção tradicional entre as duas dimensões da condição humana e permitiram, graças ao conceito de processo, a introdução de transformações mundanas sem qualquer referência nos tradicionais padrões de permanência e eternidade outrora acessados apenas pela contemplação.

Todavia, outra inversão de grande repercussão foi operada no interior da própria *vita activa* e não pode ser compreendida sem que as condições inauguradas por outro evento liminar sejam observadas. Além da invenção do telescópio, que inaugurou a centralidade da técnica e da mentalidade utilitarista que dela deriva, Arendt remete a alienação do mundo às condições inauguradas pela Reforma Protestante, evento que inesperadamente quebrou a estabilidade do mundo comum que se apoiava sobre a estrutura das propriedades privadas e despojou as atividades de subsistência do abrigo da privatividade do lar. Segundo Alves Neto:

A moderna 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.¹

A Reforma liberou o trabalho do seu confinamento no domínio privado da vida humana e inaugurou a inédita condição dos assuntos privados tratados no domínio público: a sociedade. Esta mudança que configura o fenômeno de ascensão do social descrito pela autora em *A condição humana* foi a responsável pela instalação de um tipo de domínio híbrido entre o público e o privado que preteriu a atividade da ação voltada ao exercício da liberdade política em

¹ ALVES NETO, R. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2009. p.73.

nome da organização pública da atividade do trabalho. Assim, a era moderna estaria também tipificada por um esgarçamento da atividade da ação provocado incidentalmente pela Reforma Protestante quando esta reorganizou a estrutura que separava os domínios público e privado.

Este diagnóstico constituído a partir do enfrentamento que a autora faz do axioma econômico clássico da “humanidade socializada”, o qual Karl Marx teria herdado da economia política clássica e levado ao seu plano desenvolvimento com as utopias de emancipação da própria atividade do trabalho, leva Arendt a perceber o déficit político dos teóricos que empreenderam esforços de compreensão da era moderna. Ao olhar de maneira mais interessada para Marx, devido à problemática relação do autor com uma das versões das experiências totalitárias, questão sobre a qual se debruçava nos anos 1950, Arendt percebeu que o horizonte de socialização generalizada da humanidade constituía uma expectativa do homem moderno em sua promoção inédita da atividade do trabalho. Todavia, no caso específico de Marx, não bastasse o seu encantamento com a atividade do trabalho e o próprio esforço ainda inicial de formular conceitualmente as novas condições modernas de produção, havia a posição do autor no quadro da tradição do pensamento filosófico ocidental, notadamente antipolítica aos olhos de Arendt. Desta maneira, Marx teria ficado cego para as mudanças antipolíticas que as novas condições de produção, formuladas e compreendidas por ele como em nenhum outro pensador, ainda promoviam. Portanto, neste capítulo, veremos em primeiro lugar como (2.1) as mudanças trazidas pelo triunfo do *homo faber* se encontraram com a promoção da atividade do trabalho, cristalizando a Revolução Industrial como evento que inaugura as condições modernas de produção. Na seção seguinte, veremos como (2.2) Arendt rastreia esta outra vertente de transformações da era moderna até a Reforma Protestante para compreender a promoção do trabalho.

2.1. A AUSÊNCIA DE SIGNIFICADO DO MUNDO E A VITÓRIA DO *ANIMAL LABORANS*

Até o início da era moderna o preconceito com a *a-skholia* – a “in-quietude” própria à dimensão ativa da vida humana – conferia uma conotação negativa à criação das coisas que são *nomó*, obras das mãos dos homens. Afinal, estas não sustentariam o caráter de beleza e verdade da *physei*, as coisas que existem por si e constituem em sua imutável eternidade o *cosmo* físico que só se revela aos mortais quando seus olhos encontram-se no mais absoluto repouso. A

modernidade inaugura a quebra deste preconceito e a orientação das atividades humanas por padrões inerentes à própria *vita activa*. Por isso, veremos a substituição destas referências, outrora dadas pela contemplação, pelos princípios da utilidade e do consumo, mudança que levou ao esvaziamento de significado do mundo e à elevação da vida como processo biológico à posição de valor supremo das atividades humanas.

Como a seção subsequente ainda irá tratar, as mudanças no interior da *vita activa* não podem ser compreendidas em Arendt sem a explicitação da Reforma Protestante como evento liminar. Tal acontecimento foi responsável por inaugurar um período de novas condições da atividade do trabalho, uma vez que reorganizou as propriedades privadas com seu processo de expropriação das terras da Igreja, despojando camponeses de um lugar para a manutenção do seu processo vital. Deste modo, a presente seção deverá primeiramente expor (2.1.1) como o princípio da utilidade que orienta o *homo faber* em sua atividade levou a uma crescente ausência de significado no mundo, fenômeno que, aos olhos de Arendt, configura um problema político para o qual a modernidade foi incapaz de oferecer uma resposta política. Para a autora, esta ausência de significado, e a dificuldade de enfrentá-la, encontra-se formulada nas teorias da economia política clássica e nas suas tentativas de encontrar na administração dos assuntos humanos um “valor absoluto” capaz de oferecer significado a todo objeto produzido e inserido no mundo. Assim, um segundo momento desta seção expõe (2.1.2) como Arendt identifica as perplexidades do utilitarismo nas teorias do valor da economia política clássica e na marxiana.² Por fim, veremos que (2.1.3) a autora identifica nesta tradição teórica, notadamente no pensamento de Marx, os axiomas que expressam a inversão moderna na hierarquia das atividades humanas e apontam a vitória do trabalho como atividade predominante sobre a *vita activa*.

2.1.1. A instrumentalidade do homo faber e a ausência de significado

No prólogo de *A condição humana*, Arendt aponta para a grande relevância do evento que foi o lançamento do primeiro objeto produzido pelo homem na órbita terrestre, um

² Optamos por separar Marx do marxismo empregando o termo “marxiano” para acompanhar o cuidado de Arendt que distinguia a obra do pensador dos seus desdobramentos e repercussões ideológicas. Segundo a autora: “Através do marxismo, o Marx em si tem sido elogiado e culpado por muitas coisas pelas quais era totalmente inocente; por exemplo, durante décadas foi altamente estimado e profundamente ressentido como o inventor da luta de classes, da qual não foi o “inventor” (fatos não são inventados) mas também não foi o descobridor”. ARENDT, H. Karl Marx and the tradition of western political thought. **Social Research**, v. 69, n° 2, Summer, 2002b. p. 275.

acontecimento que “[...] em importância ultrapassa todos os outros, até mesmo a fissão do átomo [...]”.³ Como já vimos, este primeiro passo dado pelo homem rumo à fuga do seu aprisionamento no planeta Terra demonstrava quão longe a modernidade já havia trilhado em sua convicção na capacidade de realização da ciência moderna. Historicamente, Arendt acreditava ser possível rastrear este acontecimento até o aprimoramento do telescópio por Galileu e às teorias que dele se seguiram, pois ali seria inaugurado o ponto de vista da ciência moderna que, em seu estágio avançado de fuga da Terra, observa todos os fenômenos a partir do universo, não mais da superfície do planeta. Esta época protagonizada pelos cientistas expandiu como nunca o alcance do conhecimento técnico, alcançando um limite inimaginável para outras eras ao colocar em xeque nossa capacidade de acompanhar com os pensamentos a velocidade cada vez maior com que novas máquinas e outros instrumentos são criados e adicionados ao artifício humano pelos avanços da ciência.

Há certamente um risco neste possível divórcio entre o pensamento e o conhecimento, evento que não pode ser colocado no segundo plano das questões levantadas para a compreensão da era moderna. Na medida em que apenas as novidades do conhecimento técnico ditam os próximos passos de criação e avanço da ciência, sem que o significado deste avanço seja submetido ao pensamento, é real a possibilidade, alerta Arendt, de que nos tornemos “[...] escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso conhecimento técnico, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja.”⁴ A submissão dos homens ao ditame das suas criações, no limite, nos colocaria nas mãos daqueles que, enquanto cientistas, deteriam o domínio deste *continuum* de novas criações, algo que acende o alerta para a confiança em demasia no julgamento político de agentes que não se ocupam necessariamente do destino e do impacto de suas criações sobre os assuntos humanos, afinal, limitam a perspectiva dos seus atos ao resultado final de um empreendimento científico. Sendo assim, abre-se no horizonte moderno a situação na qual estamos nos movendo sem o poder do discurso. O “falar sobre”, forma pela qual surge significado para tudo que fazemos, sabemos e experimentamos, fica suplantado pela impossibilidade de tratar temas que apenas um seletivo grupo de intelectos altamente qualificados permanece habilitada a discorrer.

³ Ibid., p. 1.

⁴ Ibid., p. 4.

Esta primazia da qualificação técnica como sinônimo do conhecimento na modernidade demonstra o triunfo do *homo faber* e seu caráter artificialista sobre a formação da mentalidade moderna. Da perspectiva da atividade fabricante, apenas o domínio sobre a totalidade do processo de fabricação configura o conhecimento, sustentando a convicção moderna de que somente conhecemos o que podemos fazer. Esta expressão da mentalidade moderna remete à inversão da hierarquia entre *vita activa* e a *vita contemplativa* que, após o advento da dúvida cartesiana, marcada pela depreciação da confiança no senso comum e posterior refúgio no sujeito, levou à perda do conceito de verdade revelada, sobre a qual se sustentava a tradição do pensamento ocidental.

Como ainda veremos, os eventos e convicções que levaram ao enfraquecimento do conceito tradicional de verdade permitiram o nascimento da ciência moderna no século XVII e prolongaram seu efeito sobre a tradição do pensamento ocidental até o século XIX com as obras de Marx, Nietzsche e Kierkegaard. Por ora, importa salientar que a era moderna e seu efeito sobre a tradição correspondem à crescente “desvalorização” sofrida pelo mundo, o que, em uma avaliação extrema, implica afirmar a perda de significado e do próprio mundo no âmbito da modernidade. Para Arendt:

A crescente ausência de significado do mundo moderno é talvez prenunciada com maior clareza que em nenhum lugar nessa identificação de significado e fim. O significado, que não pode ser nunca desígnio da ação e que no entanto surgirá inevitavelmente das realizações humanas após a própria ação ter chegado a um fim, era agora perseguido com o mesmo mecanismo de intenções e meios organizados empregado para atingir desígnios particulares diretos da ação concreta: o resultado foi como se o próprio significado se houvesse separado do mundo dos homens e a eles somente fosse deixada uma interminável cadeia de objetivos em cujo progresso a plenitude de significado de todas as realizações passadas constantemente se cancelasse por metas e intenções futuras.⁵

A preocupação da autora é salientar o divórcio entre o mundo e o seu significado, um fenômeno constituído pela constelação moderna de atividades humanas que levou à criação muito rápida de artefatos pouco receptivos à capacidade humana de “falar sobre” as coisas criadas. Haveria, assim, a alienação que o elevado grau de qualificação técnica pode provocar na medida em que todas as atividades humanas são reduzidas ao crivo dos “fins” da fabricação, não mais ao significado do mundo que deveria abrigar os objetos reificados. Arendt pondera que

⁵ ARENDT, H. O conceito de história: antigo e o moderno. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007c. p. 113 (tradução modificada).

[...] um fim, assim que é atingido, deixa de ser um fim e perde sua capacidade de orientar e justificar a escolha de meios, de organizá-los e produzi-los. Passa a ser então um objeto entre objetos, ou seja, foi acrescentado ao enorme arsenal de coisas dadas do qual o *homo faber* seleciona livremente os meios para atingir seus fins. O significado, ao contrário, deve ser permanente e nada perder de seu caráter, quer ele seja alcançado ou, antes, encontrado pelo homem, quer o homem fracasse e o perca.⁶

Trate-se de uma distinção correlata àquela posta pelas expressões “a fim de” (*in order to*) e “em razão de” (*for the sake of*). Enquanto a primeira se refere a uma meta ou etapa a ser cumprida dentro de um processo mais amplo que sempre pode ser acrescido de mais uma meta ou etapa posterior – como a construção de um móvel –, a segunda formulação expressa o significado presente em toda uma trajetória de vida. A perda desta distinção, diz Arendt, seria

[...] como se um carpinteiro, por exemplo, esquecesse que somente seus atos particulares ao fazer uma mesa são realizados ‘a fim de’, mas que sua vida total como carpinteiro é governada por algo inteiramente diverso, ou seja, uma noção abrangente ‘em razão da’ qual, antes de mais nada, se tornou carpinteiro.⁷

Este exemplo se torna ainda mais esclarecedor quando comparamos dois resultados distintos da atividade da fabricação: as ferramentas, por um lado, e as obras de arte, por outro. Enquanto as ferramentas correspondem diretamente à categoria de meios e fins porque proporcionam às mãos humanas a condição de violar a natureza e convertê-la na objetividade do mundo, as obras de arte não possuem utilidade, não podem ser recolocadas na cadeia de meios e fins que caracteriza a instrumentalidade do *homo faber*; sua vocação é a pura durabilidade face à efemeridade da vida, configurando a imortalidade tangível como em nenhum outro objeto reificado pelas mãos humanas. Segundo a autora:

Do ponto de vista da mera durabilidade, as obras de arte são claramente superiores a todas as demais coisas; e, visto ficarem no mundo por mais tempo do que tudo o mais, são o que existe de mais mundano entre todas as coisas. Elas são, além disso, os únicos objetos sem qualquer função no processo vital da sociedade; estritamente falando, não são fabricadas para homens, mas antes para o mundo que está destinado a sobreviver ao período de vida dos mortais, ao vir e ir das gerações. Não apenas não são consumidas como bens de consumo e não são gastas como objetos de uso, mas são deliberadamente removidas do processo de consumo e uso e isoladas da esfera das necessidades da vida humana.⁸

⁶ ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 192.

⁷ Ibid., p. 113-114 (tradução modificada).

⁸ ARENDT, H. A crise na cultura: sua importância social e política. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007d. p. 262.

Arendt acrescenta que as obras de arte são os únicos objetos criados pelos homens cujo único fim é o seu aparecimento, isto é, não se enquadram no critério utilitarista da serventia, devendo por este motivo ser avaliadas apenas pela sua beleza,⁹ o que exige a liberação de tais objetos de qualquer relação com o uso ou com alguma função no processo de satisfação das necessidades da vida biológica.

As ferramentas, inventadas e projetadas sob os propósitos objetivos do *homo faber*, são vinculadas aos “fins” do processo fabricante mas, antes de mais nada, constituem meios à disposição das diversas etapas da reificação. Diferente de outros objetos de uso, os quais podem, ou não, ser selecionados pelo *homo faber* para servir como meios a novos fins, as ferramentas têm em si a particularidade da reentrada na cadeia de meios para fins já pressuposta em sua criação. Ademais, embora possam ser empregadas nas tarefas de satisfação das necessidades biológicas, amenizando o esforço exigido para o cumprimento de certas tarefas de subsistência, vemos sua importância e características mais elementares no aspecto qualitativo da sua serventia (*usefulness*) para transformar a matéria. Afinal, “[...] desde o mais simples objeto de uso até uma obra-prima de arte, depende profundamente da existência de instrumentos adequados.”¹⁰ A sofisticação das ferramentas empregadas na fabricação são uma exigência para as ambições de reificação do homem, mesmo os aparelhos mais complexos e as obras mais ambiciosas pressupõem fabricação prévia de ferramentas apropriadas.

Em contrapartida, as obras de arte se desvinculam da cadeia de meios e fins tão logo sejam inseridas no mundo. Diferem dos demais objetos de uso que atendem certas necessidades e, por isso mesmo, não são desgastadas pelo efeito corrosivo dos processos naturais que configuram o uso de uma cadeira ou de uma faca, por exemplo; sua durabilidade não é alcançada pela ação do tempo. Para a autora, esta reificação das obras de arte brota da inspiração que ocorre como uma interrupção do pensamento:

[...] é precisamente o processo do pensar que o artista ou o filósofo que escreve têm de interromper e transformar para a reificação materializante de sua obra. A atividade de pensar é tão incessante e repetitiva quanto a própria vida; perguntar se o pensamento tem algum significado configura o mesmo enigma irrespondível que pergunta sobre o significado da vida; os processos do

⁹ Ibid., p. 263.

¹⁰ ARENDT, *A condição humana*, p. 150.

pensamento permeiam tão intimamente toda a existência humana que o seu começo e o seu fim coincidem com o começo e o fim da própria vida.¹¹

Como Arendt descreve, trata-se de que “[...] é sempre na ‘letra morta’ que o ‘espírito vivo’ deve sobreviver.”¹² Ou seja, a interrupção provocada pelo artista ocorre ao preço da própria vida para que um fragmento dela seja transfigurado e reificado na obra de arte. Aqui, Arendt não se refere à interrupção da vida em sua redução ao sentido estritamente biológico, mas da incessante atividade pensante que lhe atravessa do início ao fim e se confunde com ela. Então, a criação artística propicia ao artífice a liberação de uma apaixonada intensidade de sentimento que outrora estava aprisionada e, graças ao pensar, pode ser transfigurada e fragmentada para adentrar ao mundo.

Este fragmento reificado pode ser recuperado do mundo pelo pensamento e retomado em sua continuidade incessante: “Essas obras de arte são coisas-pensamento, e o que lhes confere seu significado [...] é precisamente a transformação sofrida quando o pensamento delas se apropriou.”¹³ Ao retornar da “letra morta” para a incessante atividade pensante da vida, a obra de arte pode atravessar uma longa distância entre a fonte original do pensamento interrompido e seu destino final, podendo cruzar sucessivas gerações antes que ressuscite o pensar e os sentimentos de outros homens e mulheres que mantiveram contato com o fragmento reificado. Portanto, não guarda nenhuma relação com a estrita utilidade característica das ferramentas já que não serve a qualquer propósito ligado à cadeia de meios e fins. Em sentido diverso, ao reificar o pensamento em um fragmento significativo – uma pintura, estátua, música ou poema –, a arte permite que a condição humana da mundanidade se materialize como pensamentos e sentimentos compartilhados em um contexto objetivo, oferecendo a gerações sucessivas uma referência de significação ancorada no mundo comum.

Para Arendt, um dos aspectos a serem compreendidos na instalação da modernidade diz respeito às condições que levaram o *homo faber* a produzir cada vez mais objetos similares a ferramentas, ou seja, redutíveis à sua introdução na cadeia de meios e fins, e a ocupar-se cada vez menos da durabilidade tão evidente na obra de arte. Neste sentido, como todo objeto de uso produzido pelo *homo faber* pode ser recolocado em um novo processo de fabricação em outro contexto, os fins podem rapidamente retornar à condição de meios para novos fins e assim

¹¹ Ibid., p. 212.

¹² Ibid., p. 210.

¹³ ARENDT, H. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992. p. 138.

indefinidamente. Há uma perplexidade provocada por esta mentalidade utilitarista quando as coisas deixam de ser vistas em seu significado e passam a ser concebidas como meios à disposição de novos fins. A compreensão da “razão de” algo demanda o encerramento da atividade, possibilidade inviabilizada pela categoria de meios e fins quando esta se torna um processo prolongado indefinidamente. Para a autora: “A perplexidade do utilitarismo é que ele é capturado pela cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar a categoria de meios e fins, isto é, a categoria da própria utilidade.”¹⁴ Logo, a ausência de significado da modernidade diz respeito à falta de interrupção da cadeia de meios e fins gerada pela atividade do *homo faber*. Em linhas gerais, a autora pondera que a novidade da modernidade face às experiências anteriores de fabricação repousa sobre a centralidade do conceito de processo e seu efeito sobre a mentalidade do *homo faber*. Ela afirma que

[...] a moderna mudança de ênfase do ‘o que’ para o ‘como’, da *própria coisa para o processo de sua fabricação*, não foi de modo algum pura bênção. Ela privou o homem como produtor e construtor daqueles padrões e medidas fixas e permanentes que, até a era moderna, sempre lhe haviam servido de guias em seu fazer e de critérios para seu julgamento.¹⁵

Sendo assim, a era moderna levou o *homo faber* a se dobrar sobre sua própria atividade e a perder o parâmetro do mundo e dos objetos que o rodeavam. Assim, deve-se responder à questão sobre como foi dada esta ênfase do *homo faber* em sua própria capacidade fabricante em detrimento do mundo de objetos e utensílios que ele próprio cria.

A exposição realizada por Arendt acerca da atividade da fabricação em *A condição humana* está focada sobre a “objetividade” que a tipifica. Diferente da atividade do trabalho, cuja característica primordial assenta no ciclo inesgotável de reprodução das necessidades biológicas, a fabricação consiste, antes de mais nada, na reificação.¹⁶ Pois o *homo faber* se coloca como amo e senhor, não só de si mesmo e de seus atos, mas de toda a natureza da qual se serve para criar. Nesta relação de domínio sobre a natureza, a produtividade humana carrega um traço destruidor que antecede a etapa propriamente criativa da reificação, pois sempre se inicia com a extração do material que proporcionará o processo de criação. Sendo assim, este material sobre o qual as mãos humanas se ocupam em sua tarefa de criar algo diferente da natureza gerada por Deus, já constitui por si só um produto humano,

¹⁴ Ibid., p. 191-192.

¹⁵ Ibid., p. 381, grifo nosso.

¹⁶ Ibid., p. 172.

[...] seja matando um processo vital, como no caso da árvore, que tem de ser destruída para que se obtenha a madeira, seja interrompendo algum dos processos mais lentos da natureza, como no caso do ferro, da pedra ou do mármore, arrancados do ventre da Terra. Esse elemento de violação e de violência está presente em toda a fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano sempre foi um destruidor da natureza.¹⁷

Nota-se, desta maneira, que a obra reificada pelo *homo faber* consiste em um enfrentamento da natureza iniciado com a interrupção dos seus processos naturais para, em seguida, encerrar-se no acréscimo de um novo objeto conforme o modelo de um esboço ou de um esforço imaginativo que orienta a execução do artífice. Portanto, toda a violência inerente à produtividade do *homo faber* orienta-se para o objeto final que configura a obra da fabricação. Encerrando a destruição e posterior violação da matéria-prima, deixa atrás de si algo que sobrevive ao próprio artífice e faz desaparecer o processo fabricante que lhe trouxe ao mundo.

Criados do enfrentamento e da interrupção dos processos naturais, os objetos do artifício humano se definem exatamente pela sua durabilidade, pela sua resistência à reinsertão em ciclos ou processos naturais dos quais foram originalmente extraídos pela violência fabricante. Nesta oposição dos objetos aos processos naturais repousa a definição elementar de Arendt para a noção de “objetividade” que define o próprio mundo. Remetendo ao que “se opõe”, ao que é “posto contra” e que, assim, ao que “suporta” a voracidade com que os processos naturais fazem desaparecer tudo que englobam em seus ciclos de permanente transformação,¹⁸ a objetividade mundana tem o papel de estabilizar o aspecto cambiante da vida biológica dos homens na medida em que estes também pertencem ao ciclo de constante transformação que caracteriza a natureza. No âmbito da “objetividade” erigida pelo *homo faber*, a permanência dos objetos permite aos homens que sua identidade, recobrada como trajetória singular em sua relação com o mundo, se estabeleça graças à referência estável e durável de um contexto resistente às mudanças incessantes dos processos naturais. Assim, a autora acredita que

[...] contra a subjetividade dos homens afirma-se a objetividade do mundo feito pelo homem, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta, cuja esmagadora força elementar os forçaria, ao contrário, a voltar inexoravelmente

¹⁷ Ibid., p. 173.

¹⁸ Haja vista o exemplo dado pela própria autora: “Se abandonada à própria sorte ou descartada do mundo humano, a cadeira se converterá novamente em madeira, e a madeira se deteriorará e retornará ao solo, de onde surgiu, de onde surgiu a árvore que foi cortada para transformar-se no material no qual operar e com o qual construir”. Ibid., p. 17.

o círculo do seu próprio movimento biológico, que se harmoniza estreitamente com o movimento cíclico global do reino da natureza.¹⁹

Há que se afirmar, assim, o caráter fundamental da objetividade mundana para a dimensão política dos assuntos humanos, bem como o risco que a perda desta objetividade representa na medida em que seu enfraquecimento, enquanto resistência ao fator cambiante das forças naturais, ameaça jogar a subjetividade humana na referência cíclica do seu próprio metabolismo.

A partir do que descreve como “desvios” e “variações” na mentalidade do *homo faber*,²⁰ Arendt salienta a inédita capacidade técnica promovida pela ciência moderna como um fato concretizado às custas da única atividade humana voltada à durabilidade material do mundo. Com a inversão entre *vita activa* e *vita contemplativa*, os “modelos permanentes” que orientavam a reificação de objetos duráveis pelo *homo faber* foram substituídos pela noção de fluxo e movimento contínuo que definem o moderno conceito de processo. Se, por um lado, a promoção da introspecção permitiu um novo patamar de produtividade técnica graças ao conhecimento gerado pela novidade das práticas experimentais; por outro, afastou a fabricação da “objetividade” que lhe é inerente, pois em condições modernas o *homo faber* não prioriza mais a interrupção dos processos naturais, mas enfatiza sua canalização para dentro do mundo. Haja vista a incessante demanda por novas descobertas que a moderna ciência experimental impõe, vemos que a centralidade do conceito de processo na fabricação evidencia a criação de ferramentas cada vez mais sofisticadas em intervalos cada vez menores de tempo. Todavia, esta mesma ciência também impõe o preço de sacrificar a criação de objetos vocacionados à durabilidade, à beleza e ao significado.

2.1.2. A ausência de significado como “desvalorização de valores”

Vimos no capítulo anterior que a invenção do telescópio promoveu a dupla fuga do homem moderno, do mundo para o interior de si e da Terra para o espaço, e fixou o conceito de processo como chave da mentalidade moderna no entendimento dos fenômenos naturais e históricos. Afinal, com o conceito de processo, não importava mais se a natureza ou os assuntos humanos eram conhecidos enquanto tais, desde que fossem descritos com sucesso nos moldes em

¹⁹ Ibid., p.170-171.

²⁰ Ibid., p. 380.

que a cognição humana os experimentava. A seção anterior que acabamos de expor ainda acrescenta a ênfase moderna na criação de objetos que, cada vez mais, encontram dificuldade para escapar da cadeia de meios e fins. Como se a mentalidade moderna, ainda fortemente influenciada pelo *homo faber* em seus primeiros passos, tivesse maior inclinação à criação de ferramentas que à criação de objetos vocacionados à durabilidade, como a arte por exemplo. Na prática, a mentalidade moderna estaria, portanto, mais debruçada sobre seus processos do que pelo mundo que deles poderia brotar.

Para esta mentalidade do homem moderno, determinada pelo desenvolvimento da ciência moderna e pelo concomitante desabrochar da moderna filosofia, era pelo menos igualmente decisivo que o homem passasse a se considerar parte integrante dos dois processos sobre-humanos e oniabrangentes da natureza e da história, ambos aparentemente condenados a progredir indefinidamente sem jamais alcançar qualquer *telos* inerente ou aproximar-se de qualquer ideia predeterminada.²¹

Neste cenário, cujo evento predominante é marcadamente a invenção do telescópio, o sistema de referência do *homo faber* sofre uma crise de valores provocada pela relativização generalizada de todos os critérios de permanência que precediam e sobreviviam à fabricação, pois toda a objetividade do mundo foi substituída ao longo da modernidade pelos processos oniabrangentes da história e da natureza. Em seu texto *La pensée politique de Hannah Arendt*, o comentador André Enegrén afirma:

Esta desvalorização não é contemporânea de uma transvalorização nietzschiana, mas da aparição da ideia de “valor” que traz consigo uma convertibilidade universal: com o reinado do valor se instala uma polivalência, uma vibração incontrolável que volatiliza tudo em um fluxo de mudança e de infinita reconversão sobre as bases de estimativas flutuantes: tudo é liquidado, sendo o único axioma deste sistema a lei da troca.²²

A instrumentalidade do *homo faber* inscreve seu fracasso em seu próprio triunfo,²³ pois leva as mudanças técnicas a impactarem sobre a objetividade do mundo balizador da sua própria atividade, primando por outro critério de referência que não a durabilidade. Esta é a dificuldade também enfrentada por Arendt quando avalia as condições da cultura nas modernas sociedades de massa. Quando analisa em retrospectiva histórica a figura do filisteu – aquele que

²¹ Ibid., p. 381.

²² ENAGRÉN, A. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984. p. 83.

²³ Cf. Ibid. O comentador descreve assim o fato de que o *homo faber* foi confrontado pelos resultados das mudanças que ele próprio introduziu na instalação da modernidade, sendo, então, derrubado de sua posição privilegiada em relação às demais atividade humanas.

submete as obras artísticas e culturais aos propósitos funcionais de promoção do seu *status* nas posições sociais que deseja galgar –, a autora pondera em que medida esta mentalidade poderia sequestrar toda a significação da arte ao reduzi-la aos seus critérios unicamente utilitaristas. Este não é um problema inteiramente moderno já que os gregos, por exemplo, também possuíam um nome para quem se assemelhava em certos aspectos ao filisteu notabilizado entre os anos que separam os séculos XIX e XX. Os “banausos” eram artistas que apesar das suas capacidades de criação não conseguiam pensar e julgar por critérios que não fossem a serventia e funcionalidade, típicas do espírito utilitarista do *homo faber*. Nesta medida, a pensadora conclui que

[...] a maior ameaça à existência da obra acabada emerge precisamente da mentalidade que a fez existir. Disso se segue que os padrões e regras que devem prevalecer necessariamente ao se erigir, construir e decorar o mundo de coisas em que nos locomovemos perdem sua validade e se tornam positivamente perigosos ao serem aplicados ao próprio mundo acabado.²⁴

O moderno conceito de “valor” traz este problema enfrentado pela filósofa em relação à dedicação do *homo faber* ao seu próprio processo produtivo. No capítulo IV de *A condição humana*, a pensadora define o conceito de valor como a estima recebida pelo objeto fabricado quando é introduzido em um tipo específico de domínio público das relações humanas, o mercado de trocas. Passado o isolamento exigido pela fabricação, o *homo faber* é capaz de estabelecer um domínio público para “[...] exibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece.”²⁵ Este mercado de trocas regula, aos olhos de Arendt, a sociedade comercial dos primórdios do capitalismo e, como tal, ainda se estabelece com os critérios de objetividade, durabilidade e produtividade inerentes ao *homo faber*. Isto significa que as relações de troca estabelecidas nesta sociedade ainda não completamente dominada pela manufatura permitiam separar com clareza o “valor intrínseco” e o “valor negociável” de determinado objeto. A pensadora retoma a distinção lockeana entre “worth” (valor intrínseco) e “value” (valor negociável) para demonstrar que no início da economia política clássica, ainda era perceptível a diferença entre o objeto observado em seu aspecto privado – uso no isolamento, de sua ascensão para o domínio público do mercado, caracterizado pela relatividade da troca. Neste sentido, referindo-se ao *Segundo tratado do governo civil*, Arendt afirma:

²⁴ ARENDT, A crise na cultura: sua importância social e política, p. 270.

²⁵ ARENDT, *A condição humana*, p. 199.

O valor intrínseco de uma coisa só pode ser mudado por meio da mudança da própria coisa – como uma pessoa pode arruinar o valor de uma mesa retirando-lhe uma das pernas –, ao passo que o valor negociável de uma mercadoria é “alteração de alguma proporção entre essa mercadoria e outra coisa qualquer.”²⁶

A ascensão da era moderna fez prevalecer uma das modalidades de valor derivadas da atividade do *homo faber*, acontecimento sinalizado pela busca de um valor absoluto que servisse ao conjunto de todas as mercadorias introduzidas no mercado. Testemunhada na fase mais avançada da economia política clássica – Arendt chama especial atenção para a teoria do valor de Ricardo -,²⁷ a procura por um valor absoluto na realidade demonstraria uma tentativa de enfrentar o fenômeno moderno de desvalorização de todas as coisas. Isto é, Arendt acredita que a questão do “valor absoluto” na economia política clássica não respondia exatamente ao elemento de relatividade que o mercado de trocas necessariamente instalava, mas à mencionada perda de medidas, escalas, regras e padrões estáveis que guiavam o esforço do *homo faber* na interrupção dos processos naturais. Por esta razão, a autora pondera:

A tão deplorada desvalorização de todas as coisas, isto é, a perda de toda a valia [*Worth*] intrínseca, começa com sua transformação em valores [*values*] ou mercadorias, uma vez que, desse momento em diante, elas passaram a existir somente em relação a alguma outra coisa que pode ser adquirida em seu lugar.²⁸

A sociedade comercial possibilitava uma alteração na qualidade dos produtos na medida em que a troca mudava sua existência e fixava seu valor apenas em relação aos demais produtos expostos no mercado. Embora oscilasse a qualidade do objeto entre seu “valor intrínseco” e seu “valor de negociação”, conforme era inserido e retirado do mercado de trocas, toda a mentalidade e experiência subjacente à sociedade comercial em seus primórdios era ainda guiada pelo *homo faber* e, principalmente, pelos critérios de uso e durabilidade que distinguem sua produtividade específica; a produção destes objetos ainda era voltada ao uso na privacidade do lar.

Do ponto de vista dos objetos culturais, portadores por excelência da durabilidade do mundo, a “desvalorização de valores” que acometeu a era moderna se mostra nitidamente na introdução da lógica da troca, própria da sociedade comercial, naquele domínio marcadamente mundano. A cultura não coincide exatamente com a arte, ainda que ambas estejam inter-

²⁶ Ibid., p. 204. Arendt cita a Seção 22 do *Segundo tratado do governo civil*.

²⁷ Ibid., p. 205.

²⁸ Ibid., p. 206.

relacionadas, afinal, por um lado, a primeira corresponde à relação estabelecida por cada civilização com seus objetos nos termos do juízo de beleza e aparência; por outro lado, a arte remeteria à obra artística em si, ao artifício criado pelas mãos humanas. Sendo assim, enquanto a cultura remete aos espectadores, a arte diz respeito ao artista. Arendt fundamenta tal definição pela mediação do conceito romano de *cultura animi*, o cultivo do espírito, e da *philokaleín* grega, o amor à beleza. Segundo a autora:

Mesmo a *cultura animi* de Cícero sugere alguma coisa como gosto e, de maneira geral, sensibilidade à beleza, mas não naqueles que fabricam coisas belas, isto é, os artistas mesmos, e sim nos espectadores, os que se movem entre elas. E semelhante amor à beleza os gregos possuíam, é claro, em grau extraordinário. Nesse sentido, compreendemos por cultura a atitude para com, ou melhor, o modo de relacionamento prescrito pelas civilizações com respeito às menos úteis e mais mundanas das coisas, as obras de artistas, poetas, músicos, filósofos e daí por diante.²⁹

Assim, a relação entre arte e cultura expressa nitidamente a mundanidade como condição humana e como capacidade de criar um abrigo para os homens da instabilidade dos processos incessantes da natureza. A cultura como cultivo deste abrigo estável sempre constitui um legado geracional que mantém os objetos culturais como a maior expressão de uma experiência de civilização. Neste sentido, pode-se afirmar que a presença da lógica comercial e a introdução do conceito de valor de troca no ambiente cultural entre os séculos XIX e XX significaram um estágio agudo da generalização da mentalidade utilitária que a era moderna promoveu; ao ponto de invadirem o último refúgio da durabilidade mundana e campo civilizatório privilegiado. A prática da troca comercial de objetos culturais levou ao esquecimento da mais essencial condição da arte no mundo, a apreciação estética, levando a uma desintegração da própria cultura. Para Arendt:

Nesse processo os valores culturais eram tratados como valores quaisquer, eram aquilo que os valores sempre foram, valores de troca, e, ao passar de mão em mão, se desgastaram como moedas velhas. Eles perderam a faculdade que originariamente era peculiar a todos os objetos culturais, a faculdade de prender nossa atenção e de nos comover. Quando isso sobreveio, começou-se a falar da “desvalorização dos valores” e o processo chegou a um fim com o “leilão de valores” [*Ausverkauf der Werte*] nos anos 20 e 30 na Alemanha, e nos anos 40 e 50 na França, em que se vendiam juntos “valores” culturais e morais.³⁰

²⁹ ARENDT, A crise na cultura: sua importância social e política, p. 267.

³⁰ Ibid., p. 256.

Esta experiência de desvalorização de valores encontra seu estágio mais avançado com o advento da condição moderna do aparecimento das massas. Conforme a autora apresenta em seu ensaio sobre a cultura de massas de 1954, a entrada da lógica da troca na cultura e a redução dos objetos culturais à condição de valores de troca ocorre primeiro com o desvio do propósito civilizatório destes objetos. Sua durabilidade não era ameaçada, embora sua significação fosse suprimida pela relativização da troca. Em contrapartida, outra experiência correspondente aos estágios mais avançados da sociedade moderna, a aparição das massas, transformou a própria condição de criação dos objetos culturais, os quais não apenas foram pervertidos em sua finalidade estética como tiveram sua durabilidade subtraída ao serem criados como bens que começam a ser destruídos tão logo entram em contato com o processo vital dos homens. Por isso, as massas modernas correspondem àqueles que não possuem mais qualquer vinculação com a mundanidade de objetos e de significação do artifício humano. O homem de massa se caracteriza pela

[...] sua solidão - e solidão não é nem isolamento nem estar desacompanhado – a despeito de sua adaptabilidade, sua excitabilidade e falta de padrões, sua capacidade de consumo aliada à inaptidão para julgar ou mesmo para distinguir e, sobretudo, seu egocentrismo e a fatídica alienação do mundo[...].³¹

Diferentemente dos filisteus que sequestraram o significado da cultura e do próprio mundo para servir à sua ascensão de posições na escala de *status* das sociedades modernas, o homem de massa demanda diversão, não objetos culturais que lhe insiram em um contexto significativo transgeracional. A diversão se define pelos produtos criados em abundância por uma indústria que os mantém à disposição da massa em uma oferta que visa ocupar todo o tempo vago da pessoa, quando não está ocupada das tarefas básicas de satisfação das suas necessidades biológicas, com lazer. Aliás, a indústria de divertimento sustenta este aspecto da reprodução material da vida biológica exatamente como mais uma etapa deste processo que, supostamente, a cultura deveria estar ocupada em nos separar.

Por fim, interessa aqui salientar como a cultura evidencia em suas experiências do filisteu e do homem de massa as mudanças que o próprio mundo sofreu e que tipificaram aos olhos de Arendt o processo de advento da era moderna. Em primeiro lugar, a “desvalorização de valores” que a mentalidade do *homo faber* provoca se não for retirada do mundo tão logo termina a tarefa de reificá-lo; e, segundo, em estágios mais avançados da era moderna, o comprometimento da

³¹ Ibid., p. 251.

própria durabilidade dos objetos criados, não apenas seu significado. Este último aspecto não pode ser compreendido sem que outro fenômeno moderno seja observado, a promoção da atividade do trabalho, responsável pela satisfação das nossas necessidades de reprodução da vida biológica, ao topo da hierarquia das atividades humanas. No quadro de mudanças apresentado pela autora, podemos observar:

As mercadorias que a indústria de divertimentos proporciona não são “coisas”, objetos culturais cuja excelência é medida por sua capacidade de suportar o processo vital e de se tornarem pertences permanentes do mundo, e não deveriam ser julgadas em conformidade com tais padrões; elas tampouco são valores que existem para serem usados e trocados; são bens de consumo.³²

Portanto, a experiência de produtividade moderna mudou a referência de valor e significação, mas o advento da centralidade da vida biológica figurou como desfecho das mudanças inauguradas pelo protagonismo do *homo faber* no limiar da era moderna. Observamos que Arendt não trata as mudanças no âmbito da *vita activa* como um problema meramente subjetivo, mas foca e orienta seu esforço de compreensão nas mudanças que o mundo sofreu com o advento da modernidade. Neste sentido, é precisa a observação de Alves Neto:

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.³³

O triunfo do *homo faber*, afirmado com a predominância da sua instrumentalidade sobre as atividades humanas, viu-se diante da perplexidade de que o processo produtivo não estaria mais guiado por moldes permanentes, mas voltado aos processos com os quais a mentalidade moderna balizava a capacidade técnica da fabricação. Esta condição inédita da instrumentalidade certamente levou à relativização de todos os fins, generalizando a percepção de que tudo poderia ser tornado meio para um fim que agora remetia ao conceito de processo. Assim, outra novidade moderna pôde assumir seu lugar, o fato de que “[...] somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a instrumentalidade limitada e produtiva da fabricação se transforma na instrumentalização ilimitada de tudo que existe.”³⁴ É a

³² Ibid., p. 258.

³³ ALVES NETO, R. *Alienações do mundo*. p.177.

³⁴ ARENDT, H. *A condição humana*. p.195.

partir deste cenário que a atividade do trabalho, dirigida para a satisfação das necessidades biológicas do ser humano, foi favorecida pelo caráter ininterrupto dos processos que guiavam a fabricação e a mantinham sem o marco de interrupção dado outrora pelos modelos da *vita contemplativa*.

A realização histórica desta perplexidade que levou o *homo faber* a se curvar diante dos parâmetros de produção voltados para a manutenção da vida biológica ocorreu com a Revolução Industrial e a inédita produtividade por ela promovida. Para Arendt, este evento: “[...] substituiu todo o artesanato pelo trabalho, e o resultado foi que as coisas do mundo moderno se tornaram produtos do trabalho, cujo destino natural é serem consumidos, ao invés de produtos da obra, que se destinam a serem usados.”³⁵ Deste modo, a Revolução Industrial trouxe consigo a novidade da fabricação que não resulta em objetos duráveis, mas que são caracterizados pela qualidade efêmera das coisas tangíveis que mal sobrevivem ao processo de produção. Diferente da obra, criada para sobreviver ao seu criador, os bens de consumo são produzidos para adentrar ao processo metabólico da vida e nela serem destruídos a fim de alimentar seu ciclo inesgotável. Deste modo, Arendt concebe as atividades do trabalho e da obra como faces opostas da relação do homem com o mundo e com a natureza. Para a autora:

É verdade que esse aspecto destrutivo e devorador da atividade do trabalho só é visível do ponto de vista do mundo e em oposição à obra, que não prepara a matéria para incorporá-la, mas transforma-a em material, para operar nele [*work upon*] e utilizar o produto acabado. Do ponto de vista da natureza, é a obra que é destrutiva, mais que o trabalho, uma vez que o processo da obra subtrai a matéria das mãos da natureza sem a devolver a esta no curso rápido do metabolismo natural do corpo vivo.³⁶

Ainda que o artesão também pudesse realizar seu trabalho com a finalidade de garantir a subsistência, o processo de fabricação era todo orientado por formas permanentes e resultava em objetos duráveis. De maneira contraditória, a Revolução Industrial articulou no âmbito do próprio processo de produção o elemento destrutivo que o trabalho mantém em relação ao mundo, pois, com a introdução do conceito de processo na fabricação, o processo vital passou a guiar a capacidade técnica do *homo faber* em detrimento do mundo. Nota-se assim, que o caráter utilitarista que já ameaçava o significado do mundo ao submeter tudo à categoria de meios

³⁵ Ibid., p.153 e 154.

³⁶ Ibid., p.123.

e fins do *homo faber* foi ainda seguido pela submissão de tudo ao fim extremo da manutenção da vida como processo vital.

O abandono do critério de uso para a adoção dos critérios da abundância e do consumo constitui a última mudança na reorganização da hierarquia interna de valores da *vita activa*, após esta já haver sobrepujado a contemplação na modernidade. Para Arendt:

[...] geralmente não se percebe que em nenhuma ocasião anterior à incipiente Revolução Industrial admitiu-se serem os valores, e não as coisas, o resultado da capacidade produtiva do homem, ou relacionavam-se todas as coisas que existem à sociedade e não ao homem “visto em isolamento.”³⁷

Ao produzir apenas valores sem referência de uso individual e durabilidade mundana, a revolução da modernidade promove a perplexa desvalorização dos valores criados, pois carece da mundanidade de objetos devido à produtividade voltada apenas para o processo vital, reduzindo todos os valores ao critério comum da sua função para a manutenção do metabolismo. Embora consolidasse a produtividade alcançada pela capacidade técnica, a Revolução Industrial também significou a derrota do *homo faber* e a vitória do *animal laborans* no âmbito das atividades humanas, figura descrita por Arendt como mais uma espécie que habita a Terra, estritamente ligada à natureza e à vida em seu sentido biológico, sendo, na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida.³⁸ A vida enquanto processo vital foi o valor que substituiu os parâmetros e medidas outrora dados pela contemplação e sob tal condição a fabricação assume o caráter do trabalho, notadamente pela introdução da rotina de repetição e da interminabilidade no processo de produção. Estas marcas inconfundíveis do trabalho levam a uma abundância de objetos que relativiza a durabilidade do uso, reduzindo-o até que se torne insignificante. Deste modo o ideal de permanência do *homo faber* é suplantado pelo ideal de abundância do *animal laborans*. Para a autora:

Em nossa necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos permitir usá-las, respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos de consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as “coisas boas” da natureza que se deteriorariam inaproveitadas se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza.³⁹

³⁷ ARENDT, H. A tradição e a época moderna. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007b. p. 61.

³⁸ ARENDT, A **condição humana**, p. 104.

³⁹ *Ibid.*, p. 155.

A tese da centralidade do processo biológico, chave para o diagnóstico arendtiano da modernidade, é vista pela pensadora a partir da linha de contiguidade entre a economia política clássica e a marxista,⁴⁰ fazendo desta a fonte teórica enfrentada por Arendt em sua busca pela compreensão do fenômeno da ausência de significado promovida pela ascensão do *animal laborans*. A pensadora observa que a experiência moderna de produtividade técnica dirigida para a satisfação das necessidades biológicas dos seres humanos estaria presente no axioma moderno da “humanidade socializada” [*vergesellschafteter Mensch* ou *gesellschaftliche Menschheit*], expressão frequentemente usada por Marx para se referir à noção utópica de superação da diferença entre a existência individual e a existência social dos homens, isto é, sua existência como espécie. Como veremos agora, o enfrentamento desta categoria clássica da economia política levou Arendt à sua constatação do caráter antipolítico da sociedade como fenômeno moderno, o que não fora questionado pela tradição econômica, nem a clássica – Locke e Smith –, nem a marxista.

2.1.3. A crítica de Arendt ao axioma da “humanidade socializada”

Ao se referir à décima das *Teses sobre Feuerbach*,⁴¹ Arendt se ocupa de toda uma tradição de teóricos do trabalho, da qual Marx teria sido o “maior dos modernos”,⁴² para rastrear as condições que permitiram as condições de produção dirigidas prioritariamente para o ciclo metabólico do *animal laborans*. Na avaliação da autora:

A súbita e espetacular ascensão do trabalho, da mais baixa e desprezível posição à mais alta categoria, como a mais estimada de todas as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o trabalho é a fonte de toda a propriedade. Prosseguiu quando Adam Smith afirmou que o trabalho era a fonte de toda a riqueza e atingiu o clímax no “sistema do trabalho” de Marx, no qual o trabalho passou a ser a fonte de toda a produtividade e a expressão da própria humanidade do homem. Dos três porém, somente Marx estava interessado no trabalho como tal.⁴³

Portanto, o lugar de Marx na concepção arendtiana da modernidade, algo que veremos com mais detalhes adiante, não pode ser considerada isoladamente apesar do seu papel

⁴⁰ARENDR, H. A tradição e a época moderna. p.61

⁴¹ “O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade civil; o ponto de vista do novo é a sociedade humana, ou a humanidade socializada.” Cf: MARX, K; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. p.539.

⁴²ARENDR, A **condição humana**, p. 114.

⁴³ *Ibid.*, p. 124.

destacado como grande teórico da moderna glorificação do trabalho. De maneira pertinente, Anne Amiel observa que

[...] o encontro com Marx se organiza em torno de temas arendtianos e em seu próprio vocabulário, através de suas próprias grades de análise, o que ainda aumenta os efeitos de contrassenso, reais ou aparentes, da sua leitura. Enfim, esta leitura é sempre extremamente mediada: ela raramente é a questão de Marx apenas, mas de Marx, Nietzsche e Kierkegaard, de Marx, Adam Smith e Locke – e muito subsidiariamente Ricardo – ou Marx, Hegel e Aristóteles, ou de Marx, Sartre e Fanon, ou de Marx, Lênin e Robespierre.⁴⁴

Assim, o debate de Arendt não se estabelece propriamente com a letra da obra marxiana em seu mais refinado detalhe, mas com a posição ocupada pelo autor dentro de um momento histórico e no quadro de uma questão consolidada no pensamento filosófico⁴⁵. No caso específico da teoria do trabalho e da noção de “humanidade socializada”, com as quais Arendt pretendeu estabelecer um enfrentamento teórico nos anos 1950 cujo registrado pode ser encontrado em maior medida em *A condição humana*, cabe destacar mais a continuidade desta tese entre os pensamentos de Locke, Smith e Marx, do que ponderar a presença equânime de ambas entre as obras do jovem filósofo Marx e do velho economista autor de *O capital*. No que diz respeito à teoria do trabalho, as teses de Marx sobre a modernidade são mais importantes para Arendt porque o autor foi perspicaz ao descrever a centralidade do trabalho do que por alguma concordância filosófica compartilhada entre ela e o pensador. Neste sentido, é de grande valia a observação de Salles Wagner acerca do confronto que Arendt estabelece com Marx sem deixar de se orientar pelas intuições do pensador acerca da sociedade moderna:

⁴⁴ AMIEL, A. **La non-philosophie de Hannah Arendt: révolution et jugement**. Paris: PUF, 2001. p.116. Pode-se ainda acrescentar a tríade de Marx, Nietzsche e Bergson a partir da qual Arendt pensa a moderna filosofia da vida [*Lebensphilosophie*].

⁴⁵ Em seu minucioso ensaio sobre o capítulo 3 de *A condição humana*, intitulado “A atividade do trabalho [labor] em Hannah Arendt”, Theresa Calvet oferece uma detalhada reconstrução dos elementos mobilizados por Arendt em sua crítica do pensador alemão. A comentadora não apenas volta aos textos de Marx, como dialoga com aspectos da economia política clássica a fim de contextualizar as análises arendtianas que compõem sua tese central da vitória do *animal laborans* em uma sociedade de consumidores totalmente voltada para o processo vital da espécie humana. Todo a amplitude da análise de Calvet lhe permite questionar as razões de Arendt para atribuir a definição dos homens como *animal laborans* a Marx, jamais articulada pelo pensador no modo como nossa autora aborda em *A condição humana*. Calvet acerta ao mostrar as limitações da leitura arendtiana do conceito de trabalho, mas não deixa de indicar ao final de seu ensaio a questão que, em nossa perspectiva, deve efetivamente orientar a recepção de Marx nos estudos arendtianos: o lugar do autor no fim da tradição filosófica do ocidente e sua ligação com uma das experiências totalitárias. Fora desta questão, certamente a leitura arendtiana de Marx possui frágeis limitações como aponta a comentadora. Cf: CALVET, T. M. A atividade do trabalho [labor] em Hannah Arendt. Em: **Revista Ensaio**, nº 14, 1985. pp. 131-168.

Essa narração histórica tem alguma similaridade com aquela elaborada por Marx e isso não é apenas uma impressão, uma vez que Arendt utiliza a obra desse pensador como uma fonte, entre outras, para a análise do período que inaugura a sociedade moderna, uma provável consequência do aspecto, por ela mesma ressaltado, de ter sido, esse pensador, o maior fatalista entre os historiadores modernos. A narração parece semelhante também, por outro motivo, Arendt segue os passos de Marx no estudo do período, com a finalidade de contrapor o seu próprio ponto de vista à perspectiva desse pensador. Cessa aí, no entanto, as similaridades entre as narrações históricas elaboradas por um e outro pensador. A principal diferença é que enquanto Marx está preocupado com o processo de acumulação de capital, Arendt está interessada na destruição das fronteiras que separavam o espaço público do privado.⁴⁶

A utopia da “humanidade socializada” era um horizonte de plena realização do que o autor chamava natureza social [*Gattungswesen*] do homem, a qualidade de membro da espécie cuja atividade produtiva estaria completamente sujeita à manutenção da vida. O esforço de Arendt consiste em expor a confusão teórica inerente a este axioma, subjacente a toda a economia política clássica e marxista, mostrando-o como expressão do trabalho entendido em certos aspectos de sua produtividade como a obra. Esta incapacidade teórica dos economistas de separar as duas atividades humanas que se articularam na produtividade moderna é vista por Arendt como sintoma da convicção comum a toda era moderna de que a “produtividade” do trabalho distingue os homens dos demais animais,⁴⁷ cuja formulação mais radical encontra lugar na expressão marxiana de que o trabalho e não Deus criou o homem. Os modernos teóricos do trabalho chegaram a estabelecer distinções entre trabalho produtivo e improdutivo, obra qualificada e não qualificada e, por fim, entre trabalho manual e intelectual. Entretanto, acredita Arendt, apenas a primeira, entre trabalho produtivo e improdutivo, vai ao fundo da questão para revelar o apreço dos teóricos do trabalho, especialmente Marx e Smith, pelo resultado tangível que a “produtividade” do trabalho deixaria atrás de si - bem como seu desprezo às atividades que se encerram sem deixar vestígios tangíveis, por exemplo, as tarefas domésticas. Porém, ainda que tal distinção guardasse certa relação com aquela entre trabalho e obra no que diz respeito aos resultados de cada atividade, a separação entre trabalho produtivo e improdutivo não era capaz de expressar a ausência de significação e a fragilização da mundanidade próprias da era moderna.

A autora acredita que o horizonte utópico herdado e formulado por Marx só é possível a partir da glorificação teórica da experiência de produtividade moderna que conferiu à produção

⁴⁶ SALLES WAGNER, E. **Hannah Arendt e Karl Marx – O mundo do trabalho**. São Paulo: Ateliê, 2000. pp.164-165

⁴⁷ ARENDT, **A condição humana**, p. 105.

do *homo faber* o ritmo e a abundância do trabalho, e aos seus produtos a efemeridade e abundância próprios do consumo. Sendo assim, ela pondera:

A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela atual produtividade sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a considerar todo o trabalho como obra e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber* [...].⁴⁸

Logo, a distinção entre trabalho e obra é descrita por Arendt como “inusitada”,⁴⁹ porque sintetiza este aspecto central da sua crítica à modernidade, considerando problemática para a condição humana da mundanidade a fabricação realizada ao modo do trabalho como foi dada pela Revolução Industrial.

A defesa da separação entre trabalho e obra elaborada por Arendt como uma crítica respeitosa⁵⁰ a Marx tem o cuidado de discernir as limitações do autor sem deixar de reconhecer sua importância para o pensamento moderno. André Duarte define os contornos desta crítica arendtiana salientando a separação feita pela autora entre as implicações políticas das teses marxianas e os acertos que o autor alemão teria conquistado ao notar as mudanças trazidas pela modernidade. Segundo o comentador:

Estreitamente relacionada à emergência do trabalho como a principal atividade humana encontram-se a decadência do âmbito público e a perda de dignidade da atividade política, aspectos que, segundo Arendt, Marx não teria considerado devidamente. Assim, a grandeza da reflexão de Marx encontrar-se-ia na perspicácia de sua percepção das mudanças e novas possibilidades que a revolução industrial começava a trazer à luz do dia. Sua falha crucial teria sido a de não ter percebido as dimensões catastróficas daquelas mudanças, especialmente no que se refere às suas implicações políticas, visto que não poderá existir uma verdadeira esfera pública enquanto o *animal laborans* continuar a dominá-la.⁵¹

⁴⁸ Ibid., p. 107.

⁴⁹ Ibid., p. 98. A autora lembra logo no início do seu capítulo sobre a atividade do trabalho dos rastros deixados nas diferentes línguas desta distinção pouco habitual na modernidade. Ela lembra que “[...] a língua grega distingue entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica, o francês entra *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*.”

⁵⁰ Ibid., p. 97. Ao abrir o capítulo III de *A condição humana*, Arendt procura se separar de atores que buscam desqualificar a relevância de Karl Marx como pensador moderno. Ela cita Benjamin Constant para sintetizar sua postura perante Marx e perante seus demais críticos: “Certamente evitarei a companhia dos detratores de um grande homem. Quando o acaso faz com que aparentemente eu esteja de acordo com eles sobre um único ponto, começo a suspeitar de mim próprio; e para consolar-me de parecer por um instante defender sua opinião [...] preciso repudiar e conservar distante de mim, tanto quanto eu puder, esses pretensos auxiliares.”

⁵¹ DUARTE, A. **O pensamento à sombra da ruptura:** política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 88.

A crítica a Marx configura uma tentativa de expor as implicâncias políticas do advento da era moderna a partir da separação analítica entre trabalho e obra. A glorificação da produtividade do trabalho foi o resultado da experiência ilimitada do princípio utilitarista de meios e fins, isto é, quando o processo vital assumiu a posição de único fim em uma cadeia de meios que relativizou todas as coisas do mundo e da natureza em sua função. Neste aspecto, é fundamental observar o caráter antipolítico da articulação entre trabalho e obra, dado que esta ocorreu às custas da posição da ação na hierarquia interna da *vita activa*.⁵² Como ainda teremos a oportunidade de expor, Karl Marx não foi capaz de identificar esta característica devido ao preconceito político que lhe foi legado pela tradição filosófica ocidental, compreendida por Arendt a partir da sua hostilidade ao domínio dos assuntos humanos. Deste modo, o pensador alemão foi capaz de elaborar sua teoria do trabalho em grande sintonia com o evento da Revolução Industrial e das novas condições de produtividade por ela inauguradas, mas não observou que a articulação da fabricação – já dotada de “desvios” e “variações” pela introdução do conceito de processo – à atividade do trabalho só foi possível graças ao declínio do domínio público na era moderna.

No domínio público se mantêm as atividades humanas da ação e do discurso, para além dos aspectos tangíveis que caracterizam a fabricação e os objetos por ela criados. Neste domínio, as realizações humanas podem ser constituídas como trajetórias cuja narração figura como uma estória sempre remetida ao agente que a encena, tal qual um ator sobre um palco. São estas faculdades que permitem a fuga da ausência de significado inerente à instrumentalidade do *homo faber*. Segundo a autora:

[...] o *homo faber* pôde ser redimido do constrangimento da ausência de significado, a “desvalorização de todos os valores”, e da impossibilidade de encontrar vários critérios válidos em um mundo determinado pela categoria de meios e fins unicamente por meio das faculdades interrelacionadas da ação e do

⁵² Para Yara Frateschi, o caráter antipolítico do pensamento marxiano constitui o contraponto fundamental a partir do qual Arendt impulsiona sua filosofia política. Como a comentadora afirma: “Nota-se que, do ponto de vista do percurso intelectual de Arendt (ao menos na passagem das *Origens do totalitarismo* para *A condição humana*), primeiramente ela se revela mais preocupada com a apropriação da filosofia da história de Marx pelos bolcheviques, como que buscando os elementos dessa teoria que teriam contribuído para a sua instrumentalização involuntária em nome do stalinismo. Já em *A condição humana* e *Entre o passado e futuro*, ela está mais preocupada em enfrentar não apenas o suposto ‘marxismo’ dos membros do partido, mas o próprio Marx”. Embora não negue a relevância de Heidegger na formação de Arendt, Frateschi chamar a atenção para o fato de que o embate com Marx parece moldar e consolidar a filosofia política de Arendt na medida a autora efetivamente formula seu pensamento em reposta a ele. Cf: FRATESCHI, Y. Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx. **Dois pontos**. 7 (4), 2010.

discurso, que produzem estórias significativas com a mesma naturalidade com que a fabricação produz objetos de uso.⁵³

Esta ausência que corresponde à conversão de todos os fins em meios à disposição da instrumentalidade do *homo faber* só é interrompida quando outra mentalidade, que não a fabricante prevalecente no limiar da modernidade, se apodera do artifício humano, regendo-o fora da categoria de meios e fins. Em outros termos, quando o mundo não se limita a uma proteção contra a natureza, mas também constitui abrigo dos assuntos humanos que, a rigor, coincidem com o próprio conjunto de estórias produzidas pela ação.

Ao mundo de objetividade e durabilidade erigido pelo *homo faber* também corresponde um caráter “público” na medida em que este se configura como espaço de aparição e revelação. Sem ser idêntico à Terra ou à natureza, o mundo corresponde ao lugar comum e limitado onde transitam os homens no âmbito do artefato humano, o que é fabricado pelas mãos humanas e os negócios realizados por quem ocupa e habita este espaço. “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si”⁵⁴. Face à natureza, o mundo corresponde à objetividade erigida pelo *homo faber*, enquanto abrigo que possibilita a interrupção do ciclo inesgotável da natureza e abre condições para o aparecimento da trajetória singular de cada indivíduo. Nesta medida, o mundo face a si próprio também coincide e corresponde aos negócios humanos conduzidos como a expressão do “comum” no sentido de *koinon*, do que é comum porque também relaciona a todos. Assim:

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 ao qual cada indivíduo isolado teria a liberdade de acrescentar mais um objeto; sem abrigo do artifício humano, os assuntos humanos seriam tão instáveis, fúteis e vãos como as perambulações das tribos nômades.⁵⁵

O mundo abriga e é assunto dos homens, configurando um espaço de memória e durabilidade cuja objetividade opõe a existência especificamente humana à natureza e mantém uma plataforma de permanência que ultrapassa as gerações de novos indivíduos, sendo legada e transformada uma após a outra.

⁵³ ARENDT, *A condição humana*, p. 155.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 253.

O declínio ou total desaparecimento do domínio público na dupla definição arendtiana que o toma como abrigo e tema dos assuntos humanos provoca a inexistência de um recuo ou de uma saída para os constrangimentos característicos da instrumentalidade do *homo faber*. Neste sentido, o fenômeno moderno da submissão da instrumentalidade característica da fabricação ao império do processo vital só foi possível porque o mundo de objetos criados pelos homens já não era capaz de resistir à relativização generalizada provocada pela categoria de meios e fins. Ademais, sem o domínio capaz de compor o mundo para além de um “amontoado de coisas desconexas”, a instrumentalidade do *homo faber* foi imediatamente articulada ao processo que na modernidade passou ao lugar outrora ocupado pela política: o metabolismo biológico da sociedade.

A modernidade se configura em Arendt no quadro deste eclipsamento da política pelo advento dos processos no mundo humano, seja no âmbito já explorado do aparecimento da ciência moderna, seja na ascensão do processo vital como é visto na elevada estima alcançada pela atividade do trabalho. Por esta razão, quando mobiliza a separação entre os domínios público e privado da vida humana, Arendt não opera conceitualmente a distinção entre natureza e mundo apenas a partir dos conceitos de trabalho, obra e ação, mas também estabelece um contraponto conceitual ao axioma da “humanidade socializada” oriundo da economia política clássica. Ela afirma:

A distinção entre as esferas privada e pública da vida corresponde aos domínios da família e da política, que existiram como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade estado, mas a eclosão da esfera social, que estritamente não era nem privada nem pública, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com a eclosão da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado-nação.⁵⁶

Certamente, Arendt não pretende que a distinção conceitual mobilizada tenha o aspecto prático de propor um retorno às condições da experiência política antiga de um modo geral ou da grega em particular; de modo mais restrito, a retomada de um quadro de referência conceitual externo à amplamente elaborada teoria econômica moderna permite desafiar o estatuto axiomático da política entendida a partir da administração dos assuntos nacionais à maneira da administração dos assuntos familiares.

⁵⁶ Ibid., p. 34.

Por um lado, o domínio público-político correspondia à esfera da liberdade, da igualdade entre os pares que compartilhavam os assuntos humanos na condição de seres singulares e que, por esta razão, experimentavam sua isonomia por compartilharem entre si apenas o fato desta singularidade. Neste sentido, a experiência elementar do domínio político pré-moderno, notadamente na pólis, era estranha à separação já estabelecida na modernidade entre governantes e governados, já que esta introduzia o elemento hierárquico e de diferenciação que excedia a isonomia constituída sobre o compartilhamento de singularidades. Por outro lado, o domínio privado da família estava sujeito ao imperativo das necessidades e organizado sobre a premissa da hierarquia entre aqueles que dedicavam integralmente seu tempo às atividades de subsistência, tal qual mulheres e escravos, e aqueles pouco ou nada ocupados com a satisfação das suas necessidades, notadamente os homens. O domínio doméstico estava estruturado para atender a todos os seus membros graças ao ato pré-político de violência, usado pelos chefes de família para submeter os demais membros da casa. Sendo assim, desconhecia totalmente a experiência de singularização e liberdade uma vez que estava totalmente ocupado com as necessidades humanas e permeado por relações de dominação.

Diferente da experiência antiga, a era moderna não pode operar com muita clareza esta distinção. Arendt afirma que “o que chamamos de ‘sociedade’ é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada ‘nação’.”⁵⁷ Trate-se de nova esfera curiosamente híbrida, na qual os interesses privados e as necessidades do processo vital, outrora restritos ao domínio privado da família, podem ser agora tratados com importância pública. Esta reorganização moderna das atividades humanas não ocorreu sem que o mundo produzido ou as próprias atividades fossem profundamente alterados. A atividade do trabalho, que outrora pertencia ao domínio privado, ascendeu ao domínio outrora dedicado exclusivamente à obra do *homo faber* e aos atos dos homens de ação e, assim, alterou seu aspecto cíclico, próprio das coisas da natureza. A autora, preocupada em salientar a era moderna como momento em que o mundo foi tomado pela efemeridade imposta pelo conceito de processo, afirma:

A promoção do trabalho à estatura de coisa pública, longe de eliminar o seu caráter de processo [...], liberou, ao contrário, esse processo de sua recorrência

⁵⁷ Ibid., p. 35.

circular e monótona e transformou-o em progressivo desenvolvimento, cujos resultados alteraram inteiramente, em poucos séculos, todo o mundo habitado.⁵⁸

A sociedade como administração pública das necessidades vitais dos homens abriu condições para que o trabalho estabelecesse um “crescimento artificial do natural”⁵⁹ na medida em que os meios de produção e reprodução da vida orgânica sempre equilibrada e controlada pela natureza foram agora liberados de suas restrições, haja vista, por exemplo, a disponibilidade muito maior de recursos oferecidos ao trabalho pela família sobre-humana configurada pelo conjunto da sociedade.

A expansão da esfera especificamente moderna da sociedade favorece e potencializa o alcance e o impacto da atividade do trabalho no domínio público, reduzindo a possibilidade da ação política enquanto atividade que sustenta o mundo como um emaranhado coerente e significativo de objetos e estórias singulares. Deste modo,

[...] a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a “normalizar” os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária.⁶⁰

Diferentemente da ação, o comportamento suprime a experiência da singularização entre os membros da sociedade e promove a previsibilidade dos atos humanos na medida em que os sujeita aos ditames da atividade do trabalho, sempre repetitiva e orientada ao fim específico da manutenção da vida.

Esta perspectiva antipolítica da sociedade caracteriza o elemento central que Arendt extrai da sua crítica à economia política como expressão teórica da era moderna. A autora sustenta que o aparecimento da economia política coincide com ascensão da esfera social que turvou os limites entre público e privado e, sendo assim, se constitui como a ciência social por excelência.⁶¹ Este “ideal político” de normalização, por sua vez, já estava presente na economia

⁵⁸ Ibid., p. 57

⁵⁹ Ibid., p. 58.

⁶⁰ Ibid., p. 49-50.

⁶¹ Nota-se o uso da estatística como ciência social que visa encontrar padrões matematicamente compreensíveis para os atos humanos. Este recurso não constava na teoria econômica clássica ou marxista e suas leis tendem a ser mais precisas quão maior for a base populacional usada como amostra para a validação das suas leis estatísticas. Politicamente falando, esta tendência reforçaria o fato de que a imprevisibilidade é menor quando são grandes os contingentes populacionais, pois diminui-se nitidamente a probabilidade de “desvios” de comportamento em face da grande amostragem. Ocorre que esse tratamento matemático da realidade “[...] não é de modo algum um ideal

política clássica liberal e na marxista. Estas hipóteses, mencionadas por Arendt através das noções de “harmonia de interesses”, “ficção comunista”, “mão invisível” e “humanidade socializada”,⁶² são compreendidas pela autora como a convicção dos economistas clássicos na existência de um interesse único para toda a sociedade - ou, no caso de Marx, de um horizonte de formação deste interesse único através da superação da luta de classes. O conformismo subjacente à teoria econômica demonstraria o esforço teórico moderno de compreender o campo da atividade humana de uma ótica que despreza a atividade da ação, vista como motivo de incertezas e diferenças que comprometiam a unidade de interesse da sociedade. Portanto, as ciências sociais surgem como resposta à moderna ascensão da sociedade e como tentativa de formular teoricamente o conformismo inerente às atividades humanas, ou seja, vinculam-se diretamente ao caráter antipolítico do domínio público na era moderna. Para Arendt,

Se a economia é a ciência da sociedade em suas primeiras fases, quando suas regras de comportamento podiam ser impostas somente a determinados setores da população e a uma parcela de suas atividades, o surgimento das “ciências do comportamento” indica claramente o estágio final desse desdobramento, quando a sociedade de massas já devorou todas as camadas da nação e o “comportamento social” converteu-se em modelo de todas as áreas da vida.⁶³

Finalmente, cabe observar que, ao compreender o horizonte antipolítico e conformista da economia política clássica, Arendt acessa alguns dos valores e ideais da era moderna, mas não explicita imediatamente as razões que teriam levado os modernos a sustentar tais axiomas teóricos politicamente míopes. Deste modo, ela posiciona Marx não apenas como o teórico do trabalho da era moderna, mas também como pensador incapaz de diagnosticar o caráter problemático do “ideal político” de normalização que ele mesmo sustenta. Como anunciamos há pouco, os motivos desta incompreensão e limitação marxiana em relação ao caráter antipolítico da ascensão do social e da fabricação executada à maneira do trabalho residem nos preconceitos antipolíticos que o autor manteria conservados graças à sua filiação à tradição do pensamento filosófico ocidental. Veremos, então, como a autora explica a ascensão do social como uma narrativa de declínio da atividade política no domínio público, partindo da Reforma Protestante como evento liminar desta formação moderna. Com a Reforma, deu-se início ao processo moderno de expropriações e despojamentos de camponeses redefinindo o domínio privado, que

científico inócuo, é sim o ideal político, não mais secreto, de uma sociedade que, inteiramente submersa na rotina da vida cotidiana, aceita pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência.” Ibid. p. 53.

⁶² Ibid., p. 54.

⁶³ Ibid. p. 55.

outrora abrigava a atividade do trabalho. Esta desarticulação das condições pré-modernas do domínio privado estaria na origem da ascensão do social ao domínio público, pois, com ela, a acumulação de riqueza retida no domínio das propriedades privadas foi liberada para o domínio público dos assuntos humanos, dando centralidade à atividade do trabalho em detrimento da ação política.

2.2. A REFORMA PROTESTANTE E A PERDA DO MUNDO

Hannah Arendt narra o advento da modernidade como uma trajetória de declínio dos espaços políticos de criação e de significação do mundo. Considerando-se apenas *A condição humana*, o advento da era moderna corresponde ao emaranhado de eventos que promoveram a centralidade da concepção biológica da vida como o valor supremo da *vita activa*, o que esgarçou o espaço de manifestação da liberdade política e da espontaneidade humanas. Todavia, cabe observar, Arendt não limita suas considerações sobre a modernidade à vitória do “modo de vida”⁶⁴ dedicado exclusivamente à manutenção das necessidades vitais. A chamada vitória do *animal laborans*, resultante do declínio da política, não levou à completa supressão da capacidade humana para ação e para a instituição da liberdade. Assim, pode-se afirmar, as condições dadas aos homens na modernidade, tal como descritas na obra de 1958, interferem na instituição da liberdade, mas não a suprimem completamente.

Corroborando esta perspectiva de uma liberdade política ainda possível na modernidade, já na obra *Sobre a revolução*, Arendt se ocupa da identificação destas dificuldades e perplexidades inerentes ao exercício da política em nosso tempo. Na reconstrução narrativa das principais experiências revolucionárias, cada qual em suas peculiaridades, os desafios propriamente modernos de exercício da política são analisados e enfrentados pela autora. Veja-se, por exemplo, o desafio do caso francês que tornou a questão social da pobreza o foco de atenção das novas instituições fundadas no processo revolucionário; além do caso americano, marcado pelo desafio de fundar uma nova república sem referências tradicionais de autoridade, mas que continuassem capazes de estabilizar os novos corpos políticos. Deste modo, a nova esfera social que modificou a antiga separação entre público e privado é analisada através da Revolução Francesa, assim como a crise de autoridade inerente à modernidade é vista na Revolução

⁶⁴ Ibid., p.15.

Americana quando esta enfrenta a dificuldade de instaurar uma nova ordem secular [*Novus Ordo Saeculorum*] sem o recurso das tradições culturais ou de narrativas religiosas.

Estas diferentes perspectivas, a vitória da vida e declínio da política na obra de 1958, e as tentativas de reestabelecimento da liberdade com as revoluções modernas na obra de 1963, não são bem compreendidas se enquadradas na solução simplória de uma ambiguidade no diagnóstico arendtiano da modernidade. Este é o caso de Bhikhu Parekh, que localiza tal ambiguidade no pensamento de Arendt quando sugere ter havido uma alteração no intervalo entre as duas obras. Para o comentador, a autora conceberia na obra de 1958

[...] a vida política quase como uma competição desportiva, um campeonato em que cada um trata de superar as marcas anteriores de seus rivais ou as suas próprias. Não é de estranhar, pois, que tome como paradigma do discurso político a discussão heroica e desafiante ao invés da persuasão, que preste pouca atenção nas instituições políticas e que baseie a vida política quase inteiramente em promessas livremente dadas.⁶⁵

A esta concepção “agonística” da política, definida em estreita similaridade com a experiência grega de busca incessante pela distinção através da realização de grandes feitos, o comentador contrapõe um modelo “mais realista e participativo”, focado na experiência cidadã que dispensa o alcance da glória para valorizar a cooperação nos assuntos públicos. Neste sentido, diz Parekh:

Arendt justifica a participação política e a forma de vida política não em termos de glória e imortalidade histórica, mas de liberdade pública e felicidade. Não é de se estranhar que considere a persuasão como a forma paradigmática do discurso político, que enfatize na “relatividade” de opinião, que insista na importância do compromisso e do consenso e que explore novas instituições sobre as quais se poderia construir uma comunidade participativa.⁶⁶

Para que a ambiguidade sugerida por Parekh entre as obras de Arendt faça sentido, é preciso desconsiderar o fato de que existem diferentes encontros da modernidade em cada uma destas obras. Arendt efetivamente opera em diferentes perspectivas e marcos conceituais em cada um dos momentos de suas pesquisas, o que não significa a impossibilidade de articular ambas as concepções arendtianas quando compreendemos como os elementos modernos enfrentados se tocam. Em 1958, Arendt enaltece a concepção grega de realização de grandes

⁶⁵ PAREKH, B. Hannah Arendt. In: _____. **Pensadores políticos contemporâneos**. Madrid: Alianza, 1986. p. 33.

⁶⁶ Ibid., p. 34.

feitos e de busca incessante pelo extraordinário porque sua preocupação é relativizar historicamente a experiência moderna de normalização e gradual crescimento do comportamento previsível característico das sociedades de massa. Por outro lado, *Sobre a revolução* precisa lançar luz sobre a possibilidade da construção de consensos e de cooperação para o fortalecimento do expediente persuasivo nas repúblicas modernas, afinal, esta parece ter sido, ao menos no exemplo revolucionário americano, a única alternativa restante para a criação de referências estáveis após o colapso da autoridade que estabilizava os corpos políticos desde a experiência romana de fundação. Portanto, a visão de Parekh, apesar de razoável à primeira vista, reduz a profundidade do diagnóstico arendtiano da modernidade quando em sua análise o autor isola em diferentes lados o advento da sociedade e a crise de autoridade como se fossem diferentes panos de fundo para o declínio moderno da política. Ademais, pode-se acrescentar que apenas sobre este duplo aspecto se pacifica a tensão inerente ao diagnóstico arendtiano que conjuga o esvaziamento da política manifestado na vitória da vida biológica com a concomitante ocorrência de eventos revolucionários que tentaram, por diferentes caminhos, a instauração da liberdade. Esta tensão não corresponde a uma mudança de opinião ou de perspectiva teórica da autora, mas segue a complexidade de uma concepção não positivista da história que não considera a modernidade um processo contínuo e cumulativo de transformações. Como afirma Arendt:

O conceito moderno de revolução, indissociavelmente ligado à ideia de que o curso da história de repente se inicia de novo, de que está para se desenrolar uma história totalmente nova, uma história jamais narrada ou conhecida antes, era desconhecido antes das duas grandes revoluções no final do século XVIII.⁶⁷

Sendo assim, as revoluções são fenômenos propriamente modernos que demonstram o caráter não-linear da história e, portanto, do próprio diagnóstico arendtiano que não possui pretensões de construir sentenças definitivas sobre a política, pois se atém à identificação de possíveis experiências de liberdade que se sobressaem a despeito dos entraves da moderna condição humana.

Por compreender conjuntamente o advento da esfera social e a crise de autoridade que permeia a ascensão da era moderna, Hannah Arendt é capaz de explicitar o elemento político – ou sua perda – que falta ao diagnóstico marxiano da modernidade, o qual, como vimos, opera a

⁶⁷ ARENDT, H. **Sobre a revolução**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras, 2011a. p. 56.

partir do axioma de “humanidade socializada” da economia política clássica. Assim, como será exposto na presente seção, a perda da experiência de autoridade que sustentava o domínio público pré-moderno favoreceu a ocupação deste espaço por interesses privados outrora recolhidos no domínio privado da *vita activa*. Tais interesses privados referentes à conquista dos meios materiais de reprodução da vida biológica passaram a constituir o centro de um domínio público não mais perene pela sua durabilidade estável, mas pelo incessante processo de produção e acúmulo de riqueza característico da atividade do trabalho. Em outras palavras, a atividade originalmente privada do trabalho ascendeu ao domínio público para desempenhar o papel outrora ocupado pela atividade da ação e o fluxo de acumulação de riqueza passou a desempenhar o papel que antes pertencia à autoridade.

É a partir deste contexto de perda da autoridade e advento do espaço público organizado em torno do processo vital da sociedade que Arendt rastreia a modernidade até o evento que permite compreender os aspectos fundamentais do declínio da política em nossa época: a Reforma Protestante. Junto com a invenção do telescópio e com as grandes navegações, a Reforma foi perturbadora por desafiar os alicerces de um mundo plenamente sustentado na autoridade transcendente da Igreja. Conjugada aos efeitos das grandes navegações, a reorganização do mundo eclesiástico promoveu o rompimento dos laços de mundanidade que existiam na era cristã e, de certa forma, ainda constituíam uma herança transfigurada do mundo antigo romano.⁶⁸ Ambas as eras mantiveram em diferentes graus a mundanidade da condição humana pela garantia de um contexto de estabilidade e durabilidade que abrigava *vita activa* e que, com a instalação da era moderna, foi substituído pelo fluxo contínuo dos processos do trabalho.

Ao vincular a organização pública da atividade do trabalho com a crise de autoridade instalada no advento da modernidade, Arendt compartilha em certa medida o diagnóstico de Max Weber acerca da perda do mundo. Porém, diferente do sociólogo alemão que estabelece uma relação entre a nova moralidade protestante – fruto da Reforma – e esta perda, a pensadora pontua que esta característica da nova era “[...] está igualmente presente, embora em um nível inteiramente diverso, na expropriação do campesinato, consequência imprevista da expropriação da propriedade da Igreja e, como tal, o fator isolado mais importante no colapso do sistema

⁶⁸ Como será exposto em detalhe na sequência desta seção, a Igreja, que sustentava o mundo cristão, apenas herdou a estrutura de autoridade, religião e tradição erigida pelos romanos.

feudal.”⁶⁹ Sendo assim, aos olhos de Arendt, teria sido a fragmentação do domínio público eclesiástico o fator que alterou a relação de mútua sustentação entre o domínio público e o domínio privado e, por conseguinte, teria possibilitado uma reorganização desta relação pelo advento da sociedade, um domínio híbrido de organização política da satisfação dos interesses privados. As famílias até então abrigadas no interior das propriedades monásticas foram despojadas de seus lares quando ruíram as “linhas divisórias” que a Igreja mantinha com sua autoridade ao legitimar e sustentar os diferentes senhores feudais. Portanto, interpretando a Reforma sob uma perspectiva diferente da weberiana, Arendt pôde identificar a era moderna a partir das mudanças no domínio público provocadas pela crise de autoridade e pelas expropriações dela decorrentes. Com isso a autora alcança um diagnóstico da modernidade alternativo ao marxiano e vislumbra os elementos políticos dos eventos que levaram à centralidade da reprodução da vida biológica como preocupação central da *vita activa*.

2.2.1. Modernidade e secularização como crise de autoridade

A secularização afigura-se fenômeno central para a compreensão desta narrativa arendtiana da modernidade como crise de autoridade. Foi através desse longo processo, que se estende ao longo de toda a modernidade, que as instituições arranjadas na antiguidade e na era cristã ruíram lentamente, trazendo à tona problemas éticos e políticos que caracterizam, por exemplo, o debate moderno em sua procura por referências seculares de legitimação dos corpos políticos desde os contratualistas. Entretanto, o aparecimento do secular constitui um tema de complexa definição e dificilmente pode-se constituir um retrospecto preciso da crise das instituições pré-modernas. Para Arendt,

Secularização significa, antes de mais nada, simplesmente a separação de religião e política, e isso afetou ambos lados de maneira tão fundamental que é extremamente improvável que haja ocorrido a gradual transformação de categorias religiosas em conceitos seculares [...].⁷⁰

Como fato, a separação entre religião e política teve seu impacto sobre ambas as dimensões da vida humana sem eliminar qualquer uma delas. Ao transformá-las, o surgimento do

⁶⁹ ARENDT, **Sobre a revolução**, p. 311.

⁷⁰ ARENDT, H. O conceito de história: antigo e o moderno. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007c. p. 102.

secular retirou da Igreja Católica Romana o elemento político que a constituía desde que começara a agir como herdeira do Império Romano. Em contrapartida, os corpos políticos também perderam um importante elemento de autoridade que, desde a fundação da República Romana, constituía o pilar das instituições. Historicamente, a perda da experiência da autoridade foi sentida como fase final de desmonte da tríade – da religião, da tradição e da autoridade – que sustentou o mundo romano e seu sucessor imediato, o cristão católico.

Como a autora procura mostrar em seus estudos sobre o desmoronamento da autoridade ao longo da era moderna, a secularização é em grande medida a desconstrução de um arranjo político-institucional que remonta à fundação de Roma. Tratar deste tema sob os auspícios da ruptura totalitária significa, antes de mais nada, enfrentar uma crise de referências comuns no domínio público. Não é sem razão que seu ensaio “O que é autoridade?” lança sua primeira consideração ponderando que a questão deveria na realidade ter sido aplicada com o verbo no passado, “O que *era* a autoridade?”, pois a ruptura totalitária efetivada no aparecimento de regimes e movimentos alheios às referências tradicionais de autoridade, não provocou a perda das referências comuns, mas já foi um sintoma dela. Sem nexos de causalidade direta, era como se o movimento totalitário “[...] fosse o mais apto a tirar proveito de uma atmosfera política e social geral em que o sistema de partidos perdesse seu prestígio e a autoridade do governo não mais era reconhecida.”⁷¹

Compreender as condições de aparecimento e sentido desta condição sem precedentes constituía o esforço de Arendt no referido ensaio. Vale notar a sutileza da perspectiva da pensadora sobre o tema, a qual não ensaiava demonstrar a ausência das referências tradicionais de autoridade, mas compreender sua experiência de perda propriamente. Neste sentido, o pressuposto que parece orientar a autora em suas considerações aparece com clareza no documento *Breakdown of authority*, no qual ela afirma:

Houve um tempo em que a autoridade em nosso sentido ocidental não existia. Podemos viver sem autoridade – embora não sem aquela entre os adultos e aqueles que são educados e levados ao mundo comum. Houve um tempo em que não existia tradição no sentido romano nem religião institucionalizada. Mas nelas foram absorvidos: o próprio corpo político, o passado e a fé.⁷²

⁷¹ ARENDT, H. O que é autoridade?. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007e. p. 128.

⁷² ARENDT, H. **Breakdown of authority**. Washington: The Manuscript Division, Library of Congress, Box 72, 1953b. p. 3.

Assim, seguindo e completando a separação elaborada em *A condição humana* entre a era moderna e o mundo moderno, pode-se propor que a era moderna constitui uma fase de perda e desmoronamento gradual das condições políticas sustentadas na autoridade, seguida da inauguração do mundo moderno, caracterizado pela definitiva ruptura da autoridade e ocupação deste vazio pelos processos totalitários de expansão e de transformação ilimitada da sociedade. A experiência totalitária foi apta a introduzir sua lógica, cuja natureza é o fluxo de constante mudança, porque o elemento tradicional da política que primava pela conservação das instituições se perdeu. Deste modo, como sugere Celso Vaz, compreender a secularização e seu papel na narrativa arendtiana de advento da modernidade exige identificar o elemento propriamente político da religião que se perdeu com a separação entre Igreja e Estado.⁷³

Considerada a distinção mencionada entre viver *sem* autoridade e *com a perda* dela, compreendemos mais facilmente o elemento de “ambiguidade” atribuído por André Duarte ao conceito arendtiano de autoridade.⁷⁴ O comentador sugere que, diferente das categorias de poder e violência, ambas usadas pela autora em suas considerações sobre a formação dos corpos políticos, a autoridade aparece em Arendt sob dois diferentes ângulos: no esforço de expor historicamente o esvanecimento do próprio fenômeno da autoridade em *Entre o passado e o futuro* e na tentativa de compreender os esforços revolucionários como tentativas de responder politicamente ao desaparecimento da autoridade, tal como em *Sobre a revolução*. Por um lado, afirma-se a perda da autoridade e, por outro, uma resposta a esta perda pela tentativa revolucionária de restabelecê-la.

Como Arendt abordou a autoridade – ou a perda dela – a partir dos eventos revolucionários que floresceram com a crise das referências comuns e mantenedoras dos corpos políticos, entendê-la significa explicar a experiência elementar que subjaz este conceito, a obediência. Nos ensaios “O que é autoridade?” e *Sobre a Revolução*, a exposição do conceito de autoridade parte da sua definição negativa face aos conceitos de poder e violência, já que todos os três estão relacionados ao fenômeno político elementar da obediência. Como salienta Arendt, sua preocupação é se diferenciar das posições liberais e conservadoras de sua época, incapazes de alcançar o cerne da crise de autoridade vivida no mundo moderno. Afinal, tais análises não

⁷³ VAZ, C. A. C. “A secularização da política pelo desaparecimento do medo do inferno”. Em: _____. **Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt**. Chapecó: Argos, 2009. pp 80-81.

⁷⁴ DUARTE, **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**, p. 256.

conseguiriam avançar para além das opiniões sobre o progresso da liberdade ou da decadência da autoridade. Deste modo, ela afirma:

O liberalismo, dissemos, mede um processo de refluxo da liberdade, enquanto o conservadorismo mede um processo de refluxo da autoridade; ambos denominam de totalitarismo o resultado final esperado e vêem tendências totalitárias onde quer que um ou outro esteja presente. [...] Se olhamos as afirmações conflitantes de conservadores e liberais com olhos imparciais, podemos ver facilmente que estamos de fato em confronto com um simultâneo retrocesso tanto da liberdade como da autoridade do mundo moderno.⁷⁵

Por isso, para definir conceitualmente a perda da autoridade precisaríamos mobilizar tanto a queda de constrangimentos à liberdade, vista como um progresso aos olhos liberais, quanto o desaparecimento dos contrapesos postos ao aparecimento do novo, narradas como decadência da autoridade por conservadores. Arendt considerava ambos, assim como os próprios liberais e conservadores, “dois lados de uma mesma moeda”, opostos que não existiriam um sem o outro. Tanto a narrativa de progresso quanto a de decadência levam em consideração apenas o fluxo contínuo das diferentes condições históricas como critério de compreensão, ou seja, de significação dos fenômenos políticos e sociais. Este traço comum ignora o esforço conceitual de definir as distinções necessárias ao bom entendimento do fenômeno da obediência. Por isso, a autora chama atenção para o equívoco que as narrativas de progresso e de decadência das condições de obediência cometem ao focarem seus esforços de significação apenas na efetividade das relações de obediência na sociedade e nos corpos políticos, não nas distintas condições em que ela pode ocorrer.

Diferentes formas de obediência podem ser alcançadas pelo uso da violência, do poder ou da autoridade. Enquanto a violência impõe as relações de obediência pela coerção externa e pré-política da força, o poder lança o recurso da persuasão; a violência não deixa alternativa ao comando senão a obediência e, por seu turno, o poder é imprevisível, pois busca algum nível de entendimento comum e de ação conjunta que não implique constrangimento. Entre ambas repousa a autoridade, capaz de sustentar a relação de obediência sem a coerção externa da violência ou o êxito imprevisível da persuasão inerente ao poder. Como Arendt recupera em suas referências: “Mommensen referiu-a [a autoridade] como ‘sendo mais que conselho e menos que uma ordem; um conselho que não se pode ignorar sem risco’, pelo que

⁷⁵ ARENDT, O que é autoridade?, p. 138.

admite que ‘a vontade e as ações das pessoas, assim como as das crianças, são sujeitas a erro e engano[...]’.”⁷⁶ Esta peculiar experiência de obediência voluntária, localizada entre a coerção e a persuasão, foi buscada pela primeira vez pela filosofia grega, mas não encontrou uma formulação propriamente política até o início da República Romana. Sem um olhar sobre ambas, não é possível capturar o significado do conceito de autoridade tal como este foi legado pela tradição do pensamento⁷⁷.

Platão e Aristóteles foram os primeiros a cogitar uma experiência de obediência como estrutura da organização do domínio público-político, como forma de governo. Formulada como uma distinção entre governantes e governados, que expressa, antes de mais nada, uma relação hierarquizada, de domínio, a filosofia política grega não coincide propriamente com as experiências políticas da pólis. A autora salienta que a tradição do pensamento político ocidental absorveu em grande medida estas experiências, todavia, atribuindo-lhes também o tratamento filosófico grego repleto de preconceitos aos temas públicos. Com isso, o conceito de autoridade adentra a modernidade bastante nebuloso, graças às perversões teóricas que a tradição de pensamento lhe conferiu. Daí decorre a afirmação preliminar da autora, sustentando que “não mais podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes comuns a todos, o próprio termo tornou-se enevoado por controvérsia e confusão.”⁷⁸ Podemos afirmar que ao adentrar a tradição filosófica e seus preconceitos antipolíticos, a experiência da autoridade foi pervertida, substituindo a obediência voluntária pela submissão inerente à distinção entre governantes e governados.

A partir do julgamento e da morte de Sócrates, a filosofia grega se manteve hostil à persuasão como forma de condução dos assuntos públicos, buscando fora da política critérios que pudessem coagir os cidadãos da pólis a não guiar suas ações exclusivamente pelo exercício da persuasão. O direcionamento da doutrina das ideias para os problemas dos assuntos humanos e o esforço aristotélico de pensar a pólis conforme modelos extraídos da vida familiar perverteram as experiências políticas justamente porque tentaram orientá-las por exemplos estranhos à liberdade existente na pólis, ou seja, que confrontavam a exigência mais fundamental desta condição: a

⁷⁶ Ibid., p.167. Arendt cita aqui Theodor Mommsen, autor de *Römische Geschichte*. Outra forma de expressar a mesma fórmula que cita de Mommsen é trazida por André Enegrén como uma “pequena modificação” do que Rousseau expõe no Contrato Social (II, 7), pois sobre a autoridade “poderíamos dizer que ela conduz sem violência e convence ser persuadir”. Cf. ENEGRÉN, *La pensée politique de Hannah Arendt*, p. 126.

⁷⁷ Ibid., p. 125.

⁷⁸ Ibid., p. 127.

convivência entre iguais. Na experiência grega pré-filosófica, o elemento mais próximo do fator estabilizador das ações na pólis era o conceito de lei enquanto *nomoi*, as cercas e limites que definiam os contornos da cidade, tanto em relação ao exterior quanto ao espaço de cada um no interior da pólis. A autora afirma que:

A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todos os assuntos humanos, um movimento que nunca pode parar enquanto os homens nascem e morrem. Cada nascimento novo ameaça a continuidade da pólis, pois com cada novo nascimento um novo mundo potencialmente vem a existir. As leis cercam estes novos inícios e garantem a preexistência de um mundo comum, a permanência de uma continuidade que transcende o tempo de vida individual de cada geração, no qual cada homem singular, em sua mortalidade, pode esperar deixar um traço de permanência atrás de si.⁷⁹

Este conceito de lei permite o aparecimento da pólis como a grande inovação política dos gregos. Sua grande vantagem era oferecer um mundo comum e de convivência diária para além dos empreendimentos, geralmente militares e exteriores à comunidade, que davam sentido para a ação em busca da glória e da fama eterna ao exemplo de Aquiles. A pólis fez da *polieutesthai* – o aparecimento em público através da exposição, oposição e persuasão das diferentes opiniões – a alternativa à realização dos grandes feitos que, justamente por seu caráter extraordinário, não poderiam se dar na efemeridade cotidiana. Embora as diferenças sejam dignas de nota, o que precisa ser retido nestas duas formas de governo que a Grécia pré-filosófica experimentou é a possibilidade da ação, seja pela realização de grandes empreendimentos ou pelo convívio entre os pares na pólis. Arendt ainda estende esta consideração à República Romana que também se assentava como forma de governo voltada para a ação política, a qual, neste caso, não se tratava da fama imortal ou da persuasão, mas da expansão de Roma como a realização constante do único grande empreendimento dos homens.

Em todos os três casos, a igualdade era expressão da condição de liberdade para agir, independentemente do que buscavam cada um dos agentes em um reinado, na pólis ou na república.⁸⁰ Deste modo, quando Platão e Aristóteles tentaram estabelecer algo parecido com uma noção de autoridade, ambos precisavam observar um elemento inerente a esta experiência: “A autoridade implica uma obediência na qual os homens retêm sua liberdade, e Platão esperava ter encontrado uma obediência dessa espécie quando, em idade madura, outorgou às leis a qualidade

⁷⁹ ARENDT, H. A grande tradição (trad. Paulo Bodziak e Adriano Correia). **O que nos faz pensar?**, [S.l.], v. 20, n. 29, pp.273-298, mai. 2011b. p. 276-277.

⁸⁰ Ibid., p. 287ss.

que faria delas governantes inquestionáveis de todo o domínio político.”⁸¹ Por esta razão, a filosofia de Platão recorre a outro conceito de lei que já muito cedo existia, a “lei divina”. Segundo Arendt, esta denominação não decorria de um tipo de lei feita pelos deuses, mas por se tratar de uma lei que governa também sobre eles. Diferente da lei como cerca e limitação, definida na distinção entre *nomos* e *physei* – o mundo feito pelo homem e a natureza –, a lei divina governa a tudo e a todos. Esta concepção, segundo Arendt, atravessa toda a experiência grega até os estoicos. O importante do ponto de vista da tradição é que Platão menciona esta concepção de lei em sua tentativa de estabelecer algo como um conceito de autoridade. Contudo, como um flagrante, Arendt considera a citação de uma formulação de Píndaro, alterada pelo filósofo grego, o testemunho mais evidente das referências que repousam efetivamente sob o modo como Platão pensava a obediência. Segundo Arendt:

Quando Píndaro diz *nomô basileus pantôn*, podemos estar justificados ao traduzir suas palavras por “a lei é a governante de todas as coisas”, e também ao compreender isso no sentido de que assim como um rei mantém unido e confere ordem a qualquer coisa iniciada sob sua liderança, do mesmo modo a lei é uma ordem inerente ao universo e governa seu movimento.⁸²

Ocorre que diferente da conotação de Píndaro, interpretada por Arendt em analogia ao *primos inter pares* que significa a liderança de um entre iguais, Platão em sua obra *Leis* menciona que “a lei é o déspota dos governantes e, os governantes são os escravos da lei”; ou seja, perde de vista que os seguidores do líder não o fazem porque foram obrigados, mas porque têm nele um igual naquele empreendimento em busca da glória e da fama eterna. Ao mobilizar as referências do déspota e do súdito, do senhor e do escravo, do timoneiro de um barco e seus passageiros, próprias do âmbito pré-político da vida, a forma de governo pensada por Platão em seus textos políticos *A República*, *Político* e *Leis* expressa a ausência de experiências políticas de autoridade no mundo grego sobre as quais ele pudesse basear sua noção do rei-filósofo.

Todas estas relações que pressupunham a obediência antes mesmo da emissão da própria ordem foram transferidas para o filósofo na qualidade daquele que conhece como ninguém as ideias, normas⁸³ que ultrapassam a esfera dos assuntos humanos como metros externos a lhe medirem. Ao introduzir a doutrina das ideias nos assuntos humanos, Platão faz da ideia o modelo maior que governa a cidade e do rei-filósofo o escravo que obedece sua senhora, dando à cidade a

⁸¹ ARENDT, O que é autoridade?, p. 144.

⁸² ARENDT, A grande tradição, p. 278.

⁸³ ARENDT, O que é autoridade?, p. 149.

forma determinada pela ideia, como um artífice. Estabelece a referência de que o pensamento deve imperar sobre a ação, sendo esta compreendida no sentido do “fazer” e “fabricar” um objeto. Esta solução externa à política constitui o traço mais importante da tradição do pensamento político ocidental, como Arendt sustenta frequentemente em seus textos,⁸⁴ que estende a relação de hierarquia entre a filosofia e os assuntos humanos até o seu fim na obra de Karl Marx – com as exceções abertas apenas para Montesquieu e Kant.⁸⁵

Aristóteles não é diferente em suas referências embora divirja de Platão em seus aspectos. Para Arendt:

Aristóteles, portanto, sem que aceitasse a doutrina das ideias de Platão e mesmo repudiando o estado ideal platônico, seguia-o entretanto no principal, não somente separando um modo de vida teórico (*bíos theoretikós*) de uma vida devotada aos afazeres humanos (*bíos politikós*) – o primeiro a estabelecer esses modos de vida em ordem hierárquica fora Platão, em seu *Fedro* – como aceitando como algo evidente por si mesmo a ordem hierárquica aí implícita.⁸⁶

No que diz respeito à procura da filosofia grega por uma noção de obediência voluntária, esta separação entre dois modos de vida colocava um princípio comum a todos os homens, pois as ações passariam pelo julgo das experiências de pensamento, remediando a imprevisibilidade da ação e protegendo o filósofo da hostilidade da pólis. Esta relação hierárquica caracteriza uma contradição⁸⁷ de difícil contorno na obra de Aristóteles uma vez que sua clássica definição da pólis como uma “comunidade de iguais” é sobreposta pelas referências domésticas que o autor utiliza ao tentar manejar os assuntos humanos. Na sequência desta definição axiomática da pólis para a tradição, Aristóteles estabelece uma diferença entre governantes e governados que brota das diferenças naturais entre jovens e velhos, diluindo uma separação política nas distinções entre pais e filhos, professores e pupilos. De todo modo, a inconsistência que Arendt aponta na filosofia aristotélica é seu recurso à educação, o elemento mais plausível de

⁸⁴ ARENDT, H. O fim da tradição. In: _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008f. p. 131.

⁸⁵ Ao longo da tradição filosófica ocidental que Arendt estende de Platão à Marx, a linha contínua que atravessa todos os pensadores é o seu caráter antipolítico, isto é, a percepção hierarquizada da filosofia em relação ao domínio político, acarretando na percepção do espaço público como a relação de dominação entre governantes e governados, bem como da condução dos assuntos públicos como a produção de uma realidade humana, o que torna todos os atos políticos forjados como meios de um fim predeterminado pelo governante. Sem saírem completamente desta tradição, a autora considera exceções a compreensão de Montesquieu, por recuperar uma noção de lei enquanto *rapport*, relações que se estabelecem como canais para ação política; e Kant, que guiado por ideias supostamente semelhantes foi capaz de conceber um governo constitucional definido pela ausência de coerção violenta na aplicação das leis. Ver também: ARENDT, A grande tradição, p. 282.

⁸⁶ ARENDT, O que é autoridade?, p. 156.

⁸⁷ Ibid., p. 160.

expressão da autoridade que experimentamos até hoje na modernidade. No entanto, é pré-política a autoridade inerente à relação de educação, exatamente porque, aos olhos da autora, aqueles que passam pela experiência educacional ainda não estão aptos à vida política, estão sendo preparados para ela⁸⁸. Tal qual Platão em sua tentativa de posicionar o filósofo no topo da hierarquia dos assuntos humanos, Aristóteles apela a uma hierarquia pré-política para justificar o reconhecimento do pensamento como princípio imposto à ação. Todavia, diferente do seu mentor, o autor d’*A Política* “[...] é bastante cômico da diferença existente entre o agir e o fazer para buscar seus exemplos na esfera da fabricação.”⁸⁹ No lugar do rei-filósofo, a distinção entre governantes e governados assenta na separação entre leigos e peritos, a qual aparece “por natureza”⁹⁰ entre jovens e velhos quando se trata do manejo dos assuntos públicos.

Assim, a definição das formas de governo tradicionais, como pensadas inicialmente pela filosofia grega, foram armadas no arranjo da dominação privada que a relação entre governantes e governados expressa. Como lembra Salles Wagner, embora gregos e romanos tenham sido os responsáveis pelas experiências que subjazem aos conceitos de liberdade e autoridade, respectivamente, “esquecidas [tais] experiências, [...] a concepção de autoridade que chegou até hoje traz o sentido do despotismo platônico e não o do autoritarismo romano.”⁹¹ Deste modo, é preciso atentar para o fato de que a distinção privada entre governar e ser governado se tornou muito mais relevante para a tradição do que a própria experiência de obediência voluntária. Como Arendt salienta sobre a origem filosófica desta distinção entre governantes e governados, ao menos em Platão, tratava-se mais de uma “utopia” do que um fato político. Para a autora:

É interessante notar que, quando a destruição se tornou realidade nos últimos séculos do Império Romano, a mudança foi introduzida mediante a aplicação ao governo público do termo *dominus*, que em Roma (onde a família também era organizada como uma monarquia) tinha o mesmo significado do termo déspota.

⁸⁸ Id. No texto “Crise da educação”, Arendt se ocupa da evidente e periódica crise de autoridade que permeia as relações de educação no mundo moderno, particularmente nos EUA. Preocupada com as modernas pedagogias que pretendem eliminar o elemento autoritário da educação e, simultaneamente, tratar crianças como agentes da política e da própria transformação social almejada pelas lideranças do país. Ocorre que ambos estariam equivocados, afinal, a educação sem a relação de autoridade estaria fadada ao fracasso na tarefa de transmitir o mundo para as gerações seguintes; em segundo lugar, uma educação com pretensões políticas não passaria de doutrinação, um instrumento a serviço da coerção sem o uso da força. Sobre o tema: ARENDT, H. Crise na educação. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007f. p. 225.

⁸⁹ ARENDT, O que é autoridade?, p. 157.

⁹⁰ Como Arendt salienta, Aristóteles foi o primeiro a recorrer à “natureza” para estabelecer o trato dos assuntos humanos em sua forma de governo. Embora Platão tenha mobilizado tal diferença em *A República*, apenas Aristóteles lhe confere o apelo à “natureza” como justificação do seu argumento. Cf. *Ibid.*

⁹¹ SALLES WAGNER, E. **Hannah Arendt: ética e política**. São Paulo: Ateliê Cultural, 2007. p. 46.

Calígula foi o primeiro imperador romano que consentiu em ser chamado de *dominus*, isto é, receber um nome que “Augusto e Tibério haviam ainda rejeitado como se fosse uma maldição ou injúria”, precisamente por implicar um despotismo desconhecido na esfera política embora inteiramente familiar no âmbito doméstico e privado.⁹²

Portanto, a experiência política da dominação no âmbito dos assuntos humanos é expressão do declínio do Império Romano, embora já tivesse adentrado à tradição de pensamento político com Platão e Aristóteles. Assim, a experiência romana de uma autoridade propriamente política, só não foi efetivamente perdida porque as experiências revolucionárias do século XVIII pretenderam reestabelecer o acontecimento da fundação de uma nova ordem secular com a mesma pretensão de grandeza e ineditismo que os romanos conferiam à Cidade Eterna.⁹³

Entre o declínio de Roma e as revoluções modernas ocorre a instalação de uma ordem cristã que sucedeu politicamente o Império pela Igreja Católica Romana. Esta ordem, por sua vez, teve quebrada a estrutura política que a mantinha no processo que podemos denominar de secularização. Desta separação entre religião e política vêm as tentativas de lidar com as perplexidades provocadas pela perda de uma autoridade mantenedora das instituições. Arendt chama atenção para o absolutismo moderno como tentativa de manter o mesmo quadro institucional, mas sem a sanção religiosa da Igreja. Ela afirma:

A secularização, a emancipação da esfera secular perante a tutela da Igreja, inevitavelmente levanta o problema de como fundar e constituir uma nova autoridade, sem a qual a esfera secular, longe de adquirir uma nova dignidade própria, perderia inclusive a importância derivada que possuía sob os auspícios da Igreja. Em termos teóricos, é como se o absolutismo tentasse resolver esse problema da autoridade sem ter recurso aos meios revolucionários de uma nova fundação [...].⁹⁴

A autora, portanto, interpretaria os eventos revolucionários como uma tentativa de solucionar os problemas trazidos pela secularização e seu impacto no domínio da política. Para Samuel Moyn, por exemplo, a organização do domínio secular a partir de um elemento absoluto não é propriamente desafiada na concepção arendtiana das revoluções modernas e configuraria a própria chave de compreensão destes eventos na obra da autora. Neste sentido, a soberania seria

⁹² Ibid., p. 144-145.

⁹³ ARENDT, H. A tradição do pensamento político. In: _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008g. p. 100.

⁹⁴ ARENDT, **Sobre a revolução**, p. 210.

uma forma de manutenção da ordem secular pré-moderna como elemento político de estabilização das instituições desprovidas do seu antigo expediente religioso de legitimação.

Como o comentador sugere:

[...] a frase mais inusitada usada por Arendt em *Sobre a revolução* para descrever o núcleo da doutrina do livro é o ressoante, senão um pouco enigmático, “absoluto”. A secularização é precisamente a tentativa não de escapar da autoridade e da sanção com que o absoluto provê a política mas de encontrar versões não religiosas dela. Essa tentativa se manifesta na revolução e pode efetivamente definir o mais profundo propósito deste fenômeno como uma busca não apenas por liberdade mas também por secularidade.⁹⁵

Haveria, assim, uma compreensão histórica do processo de secularização que separa Arendt de Max Weber no debate alemão inaugurado pelo autor acerca da modernidade como uma progressiva racionalização⁹⁶ de categorias teológicas. Assim como Samuel Moyn, a autora italiana Simona Forti situa acertadamente as posições de Arendt neste tema contrapondo-a à versão filosófica do processo de secularização vislumbrado não apenas por Max Weber, mas também por Carl Schmitt em sua *Teologia Política*.⁹⁷ Como afirma Forti: “Definitivamente, a autora pretende que apenas o “uso histórico”, não o filosófico, do termo secularização estabeleça relevância explicativa”.⁹⁸ O texto de Arendt corrobora explicitamente a leitura de Forti na medida em que atenta para limitar seu conceito de secularização em seus contornos históricos, sem estabelecer qualquer compreensão da modernidade como época contígua ao passado cristão. Como diz a autora: “[...] é extremamente improvável que haja ocorrido a gradual transformação de categorias religiosas em conceitos seculares que os defensores da continuidade ininterrupta

⁹⁵ MOYN, S. Hannah Arendt on the Secular. In: *New German Critique*. 105, Vol. 35, No. 3, Fall 2008. p.75.

⁹⁶ WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Cia das letras. 2004.

⁹⁷ SCHMITT, C. **Teologia Política**. Tradução de Elisete Antoniuk, Belo Horizonte: Del Rey, 2006. Samuel Moyn acredita que Schmitt seria o interlocutor contra quem escreve seu livro *Sobre a Revolução* a fim de estabelecer outros contornos para o problema moderno da fundação fora dos marcos conceituais teológicos mobilizados por seu contemporâneo. Embora reduza esta hipótese de leitura a uma especulação sobre as reais motivações da autora, Moyn acredita que este “diálogo oculto” guarde ao menos um caráter “heurístico” para uma leitura da obra de 1963 a partir do problema da criação dos corpos políticos. Ver MOYN, S. Hannah Arendt on the Secular. p.72.

⁹⁸ FORTI, S. **Vida del espíritu y tempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política**. Madrid: Cátedra, 1996 p.256. Para uma referência nacional, Celso Vaz desenvolve comentário no mesmo sentido. Ele afirma: “[...]para compreender melhor o processo de humanização do mundo, seria necessário que nós nos afastássemos das querelas intelectuais e a víssemos a partir da uma perspectiva histórica que buscasse apreender a compreensão da ‘secularização no seu aspecto político e não a partir dos conteúdos do pensamento’”. VAZ, C. A. C. “A secularização da política pelo desaparecimento do medo do inferno”. Em: _____. **Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt**. Chapecó: Argos, 2009. p.80

procuram estabelecer”.⁹⁹ Deste modo, tal como sinalizam Forti e Moyn, a concepção histórica da secularização em Arendt pretende resguardar uma narrativa de rupturas e descontinuidades entre a modernidade e a era cristã, na qual secular resulta contingencialmente dos acontecimentos que promoveram o eclipse do transcendente, não de uma mudança conceitual gradual e contínua de categorias pré-modernas. Deste modo, seria preservada a separação entre “novo” e “velho”, fundamental para a noção arendtiana sobre a experiência totalitária como um evento sem precedentes ou continuidade necessária com o passado.

Atenta, portanto, à secularização compreendida a partir de seu caráter histórico, Arendt recupera a trajetória de transição da era cristã para a era moderna através das transformações políticas que, neste caso, são permeadas pela decadência de Roma e pela organização dos assuntos humanos apoiada sobre relação de dominação entre governantes e governados. Como veremos, a ordem de Constantino I pedindo ajuda do credo cristão para conter a ruína do Império reforça a distinção entre governantes e governados instalada com a decadência. Assim, como veremos – seção 2.2.1.2 –, a ordem cristã consolida a distinção entre governantes e governados pela autoridade religiosa que substitui a sacralização da fundação pela sacralização da alma imortal propagada na doutrina do inferno. A posterior quebra desta ordem traz consigo efeitos na política e na Igreja. Pelo lado político, tem-se a ascensão do absolutismo e do Estado-nação¹⁰⁰ como tentativas de substituir a autoridade religiosa sem alterar completamente a ordem secular existente; pelo lado religioso, a Igreja perde a proteção do poder secular, bem como suas propriedades, cuja distribuição constitui um dos fatos que permitiram a conversão da propriedade privada em acúmulo de riqueza.¹⁰¹ Antes de avançar para a relação entre a secularização e o advento da modernidade, vejamos como surge a ordem secular apoiada na autoridade e como este conceito sofre uma mudança ao ser exercido pela Igreja como sanção religiosa.

⁹⁹ ARENDT, H. O conceito de história – antigo e moderno. p.102.

¹⁰⁰ A autora se refere ao aparecimento do Estado-nação como substituto de qualquer outra fonte de autoridade, a fundação ou mesmo Deus. Teria sido Maquiavel o primeiro pensador que levou o problema da ausência de absoluto provocada pela secularização a este termo. Sendo o primeiro a usar a palavra “stato” como aquela unidade política subjacente ao povo, a qual se mantém independente da forma de governo adotada. Maquiavel “[...] foi o primeiro a visualizar o surgimento de um âmbito exclusivamente secular, cujas leis e princípios de ação eram independentes das doutrinas, da Igreja em particular, e dos critérios morais, transcendendo a esfera dos assuntos humanos em geral”. Cf. ARENDT, H. **Sobre a revolução.**, p. 66.

¹⁰¹ Cf. ARENDT, **A condição humana**, p. 311- 312. Como veremos mais adiante, existe uma relação entre distribuição entre as terras da Igreja e a subsequente acumulação de riqueza, a qual foi deslocada para o centro das atividades humanas na era moderna.

2.2.1.1.A origem romana da autoridade: entre religião e política

A herança política e espiritual que a Igreja recebeu de Roma impactou no estatuto de religião da crença cristã. Assim, alterando o elemento de religião da trindade romana (religião, tradição e autoridade), todos os demais mudaram. Foi Cícero quem operou a derivação de *religio* a partir de *religare* e conferiu à palavra o sentido de ligação com o passado tal qual a experiência romana vivenciava.¹⁰² A fundação da Cidade Eterna era o evento político que constituía o cerne do domínio público romano e seu caráter sagrado tornava a participação política, antes de tudo, uma atividade de preservação do momento originário que perpassava todas as gerações que se sucediam, legando de uma a outra o grande empreendimento “irrepetível”. Como lembra a autora: “A fundação de um novo organismo político – quase um lugar-comum na experiência dos gregos – tornou-se, para os romanos, o central, decisivo e irrepetível princípio de toda a sua história, um acontecimento único.”¹⁰³ Portanto, a sacralização do evento da fundação define o sentido romano das palavras religião e política, pois as ações têm sempre a preocupação “religiosa” de preservar e alimentar o passado. É neste quadro que a palavra *auctoritas* tem sua origem na palavra *augere*, aumentar, expressando o elemento efetivamente romano que os separava dos gregos, pois as ações não buscavam a glória e a fama eterna, mas o aumento da fundação.

Neste quadro, os romanos desenharam um arranjo institucional que separava duas experiências políticas facilmente confundidas na modernidade, a persuasão e a obediência voluntária; enquanto o poder permanecia no povo, a autoridade repousava no Senado – *potestas in populo, auctoritas in senatu* –, definindo claramente que não caberia ao Senado romano a realização das ações de expansão da República. A continuidade da fundação caberia às ações do *populo* sob a tutela dos *patres*, os anciãos que obtinham por descendência ou transmissão a autoridade legada pelos *maiores*, os fundadores de Roma. A anuência às ações na República, o exercício da autoridade, pode ser compreendida nos termos da distinção entre *auctores* e *artifex*, o “autor” que efetivamente inspirou e fundou a cidade, e seus “construtores”. Nas palavras da autora:

¹⁰² Arendt recupera Lívio: “Enquanto escrevo esses eventos antigos, através de não sei que conexão minha mente envelhece e alguma *religio* se apodera [de mim]”. Cf. ARENDT, O que é autoridade?, p. 163.

¹⁰³ Ibid., p. 162.

O autor não é aqui o construtor, mas aquele que inspirou toda a empresa e cujo espírito, portanto, muito mais que o do efetivo construtor, se acha representado na própria construção. Distintamente do *artifex*, ele é o verdadeiro autor do edifício, vale dizer seu fundador; com ele [o *artifex*] tornou-se um “aumentador” da cidade.¹⁰⁴

É neste sentido que a autoridade se estabelece de forma eminentemente política em Roma. A obediência voluntária brota da condição posta pelo Senado para a realização da ação no âmbito da cidade. Embora caiba aos cidadãos de Roma a construção da cidade, suas ações só encontram sentido no consentimento que vem do Senado pela manifestação de “aprovação ou desaprovação” daquela contribuição para o “aumento” do grande empreendimento. A força coerciva desta autoridade repousa amplamente sobre a quase contiguidade entre política e religião que figurava na cena romana. A vida daqueles em “idade *provecta*”, diferentemente da maturidade, significava um laço de maior proximidade com o momento originário de fundação e seus autores, como se houvesse outra noção de crescimento, “[...] em que [não] se cresce para o futuro, para os romanos o crescimento dirigia-se no sentido do passado.”¹⁰⁵ Este era o contexto político que santificava o passado como referência e direção para a qual as ações estavam orientadas.

O que os romanos consideravam sua tradição era a memória deste passado ao qual estavam ligados por um tipo de religião política. Como conclui Arendt ao traçar as ligações entre os três elementos da tríade romana:

A tradição preservava o passado legando de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que inicialmente presenciaram e criaram a sagrada fundação e, depois, a engrandeceram por sua autoridade no transcurso dos séculos. Enquanto essa tradição fosse ininterrupta, a autoridade estaria intata; e agir sem autoridade e tradição, sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo, sem o préstimo da sabedoria dos pais fundadores, era inconcebível [...]. A força dessa tríade repousa na eficácia coerciva de um início autoritário ao qual liames “religiosos” reatam [*religare*] os homens através da tradição.¹⁰⁶

A tríade que resistiu à passagem da República para o Império só foi transfigurada nos momentos de decadência quando sua fusão a outras tradições distintas, notadamente a grega e a cristã, a redefiniu e lhe extirpou o traço fundamentalmente político. Evidencia-se assim a mudança de sentido no conceito romano de autoridade, sentida na distinção entre *auctores* e

¹⁰⁴ Ibid., p. 164.

¹⁰⁵ Ibid., p. 166.

¹⁰⁶ Ibid., p. 166-167.

artifex, pois, como Arendt chama à atenção, existe uma diferença fundamental entre esta separação romana e a criada por Platão em suas obras políticas entre o senhor que dá ordens e o escravo que as executa. Enquanto o *auctores* romano representa o início do empreendimento público-político, seu inspirador antes de tudo, a figura platônica do senhor produz o empreendimento pela mão do escravo. A diferença fundamental: o *artifex* romano age e busca a sanção de seus atos na autoridade do Senado, o escravo só age ao comando do senhor. Neste sentido, a experiência romana não opera na distinção entre *archein* e *prattein* tal como esta foi deturpada em sua assimilação pelo pensamento grego, tendo ambas ganhado, desde Platão, a conotação de dominação. Antes disso, tais palavras originalmente apontavam para o início – *archein* – de um empreendimento que não poderia ser levado a termo sem a participação e execução – *prattein* – dos seguidores junto a uma liderança. É o que Arendt recupera de uma passagem de *O Político* em que a teoria é posicionada perante os assuntos humanos:

A ciência verdadeiramente real não deve atuar por si própria, senão governar [*archein*] as que têm capacidade de realizar [*prattein*], uma vez que ela, no que toca as ocasiões favoráveis e desfavoráveis, conhece o ponto de partida e de empreendimento dos mais importantes assuntos da cidade, enquanto que as demais devem fazer o que lhe é comandado.¹⁰⁷

Deste modo o pensador coloca todas as demais atividades humanas sob a égide do conhecimento filosófico que, no caso específico da pólis, devem estar sujeitas ao domínio da “ciência política”. De todo modo, o que Arendt efetivamente retira desta passagem é a relação de hierarquia que o autor estabelece no governo da pólis pelo filósofo, único conhecedor do “ponto de partida” dos empreendimentos na cidade. Na sua visão, o uso dos termos *archein* e *prattein* pelo pensador grego no contexto de comando já evidencia a aplicação na política dos padrões de dominação extraídos da esfera privada, ou seja, alteram o sentido pré-filosófico das palavras. Segundo ela:

Aqui, a relação mais antiga entre *archein* e *prattein*, entre começar alguma coisa e, junto com outros que são necessários e voluntariamente congregados, levá-la a termo, é substituída por uma relação característica da função de supervisão de

¹⁰⁷ PLATÃO. Político. In: _____. **Diálogos**. Trad. Jorge Paleikat. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores). p. 255 (tradução modificada).

um senhor dizendo aos seus serviçais como realizar e executar uma dada tarefa.¹⁰⁸

Deste modo, devido à prática romana de buscar exemplos e padrões políticos para ação, ocorre também a recepção da filosofia grega como referência autoritária de ideias, uma referência à Grécia enquanto antepassados que cumpriam o papel de pais espirituais do pensamento político romano,¹⁰⁹ algo sem grande impacto político até o declínio do Império.

Politicamente, a escolha do pensamento grego como legado teórico teve seus efeitos com o “teste decisivo”¹¹⁰ da tríade romana, o declínio de Roma e a passagem da herança política e espiritual do Império para a Igreja. Foi um teste de vigor da fundação e da autoridade romanas. Na prática, a morte e ressurreição de Cristo constituíram neste quadro uma nova fundação. A Igreja foi estabelecida sobre a base de um evento terreno, o nascimento, a vida e a morte de Cristo, dando forma a uma comunidade de crentes aos quais a cidadania, no mesmo sentido do espírito romano, poderia ser aderida. O fato de que um evento registrado historicamente passara ao lugar de referência para todas as ações no âmbito da fé cristã certamente permite à Igreja superar os elementos antipolíticos e anti-institucionais que permeavam a fé cristã até o momento em que Constantino I, o Grande, chamou o “Deus mais poderoso” para sanar a derrocada do Império. Como testemunhas do evento maior, os apóstolos foram transformados em pais fundadores daquela instituição que demonstraria o vigor do espírito romano, sua tríade, por séculos. A fé cristã se tornou uma “religião” no sentido propriamente romano porque o passado deixaria de ser a crença de um grupo para se tornar o credo de todo o mundo alcançado pela instituição fundada sobre a pedra angular da vida, morte e ressurreição de Cristo. Nas palavras da autora:

O espírito romano pôde sobreviver à catástrofe do Império Romano porque seus mais poderosos inimigos – aqueles que haviam atirado como que uma maldição sobre toda esfera dos negócios mundanos e jurado viver ocultos – descobriram em sua própria fé algo que podia ser também entendido como um evento terreno e que poderia se tornar um novo início mundano ao qual o mundo se encontrava

¹⁰⁸ ARENDT, O fim da tradição, p. 144.

¹⁰⁹ Arendt considera peculiar a relação dos romanos com a filosofia grega, pois Platão e Aristóteles jamais alimentaram uma relação de autoridade com seus mentores. A filosofia romana, por sua vez, jamais se revoltaria contra seus mentores espirituais como Platão o fez contra Parmênides. É interessante esta relação de autoridade no campo filosófico e sua origem política, pois a rebelião de Marx, Nietzsche e Kierkegaard contra toda a tradição filosófica que os precedeu corrobora a interpretação do advento da modernidade como crise contínua da autoridade, seja no campo político ou no “espiritual”. Voltaremos ao tema no terceiro capítulo. Sobre a relação dos romanos com a filosofia grega: ARENDT, O que é autoridade?, p. 167.

¹¹⁰ Ibid.

reatado (*religare*) mais uma vez em uma curiosa combinação da antiga e da nova reverência religiosa.¹¹¹

A consumação destes novos liames com o passado, já dentro de uma nova referência de fundação, foi em larga medida a tarefa realizada por Agostinho, primeiro filósofo romano a conceituar a experiência política da tríade criada na Cidade Eterna. Através da noção platônica de padrões fixos e espirituais de medida, o filósofo romano deu à doutrina cristã os elementos que ainda lhe faltavam para a efetiva superação dos seus traços antipolíticos. Por esta via, os mandamentos morais e valores transcendentais que efetivamente guiavam a fé cristã puderam ser amalgamados à experiência romana de fundação. Para Arendt: “O cristianismo pegou dos gregos o conceito [de padrões e unidade de medida] e assimilou a autoridade dos comandos de Deus às ideias platônicas. Ambas tentaram impor algo *absoluto em um domínio onde tudo é relativo pois consiste em relações*.”¹¹² Portanto a assimilação do espírito romano não ocorreu sem que o conceito de autoridade fosse tornado “transcendente” ao invés de político. Se ilustrássemos a autoridade como uma pirâmide, seria como deslocar a fonte de autoridade não para o topo, mas para fora da imagem.

2.2.1.2.A autoridade transcendente da Igreja: o medo do inferno

A completa absorção da teoria platônica coincide com o conjunto de crenças cristãs, todavia, apenas no século V, momento em que a definitiva derrocada do Império Romano confere à Igreja a responsabilidade pelo domínio secular. Uma vez assimilada a teoria dos padrões de medida, todas as crenças cristãs outrora difusas em diferentes relações com o passado e interpretações de valores pode ser resumida a um conjunto de dogmas que ofereciam a referência única da experiência de fé. O fato politicamente relevante é que a doutrina platônica fora pensada originalmente para estabelecer o governo da minoria de filósofos sobre uma multidão que não conhecia o mundo de ideias e padrões permanentes, mas que também não poderia ser persuadida em todo o seu conjunto. A solução platônica foi assimilada pela Igreja exatamente em um momento em que ela precisaria lidar com os problemas das relações humanas e com o relativismo do secular. Sendo assim, como lembra Duarte: “O antigo conceito de autoridade descaracterizou-se, entretanto, na medida em que a Igreja, ao assumir funções políticas, recorreu à coerção a fim

¹¹¹ Ibid., p. 168-169.

¹¹² ARENDT, **Breakdown of authority**, p. 2 (grifo nosso).

de impor regras e padrões absolutos ao âmbito político, do que seria testemunho o recurso tardio ao mito do inferno.”¹¹³ Afinal, a articulação da crença cristã através do pensamento platônico implicou também uma recepção de alguns dos mitos que o grego lança mão em suas obras políticas com o intuito de introduzir nos assuntos humanos sua doutrina das ideias. Arendt chama atenção para o caráter puramente político destes mitos nos diálogos platônicos uma vez que seriam apenas um artifício para impor obediência àqueles que não dispunham do conhecimento dos padrões absolutos detidos apenas pelo filósofo. A recomendação da elite filosófica, portanto, lançava uma forma de coerção não propriamente violenta, mas, ainda assim, externa à política na medida em que se servia, pela primeira vez, do acesso privilegiado a uma verdade como fonte legítima da dominação sobre os demais. Entre estas verdades, o mito platônico de Hades que versava sobre uma vida futura com um sistema de recompensas e punições foi assimilado como dogma pela crença cristã na forma da crença no inferno.

É necessário lembrar que a assimilação dos mitos platônicos pela doutrina cristã levou a uma confusão entre as próprias narrativas. A autora afirma:

Parece bastante natural que essa incorporação tenha, por seu turno, toldado a compreensão do próprio Platão a ponto de identificar sua doutrina estritamente filosófica da imortalidade da alma, que tinha em mira uma elite, com sua doutrina política de uma vida futura com castigos e recompensas, evidentemente dirigida para as massas.¹¹⁴

Ao ser sistematizado o conjunto de crenças outrora difusas em diferentes formas de narrativa na comunidade de fé cristã, reuniram-se mitos que originariamente não compunham um todo articulado. Neste aspecto, a ideia platônica da imortalidade da alma e de um sistema de recompensas e punições após a morte não correspondiam a um mesmo recurso político de manutenção da obediência. Continuando sua interpretação dos diálogos, Arendt acredita que todos os mitos de Platão surgem em seus escritos políticos após a falha de Sócrates em persuadir seus interlocutores do conceito de verdade atingido apenas pela filosofia.¹¹⁵ Para Celso Vaz:

¹¹³ DUARTE, **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt, p. 260.

¹¹⁴ ARENDT, O que é autoridade?, p.172.

¹¹⁵ Os mitos são o resultado de uma mudança nos diálogos de Platão e sempre correspondem a uma passagem para a exposição da verdade como visão própria do filósofo, o único que saiu da caverna e contemplou a verdade. Neste sentido o filósofo não persuade os demais daquilo que “viu”, pois não há mais uma relação entre pares que possibilite a exposição de opiniões (*doxa*), as aparências já não enganam mais aquele que contemplou a verdade. Sobre a imortalidade da alma são correntes as passagens do pensador. Em Fedão vemos a ligação da imortalidade da alma com a filosofia; sobre a alma, o autor afirma: “[...] se ela é pura no momento de libertação e não arrastar consigo nada corpóreo, por isso mesmo que durante a vida nunca mantivera comércio com o corpo, porém sempre o evitara recolhida em si mesma e tendo isso como preocupação exclusiva, que outra coisa não é senão filosofar, no

[...]em Platão a doutrina do inferno foi o dispositivo político, um artifício político, colocado em ação pelo pequeno número, a fim de persuadir o grande número a acreditar na existência do inferno de modo a conduzi-lo ‘a se comportarem como se eles conhecessem a verdade’. Portanto, o que era originalmente um mito na mitologia grega se transformou em uma doutrina política instrumental, posta a serviço da dominação política do pequeno número sobre o grande número. A partir desta manobra, Arendt deduz: ‘a doutrina do inferno em Platão é manifestamente um instrumento político para servir a fins políticos.’”¹¹⁶

O ponto relevante sobre a recepção dos mitos platônicos pela doutrina cristã ultrapassa as narrativas propriamente ditas e retira toda sua significância do posicionamento da verdade como critério absoluto, do qual ninguém pode ser persuadido, podendo-se apenas contemplá-la como uma medida de todas as coisas. É neste sentido que nos dois mitos mais relevantes para a doutrina do inferno a referência à busca da verdade define a alma do filósofo e determina as penas e recompensas das almas após a morte.

Por esta razão, é de grande valia o recurso que Arendt faz dos estudos de Werner Jaeger, autor que evidencia a tentativa platônica de estabelecer uma “visão teológica da realidade”, na qual a centralidade do conceito de alma é essencial para estabelecer a posição do filósofo sobre a pólis. Na distinção entre corpo e alma, o Divino pode aparecer como um Demiurgo que oferece a “medida das medidas”,¹¹⁷ “[...]o padrão pelo qual se podem fundar cidades e decretar regras de comportamento para a multidão.”¹¹⁸ Logo, a teologia, termo cunhado por Platão em referência à “visão teológica da realidade”, não corresponderia ao estudo do texto

rigoroso sentido da expressão, e preparar-se para morrer facilmente... Pois tudo isso não será um exercício para a morte?” PLATÃO. Fedão. In: **Diálogos de Platão**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980a. V. III e IV. p. 319 (80e). A busca da verdade é o grande intuito da alma ao longo de toda a vida, algo que, para Platão, será julgado ao termo da vida, quando corpo e alma se separam: “Ao se apresentaram diante do juiz – os da Ásia vão para Radamanto – coloca-os em sua frente Radamanto e examina alma por alma, sem saber a quem pertenceram, [...] e a verificar não haver nela nada são, por estar cheia de lanhos e de marcas de perjuros e de injustiças, que as diferentes ações foram deixando na alma, e de encontrar tudo retorcido pela mentira e pela vaidade, sem estar nada direito, visto ter sido criada sem a verdade. [...] Contemplando-a deste jeito, envia-a Radamanto ignominiosamente para a prisão, onde terá de sofrer o castigo merecido”. PLATÃO. Górgias. In: **Diálogos de Platão**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980b. V. III e IV. p. 214 (525a). Finalmente, o mito também é versado em A República: “Logo que sua alma saiu do corpo, partiu dali em companhia de muitas outras e foram dar um lugar maravilhosos com duas fendas na terra, contíguas; e outras duas em cima, no céu, igualmente dispostas. Entre estas duas fendas achavam-se sentados alguns juízes que, depois de enunciarem a sentença, mandavam os justos subirem pelo caminho da direita, no rumo do céu, depois de fixar-lhes na frente um escrito com a sentença, e os injustos pelo caminho da esquerda, ladeira a baixo, os quais também levavam nas costas o relato de quanto haviam praticado. [...] Nesses relatos recíprocos, por entre lágrimas e gemidos, alguns lembravam quanto haviam sofrido ou visto sofrer na viagem subterrânea - viagem de mil anos - , enquanto outras, as que baixaram do céu, relatavam as vivências celestes, de inconcebível beleza.” PLATÃO. **A república**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988. p.409 (614d).

¹¹⁶ VAZ, C. A. C. A secularização da política pelo desaparecimento do medo do inferno. p.85.

¹¹⁷ JAEGER, W. **Theology of early greek philosophers**. Oxford: Clarendon, 1952. p. 124n.

¹¹⁸ ARENDT, O que é autoridade?, p. 175.

sagrado, mas a uma “ciência política” cujo problema maior era estabelecer toda a organização da cidade a partir do critério da verdade.

Ao assumir as responsabilidades seculares de governar a multidão, a Igreja utilizou um recurso que estabeleceu e generalizou o medo como fator de comando e obediência ao longo de todo o período de permanência da ordem cristã. A “boa nova” cristã de que a vida é eterna adquiriu um novo significado com a sua interpretação nos termos da filosofia platônica. Uma notícia que poderia trazer alívio à vida terrena transformou a morte em um momento de difícil experiência devido à possibilidade de sofrimento eterno no inferno. Diferente das penas físicas passíveis de imposição na vida terrena que, até outrora, encerrariam com a morte, a “boa nova” da vida eterna convertera-se na possível danação eterna. Este foi o elemento político¹¹⁹ mais importante da ordem cristã cuja eliminação foi verificada apenas na secularização e subsequente perda por parte da Igreja da sua posição de autoridade. Neste quadro, e com o fito de manter a autoridade transcendente que assegurava a permanência da ordem cristã, a Igreja transformou em fato político a hierarquia entre *vita contemplativa* e *vita activa* que se expressava apenas na tradição do pensamento grego e, com o subterfúgio do medo do inferno, as preocupações comuns que prevaleciam em todas as atividades humanas estavam sujeitas ao eterno, não mais ao imortal terreno que figurava na busca grega por glória e fama ou no esforço romano de sustentar a Cidade Eterna. Sendo assim, a doutrina do inferno foi um recurso político de imposição da hierarquia entre a contemplação e a ação, uma versão cristã da tríade romana, todavia deturpada pela distinção entre governantes e governados proporcionada pela tirania da verdade divina.

Politicamente, sua consequência imediata foi a vitória da eternidade enquanto anulação dos efeitos políticos da morte como fim anunciado e incontornável. Afinal, vale lembrar, na perspectiva da eternidade cristã, a morte é apenas uma passagem decisiva para uma existência fora do corpo terreno. Com o advento da secularização e do limiar da modernidade, a morte não teve seu sentido antigo resgatado. Como pontua a autora, após a vitória do eterno sobre o imortal, “[...] nem mesmo a ascendência do secular na era moderna e a concomitante inversão da hierarquia tradicional entre ação e contemplação foram suficientes para resgatar do oblívio a

¹¹⁹ Ao que parece, Arendt se refere ao traço “político” do medo do inferno pensando no impacto deste sobre o secular, não propriamente no sentido que a autora confere à política como expressão da ação. Vale fazer esta observação pois o medo do inferno acabou por alterar completamente o conceito romano de autoridade, este sim político na definição da autora, por lhe introduzir um elemento violento que, como vimos, sabota a experiência da obediência voluntária e a própria tríade romana que sustentava a Igreja. Ibid., p. 177.

procura da imortalidade que, originalmente, fora centro da *vita activa*.¹²⁰ Sendo assim, a era moderna, que emerge da autoridade desmoronada, é marcada pela peculiar tentativa de orientar as ações humanas por referências estritamente seculares que não consideram a experiência individual da morte para guiar os assuntos humanos. Como lembra Celso Vaz, a experiência extrema de perda do medo do inferno é a própria experiência totalitária e o colapso do mandamento “Não matarás!”. Segundo o comentador: “[...]o acabamento da secularização foi realizado pelo advento do totalitarismo que encarnou definitivamente a perda do medo do inferno. O totalitarismo, ao colocar em prática o seu princípio “tudo é possível”, levou ao extremo a perda deste medo.”¹²¹. Segue sua consideração:

“A indiferença dos indivíduos mediante os “castigos infernais” infligidos pelo regime totalitário às suas vítimas provava a plena realização da secularização. Nenhuma forte oposição a estes regimes foi manifestada. O mandamento ‘não matarás’ havia perdido completamente o seu peso normativo, ele foi substituído pelas ideologias totalitárias.”¹²²

Com o advento do totalitarismo qualquer traço remanescente do modelo de autoridade transcendente foi rompido pela instalação do inferno na Terra e pelo cometimento de crimes que certamente já não consideram a imortalidade da alma e, por conseguinte, sua eterna danação, uma categoria com efeitos seculares.

Antes da ruptura, o eclipsamento do medo do inferno trouxe mudanças no domínio secular. Como veremos na seção seguinte, a perda da relevância política do medo do inferno fez da vida terrena o bem supremo ao qual Arendt se refere na seção 44 de *A condição humana*,¹²³ sendo que a perda da eficácia política da sanção religiosa coincide justamente com o advento do moderno sentimento de dúvida ao qual Descartes, posteriormente, conferiria acabamento teórico. Assim, a secularização pode ser entendida como este processo de perda do braço político da religião; afinal, para que a autoridade transcendente fosse minada e os domínios eclesiásticos secularizados, foi decisivo o efeito desta suspeita que espreitou o cristianismo no limiar da era moderna. Como lembra a autora, nenhum outro setor foi tão afetado pelo impacto da dúvida quanto a crença religiosa.¹²⁴ Ao perder eficácia, o medo do inferno que atuava como instrumento de sanção da Igreja para balizar a experiência secular foi substituído pelo máximo prolongamento

¹²⁰ ARENDT, *A condição humana*, p. 26.

¹²¹ VAZ, C. A. C. A secularização da política pelo desaparecimento do medo do inferno. pp.82-83.

¹²² *Ibid.*, p.87.

¹²³ ARENDT, *A condição humana*, p. 389.

¹²⁴ ARENDT, *A tradição e a época moderna*, p. 57.

da vida biológica. Obviamente, afirmar que a vida constitui o bem supremo da era moderna não é suficiente para sugerir que continuemos cristãos ou que a vida como valor secularizado cumpra o mesmo papel político da sanção religiosa. Ainda assim, a centralidade da vida meramente terrena e das atividades ligadas a ela foram decisivas para que houvesse a transição entre a esfera eclesiástica e a moderna esfera social.

2.2.2.A desestruturação do domínio público eclesiástico e o advento do social

O desaparecimento da autoridade que mantinha consolidado o domínio público eclesiástico foi responsável por iniciar transformações também na esfera privada que, ao longo de toda a era cristã, esteve relegada a uma posição subalterna. Na ausência do domínio público eclesiástico, a política virou recurso organizacional das atividades de subsistência, transformando o âmbito privado e promovendo o que Arendt denomina “social”. Há, deste modo, uma diferença crucial entre o âmbito privado medieval, expandido em seu nível de atividade graças à “atitude essencialmente cristã”¹²⁵ face à política, e a moderna concepção de sociedade, resultado de um novo patamar de organização. Segundo Arendt:

Dentro da estrutura feudal, as famílias e casas eram quase independentes entre si, de sorte que a casa real, representando uma determinada região territorial e governando os senhores feudais como *primus inter pares*, não pretendia, como governante absoluto, ser o chefe de uma família. A “nação” medieval era um conglomerado de famílias; seus membros não se consideravam como membros de uma única família que englobasse toda a nação.¹²⁶

Por outro lado: “o que chamamos de ‘sociedade’ é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada ‘nação’.”¹²⁷ A articulação das diferentes famílias em torno dos seus interesses comuns após a queda do domínio eclesiástico delimita as diferenças cruciais entre as experiências medieval e moderna. Pois, com o definimento do espaço público eclesiástico, a política deixa de atender às necessidades terrenas da Igreja para atender ao conglomerado de famílias que paulatinamente se reorganiza como uma única família, alcançando no mundo moderno a sua expressão mais complexa com as sociedades

¹²⁵ Ibid., p. 43.

¹²⁶ Ibid., p. 35.

¹²⁷ ARENDT, **A condição humana**, p. 35.

de massa.¹²⁸ Portanto, a transição da ordem cristã para a era moderna está caracterizada: (i) pelo eclipse do transcendente que derrubou a autoridade mantenedora do domínio público eclesiástico; (ii) pela reestruturação da privatividade em suas atividades; e, por fim, (iii) pelo advento do social derivado da crise provocada pela ausência de autoridade.

2.2.2.1.O domínio público eclesiástico e seu declínio

A Igreja Católica, moldada pelas responsabilidades seculares que precisou assumir, conferiu dignidade ao domínio público e, apesar do caráter transcendente da fé, se erigiu como instituição a partir dos espaços públicos eclesiásticos instalados em cada igreja em que os fiéis se reuniam.¹²⁹ Criou-se então um espaço público religioso em que o transcendente era o elemento comum de sustentação institucional, o que era necessário para o cumprimento do papel secular da Igreja de legitimar a posição dos príncipes sem que fosse necessária a geração de poder nestes espaços. Assim, apesar de público, o espaço não era propriamente político. Como Arendt explica:

A política cristã sempre se defrontou com a dupla tarefa: primeiro, a de assegurar que o espaço não político onde se reúnem os fiéis esteja ele próprio a salvo da influência externa mesmo quando influencia a política secular; segundo, a de impedir que o lugar de reunião se convertesse em lugar de exibição e acabasse transformando a Igreja em mais um poder secular, terreno. [...] A Igreja precisava da política, tanto da política terrena dos poderes seculares quanto da política religiosamente orientada no interior de sua própria esfera eclesiástica, para poder se manter na terra e se afirmar neste mundo[...]. E a política precisava da Igreja – não apenas da religião mas também da existência espacial, tangível das instituições religiosas para provar sua justificação e legitimação superior.¹³⁰

Certamente, este espaço público eclesiástico teria peculiaridades quando tomadas as referências da antiga polis ou da República romana, ambas fundamentalmente caracterizadas pela preocupação com a imortalidade política: no caso grego, a do indivíduo pela glória e fama; e, no caso romano, do grande empreendimento da Cidade. Afinal, em sentido diverso, a atitude

¹²⁸ Ibid., p. 50.

¹²⁹ “Ao contrário dos filósofos, os primeiros cristãos não se afastaram da política para colocar-se inteiramente à margem dos assuntos práticos humanos. Tal afastamento, que nos primeiros séculos depois de Cristo via como perfeitamente aceitáveis as formas mais extremadas de vida eremita, estaria em flagrante contradição com a pregação de Jesus e foi por isso considerado herética pela Igreja nascente. O que aconteceu na verdade foi que a mensagem cristã preceituava um modo de vida no qual os assuntos práticos humanos eram inteiramente excluídos da arena pública e transferidos para a esfera pessoal existente entre um e outro homem”. Cf. ARENDT, H. Introdução na Política. In: _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008e. p. 195.

¹³⁰ ARENDT, Introdução na Política, p. 198.

antipolítica do cristianismo em seus primórdios já afirmava a crença na perecibilidade dos assuntos humanos, frente a qual apenas Deus e a imortalidade da alma individual eram capazes de resistir. Neste sentido, foi decisiva a experiência da queda e da pilhagem de Roma, reafirmando a crença cristã de que um produto humano não poderia durar para sempre, muito menos uma estrutura política. A partir desta referência instável dos assuntos humanos, a política figurava apenas como função das atividades da Igreja: manter a ligação entre o transcendente e o secular.

Foram os romanos que iniciaram a República instalando sua célebre trindade, sobre a qual a durabilidade da Cidade Eterna repousava na autoridade política da fundação - nem os gregos, nem os cristãos estabilizaram a ordem secular sobre um elemento propriamente político. No lugar desta solução, os católicos lançaram a sanção religiosa como fator transcendente de autoridade, e mesmo os gregos se serviam do expediente extrapolítico de leis elaboradas por um legislador estrangeiro para fixar previamente os limites das ações e estabilizar seus efeitos sobre a pólis. Nas palavras da autora:

Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual pudessem ocorrer todas as ações subsequentes; o espaço era o domínio público da pólis e a estrutura era a sua lei; [...] Mas essas entidades tangíveis não eram conteúdo da política (a pólis não era Atenas, e sim os atenienses), nem exigiam a mesma lealdade que conhecemos do tipo romano de patriotismo.¹³¹

Assim, por seu turno, os católicos estabilizaram o domínio público eclesiástico pelo fator externo da autoridade transcendente e erigiram uma arena para a ação em sua manifestação mais elementar. Eles visavam apenas a expressão dos agentes da Igreja perante os crentes na medida em que fosse necessário o cumprimento das tarefas seculares da Igreja. Enquanto a Igreja monopolizava a experiência da ação no interior deste domínio público, mantendo-o livre de qualquer experiência de geração de poder enquanto ação concertada de diversos agentes, a própria política foi mantida afastada.

Apenas a Reforma Protestante alterou o domínio público eclesiástico quando fragmentou a autoridade religiosa da Igreja Católica. Ainda assim, ela não equivaleu ao fim da ordem cristã, algo que apenas a secularização pôde provocar. Referindo-se à continuidade do espírito que permeia as ordens romana e cristã, a autora explica:

¹³¹ ARENDT, **A condição humana**, p. 241.

A ruptura dessa tradição pela Reforma não foi um término, uma vez que contestou somente a autoridade da Igreja Católica, mas não a própria trindade religião, autoridade e tradição. A ruptura resultou em várias ‘igrejas’ em lugar de uma igreja católica única, mas não aboliu, e nunca pretendeu abolir, uma religião que repousa sobre a autoridade daqueles que testemunharam sua fundação como acontecimento histórico singular e cujo testemunho é mantido vivo pela tradição.¹³²

Deste modo, a Reforma não questionou o elemento transcendente que fundamentava a autoridade da Igreja, ela fragmentou o exercício desta autoridade no mundo secular ao romper com os espaços públicos eclesiásticos monopolizados pelo Papa. Foi uma ruptura com a autoridade da Igreja Católica em sua pretensão de permanecer o liame exclusivo do presente com o passado fundador da era Cristã.¹³³

Por tal razão, a ruptura da autoridade da Igreja se deve em grande medida às disputas ocorridas em torno do espaço público eclesiástico e sua problemática condição: permanecer um espaço de aparências onde apenas a Igreja monopolizava sua significação. Ao descrever as tensões enfrentadas pela Igreja em sua tarefa de manter um domínio público apolítico, mas que também fosse capaz de congregar os cristãos, Arendt afirma:

Foi quase impossível evitar isso, pois qualquer espaço público, constituído pela reunião de muitas pessoas, se estabelecerá por natureza como um espaço de exibição. [...] O que se viu foi que esse estado de ligação com o mundo que é intrínseco a qualquer espaço físico e propicia tanto a aparência quanto a exibição é muito mais difícil de combater do que qualquer reivindicação secular ao poder proveniente do exterior.¹³⁴

As ações de homens como Martinho Lutero e João Calvino buscavam ressignificar tais espaços de reunião, formados basicamente das próprias igrejas, eliminando totalmente o caráter de aparência e exibição ainda mantidos pela Igreja Católica para se estabelecer no âmbito secular. Não esperavam que a disputa pela ressignificação dos espaços eclesiásticos, somada à inevitável secularização no limiar da era moderna, poderia não apenas reorganizar o domínio

¹³² ARENDT, H. A tradição do pensamento político. In: _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008g. p. 97-98.

¹³³ Ao publicar suas 95 teses, Martinho Lutero não tinha propriamente uma lista de verdades a serem divulgadas ao grande público. Dentro de uma prática de certo modo acadêmica, Lutero pretendia estabelecer um debate público sobre o tema polêmico das indulgências concedidas por sacerdotes após o rito de confissão do fiel católico. Neste sentido, elas visavam estabelecer o debate teológico sobre o Novo Testamento e, por isso mesmo, não apresentavam uma grande coesão, chegando ao paradoxo entre algumas delas. Assim, o impacto provocado por Lutero em 1517 teve, em grande medida, um caráter puramente político, não acadêmico-teológico. Sobre as teses de Lutero, Cf. ATKINSON, J. **Lutero y el nacimiento del protestantismo**. Madrid: Alianz Editorial, 1968. p. 165ss.

¹³⁴ ARENDT, **A condição humana**, p. 197-198.

público de então, mas deslocar toda a experiência religiosa para o domínio privado e colapsar a sustentação política da propriedade familiar feudal.

Basicamente, Lutero e Calvino tentaram uma nova moralidade que prezava pela “inflexível além-mundanidade da fé cristã”,¹³⁵ rejeitando deliberadamente a mediação escolástica da doutrina que a autoridade católica professava. Aos olhos de Arendt, a Reforma abalou o tripé romano como este havia se estabelecido desde a transição da autoridade política do Império para a autoridade transcendente da Igreja. Ela considera “[...] um erro de Lutero pensar que seu desafio à autoridade temporal da Igreja e seu apelo ao livre julgamento individual preservariam intactas a tradição e a religião [...]”.¹³⁶ Afinal, a autoridade transcendente exercida como sanção religiosa estava elaborada justamente a partir da herança escolástica que Lutero pretendia negar. Na opinião da autora, Lutero pretendia retomar a origem doutrinária da Igreja Católica que remonta à experiência confessional diante de Deus como foi formulada por Agostinho. Neste sentido originário, a experiência confessional é o que torna a vida individual válida como graça de Deus, efetivada na solidão e na abertura à exemplaridade de uma vida efetivamente cristã. No caso do próprio Agostinho, que se entregou totalmente a todas as correntes culturais e intelectuais de sua época – maniqueísmo, ceticismo, neoplatonismo –, não importava a vida singular, o indivíduo. Como a autora lembra: “A vida não tem uma história autônoma, o princípio básico da mudança é a conversão, que divide a vida em duas partes separadas”,¹³⁷ uma que precede e outra que segue o exemplo cristão. Neste sentido, a experiência confessional estava elaborada a partir de uma relação direta com Deus, não com outros seres humanos. Esta é doutrina que Lutero pretendia retomar e que se tornou crucial para diferenciar católicos e protestantes.

Lutero teria se empenhado em recuperar este aspecto doutrinário da Igreja porque o recolhimento cristão que visava o cultivo da solidão para o encontro com a graça de Deus teve seu caráter transformado quando a Igreja foi chamada a cumprir suas tarefas seculares. O elemento de sanção religiosa foi levada para o domínio público eclesiástico pela experiência da confissão, quando outro ser humano, representante da Igreja – a Cidade de Deus na Terra –, ouvia do crente seus pecados. Assim, a autoridade da instituição se constituía na mediação desta relação

¹³⁵ Ibid. p. 311.

¹³⁶ ARENDT, O que é autoridade?, p. 171.

¹³⁷ ARENDT, H. Agostinho e o protestantismo. In: _____. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008h. p. 26.

entre Deus e o fiel. Nestas condições, a abertura em busca da graça de Deus seria realizada a um sacerdote, não a Deus. Arendt então afirma:

A confissão, contudo, coloca a autoridade da Igreja entre a alma e Deus, e isso é precisamente ao que Lutero se opunha, considerando uma distorção do cristianismo original. Voltando através dos séculos ao passado da Era Católica, Lutero derivou de Agostinho seu conceito de crente cuja consciência se colocava em uma relação direta com Deus.¹³⁸

Ao disputar o sentido do espaço público eclesiástico, desafiando o exercício de autoridade que o sustentava, Lutero iniciou o processo de esfacelamento deste domínio que, embora apolítico, era o fator de estabilização da ordem secular de então. Lutero tornou públicas suas 95 teses e abriu o debate teológico sobre a interpretação do texto bíblico e da doutrina cristã de modo geral. Em outros termos, ele desafiou a narrativa estabelecida pela tradição que sustentava a versão católica da trindade romana. Entretanto, o líder protestante jamais teria almejado a instalação de uma nova ordem secular. Lutero, afirma Arendt:

[...] pretendia libertar radicalmente uma autêntica vida cristã das considerações e preocupações da ordem secular, qualquer que fosse ela. Isso não significa negar que a dissolução do vínculo entre autoridade e tradição, pregada por Lutero em sua tentativa de basear a autoridade na própria palavra de Deus, em vez de derivá-la da tradição, contribuiu para a perda de autoridade na era moderna.¹³⁹

Portanto, a ascensão da moralidade extramundana protestante foi arrasadora para a ordem secular cristã e para a própria experiência de uma ordem secular estabilizada sobre a pedra angular da autoridade. Até mesmo porque, no que toca a própria relação entre religião e política, a Reforma também foi acompanhada da concomitante secularização que alterou o lugar da religião no mundo, retirando-a da posição de mantenedora da autoridade transcendente. Não fosse a secularização, “a Igreja Protestante teria sido constrangida a assumir a tarefa de providenciar um substituto para a cidadania clássica – tarefa que a Igreja Católica com toda certeza conduziu durante vários séculos após a queda do Império Romano.”¹⁴⁰ Com o eclipse do transcendente e enfraquecimento das crenças cristãs, tal mudança nunca ocorreu, tendo sido a religião deslocada para o âmbito privado dos assuntos humanos. A coincidência da Reforma Protestante, a qual reorganizou a política da ordem cristã com a secularização, que reposicionou a religião nos assuntos humanos, definiu o encerramento da trindade, que sustentou duas eras, a

¹³⁸ Ibid., p. 27.

¹³⁹ ARENDT, **Sobre a revolução**, p. 54-54.

¹⁴⁰ ARENDT, Introdução na política, p. 198.

romana antiga e a cristã, e levou à perda do único fator de estabilidade mundana então conhecido. Como veremos em seguida, enquanto definhava o domínio público como era conhecido na Idade Média, a secularização e a Reforma protestante também acabaram por transformar o âmbito privado da vida humana – a privatividade do lar, da família e da propriedade – no último reduto de estabilidade e ligação com o mundo. Esta mudança conferiu nova dignidade a uma esfera sempre eclipsada, uma vez pela luz dos assuntos públicos (Roma) e outra pelo brilho do sagrado cristão (Igreja).

2.2.2.2.A perda do caráter privativo da privatividade

Dado que o domínio público eclesiástico estava completamente estruturado sobre uma preocupação extramundana, toda a *vita activa* foi lançada para a esfera do lar, mantendo um elevado patamar de atividades humanas sem qualquer preocupação com a sustentação de um mundo comum – tarefa outrora da Igreja. O âmbito da vida humana não voltado ao sagrado foi praticamente equacionado ao domínio privado dos antigos, dedicado totalmente às necessidades de manutenção da vida biológica.

Com o cristianismo, o domínio privado antigo teve seu sentido amplamente alterado. Os contextos grego e romano estavam marcados pelo caráter privativo do domínio privado, pela falta dos outros como espectadores e interlocutores dos atos ali. Logo, tal âmbito da existência humana constituía um ambiente de privação da exposição inerente ao público, para que, no sombrio recolhimento do lar, as necessidades de reprodução da vida material recebessem a devida e necessária atenção. Embora não fosse possível realizar ali a existência humana plenamente, alcançando algo mais permanente que a própria vida em seu sentido biológico, estava claro que se tratava de um domínio com dignidade e relevância próprios. Para Arendt:

Devemos o pleno desenvolvimento da vida no lar e na família como espaço interior e privado ao extraordinário senso político do povo romano, que, ao contrário dos gregos, jamais sacrificou o privado ao público, mas, ao contrário, compreendeu que esses dois domínios somente podiam resistir sob a forma da coexistência.¹⁴¹

Assim, ao longo da antiguidade, a privatividade era assegurada como um lugar no mundo, um espaço para se recolher e se refugiar dos aspectos da *vita activa* que demandam a companhia dos

¹⁴¹ ARENDT, **A condição humana**, p.72-73.

demais, mantendo-se tal recolhimento como um momento que precedia a ascensão ao domínio público e ao trato dos assuntos da pólis ou da República.

É claro que este trânsito entre os domínios não estava assegurado a todos. Apenas os chefes de família que mantinham seus domínios privados sob a tirania do lar eram liberados da coerção imposta pelas necessidades de reprodução da vida para acessar uma experiência de liberdade tipificada pela igualdade política. Esta estrutura mantinha na antiguidade uma *vita activa* dividida entre um domínio público ocupado dos empreendimentos da ação política e um domínio privado ocupado prioritariamente pelo acúmulo de riqueza dentro dos limites da propriedade visando atender às necessidades da família. Para a autora, “a propriedade significava nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político, isto é, que chefiava uma das famílias que constituíam em conjunto o domínio público.”¹⁴²

Originariamente, a “coexistência” entre público e privado, tão bem formulada pelos romanos, era atestada pelo fato de que a palavra lei – *nomos* – em um dos seus sentidos identificava esta linha divisória que separava o mundo comum entre seus diversos pares, conferindo a cada chefe da família sua parte na composição mais ampla da cidade. Os romanos incrementaram esta percepção mais rudimentar que remonta aos gregos e estabeleceram a lei não apenas como definição das partes em relação ao todo da cidade, mas também deram origem a uma nova concepção de lei, definida como a relação entre tais partes, incluindo os diferentes empreendimentos políticos conquistados ao longo da constante expansão de Roma.¹⁴³ A propriedade tinha, portanto, o papel de abrigar e estabilizar parcela das atividades humanas, notadamente o trabalho, e uma parcela do processo de fabricação. Logo, a devoção às artes, às “ciências” ou o acúmulo de riqueza tinham papel secundário em relação ao domínio público, cabendo apenas na circunscrição da privatividade.

Deste modo, o acúmulo de riqueza jamais se confundia com a propriedade, ele ocorria dentro de uma parcela do mundo protegida pela lei e, correspondendo aos meios para a

¹⁴² Ibid., p. 76.

¹⁴³ Apesar da herança grega que, em certa medida, baseou as leis romanas, a experiência crucial para a atividade legislativa romana era eminentemente política. Ao invés de uma atividade que precedesse a ação política, o legislar romano era o próprio cerne da atividade política na medida em que consistia na formulação de contratos entre partes conflitantes. A República surgia neste espaço intersticial já que “[...] a lei é algo que estabelece novas relações entre os homens e, ao vincular os seres humanos entre si, não o faz no sentido natural [...], mas no sentido de um acordo entre partes contratuais. Cf: ARENDT, Introdução na política, p. 242.

satisfação das necessidades materiais da família,¹⁴⁴ não tinha um caráter de permanência. Como diferencia a autora: “A riqueza de um estrangeiro ou de um escravo não substituíam, em nenhuma circunstância, essa propriedade, ao passo que a pobreza não destituía o chefe de família desse lugar no mundo e da cidadania dele decorrente.”¹⁴⁵ É nítido então que a riqueza privada tinha conotação de condição para ingresso no domínio público, não porque fosse critério de distinção pública, tal como atingiu na modernidade, mas porque apenas aqueles que já tivessem superado suas necessidades pessoais poderiam se dedicar aos temas da cidade mediante seus pares.¹⁴⁶

A moralidade cristã deu às responsabilidades políticas o caráter de ônus, conferindo aos afazeres pessoais da privatividade uma dignidade muito mais relevante no contexto da existência cristã: a salvação da alma imortal. A política no mundo cristão era justificada em função do bem-estar dos demais, do quanto poderiam ser favorecidos em seu esforço de salvação graças àqueles que se ocupavam dos assuntos públicos.¹⁴⁷ Em outras palavras, houve uma alteração do caráter “privativo” da privatividade, pois o espaço eclesiástico foi direcionado para o elemento extramundano da salvação e, com isso, as atividades de satisfação das necessidades, e toda a *vita activa* situada agora no domínio privado, não constituíam mais uma privação aos indivíduos. A prioridade já não era a realização da qualidade propriamente humana de empreender politicamente um mundo comum, mas se tratava do primado da *vita contemplativa*, pelo exercício da fé nos espaços eclesiásticos. Na ótica cristã, o recolhimento ao domínio privado para cultivo e satisfação das necessidades e a ascensão ao público apenas em caráter contemplativo nas igrejas constituía o modo mais favorável de alcance da salvação. Por esta razão, nem se pode aventar que a vida privada dos cristãos configurava uma privação em relação à *vita contemplativa*, tal qual a vida privada antiga o era em relação à vida pública. Assim, na antiguidade e na era cristã diferem as relações entre os domínios público e privado. No mundo

¹⁴⁴ A capacidade de satisfazer as necessidades constituía, portanto, a grande medida de riqueza na antiguidade. Isto não implica no estatuto político da riqueza, afinal, estrangeiros, ou mesmo escravos, detinham pertences que lhes permitiam o exercício de uma atividade comercial, por exemplo. Em ambos os casos, o acesso ao espaço público era interdito, pois não pertenciam à cidade detendo parcela do mundo comum, uma propriedade. Por outro lado, a riqueza acumulada, em geral, poderia ser verificada nas condições de trabalho destes homens não livres. Para Arendt: “O meio para atendê-las [as necessidades] era o trabalho e, portanto, a riqueza de uma pessoa era muitas vezes computada em termos do número de trabalhadores, isto é, de escravos, que ela possuía.” Cf. ARENDT, **A condição humana**, p. 80.

¹⁴⁵ Ibid., p. 76.

¹⁴⁶ Ibid., p. 80.

¹⁴⁷ Neste aspecto, Arendt compreende a moralidade cristã a partir das considerações de Agostinho em sua obra *Cidade de Deus*. Orientando-se pelo conceito de *caritas*, o dever em relação ao próximo que limita o *otium* e a contemplação da fé, ela cita Agostinho: “na *vita activa*, não são as honras e o poder desta vida que devemos almejar [...], mas o bem-estar daqueles que estão abaixo de nós [*salutem subditorum*].” Ibid., p. 74.

antigo, a privação era imposta pelo fato incontornável de que alguns deveriam necessariamente permanecer presos aos ciclos de reprodução da vida material para que outros poucos, os proprietários, pudessem ascender ao domínio público; no caso cristão, a *vita activa* estava organizada como uma grande comunidade familiar, na qual, independentemente da posição individual nela ocupada – do servo ao senhor feudal –, não havia uma contradição que impedisse o acesso à dimensão contemplativa da existência humana. Ademais, com a moralidade cristã, o bem-estar do próximo passa a ser uma preocupação comum desta esfera privada já compreendida como comunidade familiar. Como Arendt bem nota: “É óbvio que este tipo de responsabilidade [com o bem-estar do próximo] assemelha-se mais à responsabilidade do chefe de família em relação à sua família que à responsabilidade política propriamente dita.”¹⁴⁸

Com a transferência de todas as atividades para o domínio privado, as relações humanas foram moldadas pelo tipo de convívio que deu origem a uma nova percepção do “bem comum”. Diferente dos antigos e sua concepção totalmente vinculada à existência de um domínio público compartilhado, os cristãos, diante da impossibilidade de um espaço público que não fosse voltado ao sagrado e extramundano, reconheciam uns aos outros nos seus interesses privados individuais, sejam materiais ou espirituais. Dentro de cada feudo, os diversos lares se reconheciam apenas em seus interesses comuns e, ao menos até a Reforma e secularização, só existiam como comunidade diante da autoridade da Igreja e dos espaços públicos eclesiásticos. Devido ao eclipse do transcendente e da esfera pública por ele mantida, esta estrutura feudal e familiar passa a constituir a última referência de estabilidade de um mundo em decadência.

Desta esfera privada com elevado nível de atividades humanas, e agora sem referência transcendente, emerge a moderna esfera social que passa a utilizar o expediente político, outrora dedicado à sustentação do poder secular da Igreja, para organizar os interesses privados das famílias. Para Arendt:

O que mudou com o advento da era moderna não foi a função concreta da política; não se outorgou subitamente à política uma nova dignidade própria. O que mudou foram as arenas para as quais a política parecia necessária. A esfera religiosa refugiou-se na esfera privada, ao passo que a esfera da vida e suas necessidades, que na Antiguidade como na Idade Média fora considerada a esfera privada por excelência, ganhou uma nova dignidade e adentrou a arena pública em forma de sociedade.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ ARENDT, Introdução na política, p. 199.

A era moderna começou “[...] expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, [e] desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social.”¹⁵⁰ O evento a iniciar estas mudanças na ordem política medieval, a separação da autoridade da ordem secular e a redefinição da organização dos conglomerados de famílias medievais, foi a Reforma Protestante. As mudanças provocadas possibilitam uma reorganização da hierarquia de atividades humanas. Aquelas ligadas à durabilidade mundana, a ação e a fabricação, passam a se sujeitar à atividade do trabalho, ocupada do incessante processo vital. Historicamente, tal mudança corresponde à derrocada da experiência originária de propriedade e a subsequente liberação do processo de acúmulo de riqueza das suas barreiras de contenção. Assim, a antiga constelação de atividades humanas elaborada sobre uma clara distinção entre um domínio público e outro privado é superada.

O mundo que emerge do conjunto de mudanças trazido pela Reforma e pela secularização se assemelha cada vez mais à característica própria da atividade do trabalho: um ciclo inesgotável de produção e consumo. Neste sentido, Arendt pondera:

Naturalmente, é ocioso especular sobre qual teria sido o curso de nossa economia sem esse evento, cujo impacto impeliu a humanidade ocidental a um desdobramento no *qual toda propriedade era destruída no processo de sua apropriação, todas as coisas eram devoradas no processo de sua produção, e a estabilidade do mundo era minada em um constante processo de mudança.*¹⁵¹

A novidade perturbadora trazida pela Reforma foi a experiência inédita de substituição da estabilidade do domínio público pelo “constante processo de mudança” impulsionado por ciclos de produção e destruição que caracteriza a sociedade moderna. Por esta razão, ao contrário de eras assentadas na durabilidade do mundo, a era moderna é favorecida pela experiência de devastação, elemento indispensável para a manutenção do fluxo de mudança. Como a autora explicita:

Nas condições modernas, a conservação, e não a destruição, significa ruína porque a própria durabilidade dos objetos conservados é o maior obstáculo ao processo de reposição, cujo *crescimento constante da velocidade é a única constância* restante onde esse processo se estabelece.¹⁵²

¹⁵⁰ ARENDT, **A condição humana**, p. 307.

¹⁵¹ Ibid., p. 312 (grifo nosso).

¹⁵² ARENDT, **A condição humana**, p. 313 (grifo nosso).

Como veremos a seguir, a instalação desta nova mundanidade caracterizada pela mudança é denominada ascensão do social, um novo domínio público que, diferente das experiências antiga e eclesiástica, não se organiza a partir de uma referência de autoridade. Em outro sentido, o domínio público social dedica-se à organização do trabalho fora do âmbito privativo das antigas propriedades. Uma vez que as expropriações da Reforma fraturaram a relação entre família e propriedade, a geração e apropriação da riqueza oriunda do trabalho resta como último laço de organização das famílias agora economicamente organizadas.

2.2.3. A sociedade e o acúmulo de riqueza

Os processos de mudança iniciados pela Reforma e pela secularização derrubaram a estrutura que mantinha uma separação entre domínios público e privado. As propriedades feudais e familiares colapsaram, deixando sem abrigo um enorme nível de atividade humana antes represada no domínio privado pelos valores cristãos. Deste modo, a política antes mantida como função da Igreja para sustentar as tarefas de manutenção da ordem secular pôde ser deslocada para um novo tipo de domínio público. Tal como seu antecessor eclesiástico, o espaço público moderno é antipolítico na medida em que deixa um elemento externo à política orientar as atividades humanas realizadas em público. Enquanto os cristãos já sustentavam sua ordem secular sobre os fatores extramundanos da fé e da autoridade transcendente, os modernos, por sua vez, não retomaram a experiência antiga de um mundo comum sustentado na autoridade política e na geração de poder. A política foi usada como expediente para organizar coletivamente os interesses privados outrora restritos ao domínio da privatividade; no lugar de gerar poder, a ação no domínio social ocupa-se agora da organização do trabalho.

Neste sentido, Arendt parte da percepção marxiana de que o trabalho não figura na era moderna como uma atividade restrita ao domínio privado, mas constitui uma “atividade social”. Para o autor alemão,

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela

se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade.¹⁵³

Entretanto, diferente de Marx, a pensadora não naturaliza a cooperação como característica do trabalho, pois, definindo-o apenas pela sua ocupação – a satisfação das necessidades biológicas –, ela salienta que a concepção marxiana deriva da moderna entrada desta atividade no domínio público após a derrocada da autoridade eclesiástica. Por tal razão, Arendt precisa desenvolver em sua analítica da *vita activa* uma perspectiva narrativa que desloque a atividade do trabalho de sua centralidade já naturalizada no domínio público social desde a economia política clássica e marxista. Para Salles Wagner: “Da ótica da sociedade, os homens encontram-se voltados para a produção de meios de subsistência e para a reprodução da espécie e a menos que se tenha como referência outra forma de organização dos homens, como aquela que encontrou lugar na cidade-estado grega, a esfera social surge como uma forma natural de organização dos homens.”¹⁵⁴

A realização de uma atividade em público ou em privado não é um elemento negligenciável. No caso específico da atividade do trabalho, a ascensão do metabolismo biológico à estatura de coisa pública o alterou quanto à sua produtividade. Antes, sua restrição ao domínio privado limitava seus recursos e resultados ao eterno retorno das necessidades domésticas circunscritas à propriedade. Após o colapso das propriedades que o restringiam, seu caráter processual cíclico foi alterado e espalhado progressivamente até alterar, como pode ser visto em seus estágios mais avançados, todo o mundo habitado. Para Arendt:

O fator isolado mais importante nesse aumento contínuo [de produtividade] foi, desde o início, a organização da atividade do trabalho, visível na chamada divisão do trabalho, que precedeu a revolução industrial, e na qual se baseia até mesmo a mecanização dos processos de trabalho, o segundo fator mais importante na produtividade do trabalho. Uma vez que o princípio organizacional deriva claramente do domínio público, e não do privado, a *divisão do trabalho é precisamente o que sucede à atividade do trabalho nas condições do domínio público e que jamais poderia ocorrer na privacidade do lar.*¹⁵⁵

As condições de realização do trabalho naturalizadas por Marx têm seu início com o impacto de outras atividades sobre a produtividade do trabalho, especialmente o princípio

¹⁵³ Marx considera o trabalho uma “atividade social” porque já não consegue conceber o processo vital limitado à família. MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. p. 34.

¹⁵⁴ SALLES WAGNER, E. **Hannah Arendt e Karl Marx – O mundo do trabalho**. São Paulo: Ateliê, 2000. p.135.

¹⁵⁵ ARENDT, **A condição humana**, p. 58 (grifo nosso).

organizacional característico do domínio público. Conforme citado, o efeito de organização traduzido como divisão do trabalho permitiu, como veremos, a mecanização e também a automação da produção. Portanto, os expedientes da ação e da produtividade técnica da fabricação possibilitaram, respectivamente, a divisão e a mecanização do trabalho, ambas condições que levaram à revolução industrial e à compreensão marxiana do trabalho como atividade social.

Graças à divisão do trabalho, o esforço de atendimento às necessidades humanas foi fracionado em um sem-número de pequenas manipulações equivalentes, ou seja, que dispensam uma habilidade específica na execução de cada etapa do processo do trabalho. “A divisão do trabalho é baseada no fato de que dois homens podem reunir sua força de trabalho e ‘proceder um com o outro como se fossem um só’.”¹⁵⁶ Esta soma das forças de trabalho de diferentes homens permite constituir um tipo de unicidade distinta da cooperação entre vários artesãos, pois na formação deste “trabalho coletivo” todos os membros são intercambiáveis sem prejuízo do processo em andamento, sendo exigido apenas que a força de trabalho empregada no processo pelo novo indivíduo não comprometa o fluxo e o ritmo de produção previamente instalados. Como observa a autora: “[...] é o exato oposto de várias organizações de operários, desde as antigas guildas e corporações até certos tipos de organizações sindicais modernas, cujos membros são mantidos reunidos pelas habilidades e especializações que os distinguem dos outros.”¹⁵⁷ Esta nova modalidade de trabalho organizado possibilita que os limites inerentes ao processo vital para gerar abundância sejam superados, afinal, o esgotamento físico do corpo que trabalha não impõe mais a interrupção do processo de produção. Assim, a divisão do trabalho permitiu sustentar indefinidamente a atividade produtiva enquanto houvesse força de trabalho disponível para substituir as frações esgotadas. Uma vez superada a individualidade da atividade realizada, a divisão do trabalho instaura como único sujeito do processo trabalho a própria força de trabalho coletiva. Nas palavras da autora: “A inesgotabilidade dessa força de trabalho [*labor force / Arbeitskraft*] corresponde exatamente à imortalidade [*deathlessness*] da espécie, cujo processo vital como um todo também não é interrompido pelo nascimento e pela morte individuais de seus membros.”¹⁵⁸ Este é o novo sujeito do domínio público social.

¹⁵⁶ Ibid., p. 152.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid., p. 153.

Assim, Arendt considera a divisão do trabalho anterior às demais características da produtividade moderna que seriam derivados da instrumentalidade do *homo faber* – a mecanização e a automação. O trabalho organizado, ao transformar a espécie humana em sujeito do processo vital e descolar o indivíduo da manutenção do processo do trabalho, permitiu que a própria força humana de trabalho, se conveniente à aceleração do trabalho coletivo, fosse dispensada e substituída por outras forças da natureza, as quais foram canalizadas pela capacidade técnica do *homo faber* para alimentar o processo vital da sociedade. A autora afirma:

[...] o *animal laborans* sempre viveu literalmente em um mundo de máquinas desde que a Revolução Industrial e a emancipação do trabalho substituíram quase todas as ferramentas manuais por máquinas que, de uma forma ou de outra, suplantaram a força de trabalho [*labor power/Arbeitskraft*] humana mediante a potência [*power*] superior das forças naturais [*natural forces/Naturgewalten*].¹⁵⁹

A divisão do trabalho promovida pela ascensão do metabolismo humano à esfera pública também alterou a relação do *animal laborans* com o mundo de ferramentas usadas para aliviar o esforço de satisfação das necessidades. Devido às mudanças introduzidas pela capacidade técnica do *homo faber*, o engenho humano criou máquinas capazes de manipular os processos naturais e potencializar ainda mais a produtividade da sociedade.

A princípio, a relação da instrumentalidade do *homo faber* com as tarefas do *animal laborans* precede a modernidade e não comprometia a distinção entre ambas. Enquanto o trabalho sempre esteve ligado em nível mais elementar às “fadigas e penas” da vida, a fabricação esteve dirigida à formação do artifício humano pela criação de ferramentas e outros objetos duráveis. Como a obtenção dos insumos necessários à reprodução da espécie exigia daquele que trabalhava o desprendimento de esforço consumido pelo processo vital, este aspecto incontornável poderia ser otimizado e a sua dor amenizada pelo uso de ferramentas. Este é o papel que o *homo faber* tradicionalmente desempenhou no auxílio dado à atividade do trabalho: a fabricação de ferramentas e instrumentos que constituem um mundo de objetos de uso, reforçam e multiplicam a força humana, podendo quase substituí-la ao cumprirem o papel fundamental de suavização do trabalho da vida. Mesmo nos níveis mais sofisticados da relação do *homo faber* com o *animal laborans*, como encontramos na modernidade, o trabalho não pode prescindir do desprendimento de algum esforço humano, seja ele individual ou no contexto da divisão do trabalho. Subjaz a esta condição o fato simples de que apenas o corpo humano físico dita as

¹⁵⁹ Ibid., p. 183.

necessidades impostas a ele. Entretanto, este fato elementar na relação entre o *animal laborans* e as ferramentas do *homo faber* sofre grande distorção com o advento da era moderna.

Com o fracionamento da força de trabalho e o emprego da mecanização – e posterior automação –, a fronteira entre trabalho e obra e, conseqüentemente, entre natureza e artifício humano foi diluída; cada vez mais, o trabalho se expande na produção do mundo no domínio público e a fabricação se dedica a manipular forças da natureza para acelerar a produção do mundo pelo trabalho. Em suas diferentes etapas de desenvolvimento, as conquistas tecnológicas adquiridas pela moderna perspectiva científica foram convertidas em tecnologias habilitadas a interromper, imitar, provocar processos e, tardiamente, trazer processos exteriores à própria natureza terrena para o seu interior.¹⁶⁰ O primeiro estágio foi a invenção da máquina a vapor e a imitação de processos naturais alimentados pelo uso do carvão mineral obtido com a interrupção dos longos processos naturais geológicos que permitiram seu aparecimento no ventre da Terra. O estágio seguinte da revolução industrial foi o uso da eletricidade como recurso central do desenvolvimento técnico aplicado à produção, pois, com ela, desencadeamos processos naturais que canalizamos para o próprio mundo¹⁶¹.

Com o avanço dos estágios da revolução industrial, as distinções entre natureza e artifício humano se tornaram cada vez mais embaçadas. Sobre esta distinção, diz Arendt:

[...] alteramos e desnaturalizamos a natureza para nossos próprios fins mundanos, de sorte que o mundo ou o artifício humano, de um lado, e a natureza, de outro, permanecem como suas entidades nitidamente separadas. Hoje, passamos a “criar”, por assim dizer, isto é, a desencadear por nossa própria iniciativa processos naturais que jamais teriam ocorrido sem nós, e, ao invés de envolver

¹⁶⁰ Sobre os processos provocados exclusivamente pelo homem que não existiram naturalmente na Terra, Arendt se refere à tecnologia nuclear que permitiu aos homens gerar de cadeias de fusão e de fissão do átomo. Um processo que ocorre apenas nas estrelas foi trazido para a superfície do planeta. A autora trata deste tema em *A condição humana* ao descrever as diferenças entre a ciência feita do ponto de vista da Terra e a ciência feita do ponto de vista do universo. Ver: *Ibid*, p. 332.

¹⁶¹ O papel da técnica na redefinição do conceito de natureza em Hannah Arendt possui similaridades às teses heideggerianas sobre o tema. Embora não seja objeto do estudo proposto aqui, pode-se apontar a simpatia por esta hipótese na recepção brasileira da obra arendtiana. Ribeiro, por exemplo, que empreendeu o mais longo estudo sobre as ressonâncias heideggerianas no diagnóstico arendtiano da alienação do mundo, afirma: Veem-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”. ALVES NETO, R. **Alienações do mundo**. p.174. Para mais considerações sobre as similaridades Arendt com o pensamento heideggeriano neste tema, ver também: DUARTE, A. Arendt e a modernidade: proximidade na distância em relação a Heidegger. Em: _____. **Vidas em risco – Crítica do Presente em Arendt, Heidegger e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. pp. 43-67.

cuidadosamente o artifício humano com defesas contra as forças elementares da natureza, mantendo-as tão distante quanto possível do mundo feito pelo homem, canalizamos essas forças, juntamente com o seu poder elementar, para o próprio mundo.¹⁶²

Portanto, a fabricação que poderia instalar a durabilidade do mundo deixa de resultar em um objeto dotado de mundanidade. Se outrora consistia em extrair a matéria da natureza e convertê-la em um objeto, com o advento da tecnologia e uso da instrumentalidade do *homo faber* para canalizar processos naturais, o processo da obra deixa se preocupar com a durabilidade e passa a se ocupar com a geração de abundância. O uso do maquinário, portanto, leva a fabricação a adotar uma marca inconfundível do trabalho. Segundo a autora:

Isso é ainda mais evidente nos objetos de uso produzidos por essas técnicas de trabalho. Sua mera abundância os transforma em bens de consumo. A interminabilidade do processo de trabalho é garantida pelas sempre-recorrentes necessidades de consumo; a interminabilidade da produção só pode ser garantida se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo, ou, em outras palavras, *se o ritmo de uso for acelerado tão tremendamente que a diferença objetiva entre uso e consumo, entre a relativa durabilidade dos objetos de uso e o rápido ir e vir dos bens de consumo, reduzir-se até se tornar insignificante.*¹⁶³

Assim, o advento da automação tende a sujeitar as qualidades mundanas da fabricação ao crivo do ciclo natural do trabalho. Descrita pela autora como a diluição da distinção entre produto e operação, a automação torna obsoletas as categorias do *homo faber* em relação à sua atividade e ao seu mundo de coisas reificadas. Segundo a autora: “Em lugar da utilidade e beleza, que são padrões do mundo, passamos a projetar produtos que ainda exercem certas ‘funções básicas’, [...] as funções do processo vital humano, visto que nenhuma outra função é basicamente necessária; [...]”¹⁶⁴ Por estas razões, os esforços do *homo faber* na modernidade se colocam a serviço do ciclo natural do trabalho. A autora pondera que a geração de novas tecnologias de produção “[...] já não parece ser produto de um esforço humano consciente no sentido de ampliar a força material, mas sim um desdobramento biológico da humanidade no qual as estruturas inatas do organismo humano são transplantadas, em uma medida sempre crescente, para o ambiente do homem.”¹⁶⁵ Neste sentido, a interminabilidade da produção, advinda da divisão do trabalho, e a quantidade inédita de energia canalizada artificialmente ao processo vital

¹⁶² ARENDT, H. **A condição humana.**, p. 184.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 154-155.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 188.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 190.

levaram a uma emancipação do trabalho. Ou seja, toda a produtividade alcançada prevaleceu sobre o perecimento inerente ao ciclo natural da vida orgânica e permitiu uma inédita abundância e acúmulo de riqueza. Esta aceleração da produtividade, descrita por Arendt em *A condição humana* como o “artificial crescimento do natural”, demonstra como a capacidade técnica moderna dedicada aos propósitos do trabalho alavancou a ascensão e a rápida expansão do social,¹⁶⁶ pois a instalação do domínio público social e a proliferação das relações sujeitas à organização do trabalho para todo o mundo humano coincidem.

Uma vez que a produtividade humana já não resulta na edificação de um mundo durável, o único elemento que ainda agrega os homens é o seu esforço para garantir que o fluxo contínuo do trabalho não seja interrompido. O resultado prático desta contínua expansão do mundo do trabalho é a gradativa substituição da propriedade clássica pelo ininterrupto processo de acumulação e apropriação da riqueza. Assim, o próprio mundo antes caracterizado pela estabilidade da propriedade, ganha o caráter e o aspecto de processo inerente à fabricação executada à maneira do trabalho. Embora a propriedade fosse em outro momento o abrigo do trabalho, possibilitando mas também contendo esta atividade, os modernos teóricos da economia clássica procuram justificá-la da perspectiva do domínio público social, equacionando o conceito pré-moderno de propriedade à experiência moderna de apropriação da riqueza. Paradoxalmente, esta defesa moderna da propriedade como, por exemplo, em John Locke, reflete justamente esta tendência moderna de borrar a distinção entre acumulação da riqueza e propriedade. Diferente da concepção antiga, compreendida como um lugar próprio no mundo, a inclinação moderna tende a compreendê-la como a apropriação dos bens produzidos pela atividade do trabalho. Se observamos a formulação do *Segundo Tratado sobre o governo civil*, Locke aponta a *razão natural* do direito à propriedade como fato derivado da criação do homem por Deus, o qual lhe deu o mundo como meio de garantir sua sobrevivência. Neste sentido, “[...] é, contudo,

¹⁶⁶ Este caráter de permanente expansão que tipifica o moderno domínio público social está na origem do fenômeno do imperialismo, investigado por Arendt em *Origens do totalitarismo*. Naquela ocasião, Arendt investigava como os ímpetus de expansão da burguesia europeia já não se adequavam mais à forma limitada do Estado-nação, lançando os governos europeus – francês, inglês e português, por exemplo - em empreendimentos de colonização e criação de impérios. Como a autora afirma: “A expansão como objetivo permanente e supremo da política é a ideia central do imperialismo.” Da mesma maneira que a propriedade clássica, enquanto barreira mundana, teve que ser destruída para liberar os processos de acumulação das suas barreiras de crescimento, o Estado-nação, em estágio mais avançado, também precisou ceder: “O imperialismo surgiu quando a classe detentora da produção capitalista rejeitou as fronteiras nacionais como barreira à expansão econômica. A burguesia ingressou na política por necessidade econômica: como não desejava abandonar o sistema capitalista, cuja lei básica é o constante crescimento econômico, a burguesia tinha de impor essa lei aos governos, para que a expansão se tornasse o objetivo final da política externa.” ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000a. p. 155-156.

necessário, por terem sido essas coisas dadas para uso dos homens, haver um meio de apropriar parte delas de um modo ou de outro para que possam ser de alguma utilidade ou benefício para qualquer homem em particular.”¹⁶⁷ A forma de apropriação destes meios de subsistência é a propriedade, a qual, de maneira inovadora, Locke fundará na atividade do trabalho. Assim, “cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa”, afinal, “o trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele.”¹⁶⁸

Para Hannah Arendt, deve-se considerar que a propriedade em suas características estabilizadoras mitiga o caráter incessante do trabalho e o mantém vinculado ao mundo. Afinal, como lembra a autora, o trabalho é a “[...] única atividade que corresponde estritamente à experiência da não mundanidade, ou, antes à perda do mundo que ocorre na dor [...], na qual o corpo humano embora em atividade, também é lançado para dentro de si mesmo.”¹⁶⁹ Quando Locke firma sua concepção de propriedade a partir do trabalho, o inglês teria, de acordo com Arendt, “[...] a pretensão de ver o processo de crescimento da riqueza como um processo natural, seguindo automaticamente suas leis, fora dos intuítos e decisões voluntárias.”¹⁷⁰ Deste modo, na interpretação da autora, o processo de acumulação de riqueza que caracteriza o advento da modernidade teria recebido de Locke uma primeira justificação ainda dependente dos conceitos pré-modernos. Todavia, esta definição lockeana ainda guardava o sentido originário de uma espécie de cercamento do comum, um lugar onde o privado poderia ser protegido contra o domínio público. Quando derivou a propriedade da atividade de reprodução da vida, o autor inglês não teria atentado para a combinação contraditória entre o aspecto mundano da propriedade e o caráter introspectivo do trabalho. Embora pudesse abrigar as atividades de satisfação das necessidades humanas, a propriedade surge do estabelecimento e reconhecimento dos seus limites pelos homens, uma tarefa que o trabalho, voltado sempre para o interior do corpo, jamais poderia realizar.

Apenas com Karl Marx o crescimento da riqueza foi compreendido fora da perspectiva da apropriação individual e ganhou uma formulação teórica correspondente ao papel que cumpria na era moderna. Como vimos há pouco, a divisão do trabalho e as técnicas modernas

¹⁶⁷ LOCKE, J. **Dois tratados sobre o governo**. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 407.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 407-409.

¹⁶⁹ ARENDT, **A condição humana**, p. 141.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 137.

de produção promoveram o homem como “membro da espécie” à condição de sujeito gerador e destinatário da inédita abundância. Neste quadro, afirma Arendt:

Somente se a vida da sociedade como um todo, ao invés da vida limitada dos indivíduos, é considerada como sujeito gigantesco do processo de acumulação, pode esse processo seguir totalmente livre e em plena velocidade, isento dos limites impostos pela duração da vida individual e pela propriedade possuída individualmente.¹⁷¹

Teria Marx, então, pensado o acúmulo de riqueza como a ocupação mas também como o principal fator de organização da sociedade¹⁷². Se antes os domínios públicos se organizavam a partir das propriedades que os compunham, a organização da sociedade, por sua vez, responde aos imperativos de contínua acumulação só executável fora da perspectiva individual com a qual Locke ainda pensava. Um domínio público que concentra grande parte do seu nível de atividade no acúmulo de riqueza perde o seu sentido de mundanidade, perde o elemento comum e não-privado que relaciona mas também separa a todos. Devido à sua “mundanidade” formatada pelo fluxo de acumulação, o domínio público social demonstra uma grande fragilidade provocada pela ausência de um fator de autoridade estabilizador. Para a autora:

A única atividade que corresponde estritamente à experiência da não mundanidade, ou, antes à perda do mundo que ocorre na dor, é a do trabalho, na qual o corpo humano, *embora em atividade, também é lançado para dentro de si mesmo*, concentra-se apenas em seu próprio estar vivo e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo recorrente do seu funcionamento.¹⁷³

Sendo assim, ao dar formulação teórica ao fenômeno moderno de acumulação de riqueza de acordo com a perspectiva da espécie, Marx também percebeu que a relação entre sociedade e acúmulo de riqueza era tipificada pelo moderno conceito de processo. Por isso, Arendt observa com naturalidade a coincidência moderna entre a mentalidade introspectiva e a hegemonia do trabalho na *vita activa*. Segundo a autora:

A coincidência da filosofia do trabalho de Marx com as teorias da evolução e do desenvolvimento do século XIX [...] é surpreendente e logo foi percebida por

¹⁷¹ Ibid., p. 142-143.

¹⁷² “Mas a diferença fundamental entre Arendt e Marx, nesse caso, são os locais de onde vem e nos quais aparecem a riqueza e os homens desapossados: para Arendt, esse aparecimento se dá no espaço público como decorrência de um fenômeno que ocorre na esfera privada; para Marx, a reunião entre capital e trabalho se dá na sociedade e é o resultado de um processo que se constitui como passagem entre uma formação social e outra.” SALLES WAGNER, E. **Hannah Arendt e Karl Marx – O mundo do trabalho**. p.167.

¹⁷³ Ibid., p. 141 (grifo nosso).

Engels, que chamou Marx de “o Darwin da história”. O que todas essas teorias têm em comum, nas várias ciências – economia, história, biologia e geologia –, é o conceito de processo, virtualmente desconhecido antes da era moderna. Como a descoberta dos processos pelas ciências naturais coincidiria com a descoberta da introspecção na filosofia, *é bastante natural que o processo biológico existente dentro de nós tenha se tornado, afinal, o modelo do novo conceito*. Dentro da estrutura das experiências dadas à introspecção, não conhecemos outro processo senão o processo vital dentro dos nossos corpos, e a única atividade que lhe corresponde e na qual podemos traduzi-lo é a do trabalho.¹⁷⁴

Na origem do capitalismo investigado pela obra marxiana existe um enorme índice de atividade humana sem que dela resulte um mundo enquanto ordem estável. Toda esta atividade será dedicada à produção de bens de consumo que abastecem o ciclo metabólico do homem em sua condição de *animal laborans*. Para Arendt,

A grande descoberta de Max Weber quanto às origens do capitalismo reside precisamente em sua demonstração de que é possível haver uma *enorme atividade estritamente mundana sem que haja qualquer cuidado ou deleite com o mundo*, uma atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, a preocupação e o cuidado com o si-mesmo.¹⁷⁵

Deste mergulho em si-mesmo que resulta tanto dos efeitos da Reforma Protestante quanto da invenção do telescópio, a mentalidade moderna pôde engendrar a rápida transformação de todo globo terrestre pela expansão do domínio público social. Devido a esta expansão, comparada por Correia “[...] a uma espécie de fungo, que expande seu espaço na medida em que se espalha sobre o privado e o público,”¹⁷⁶ Hannah Arendt propõe a separação conceitual entre trabalho e fabricação como forma de recuperar a mundanidade e estabilidade dos assuntos humanos como critérios de compreensão. Em outros termos, de recuperar o critério político de compreensão da condição humana. Para a autora, tal separação permite corrigir o erro cometido por Marx e toda a tradição teórica do trabalho que, como vimos na seção anterior, não era capaz de perceber o esvaziamento político provocado pela expansão do domínio social por operar a partir do axioma da “humanidade socializada”. Sendo assim, Arendt tem a tarefa de recuperar a possibilidade teórica de separar o ímpeto de expansão do social, provocado pelas características do trabalho, da durabilidade inerente à fabricação que instala uma mundanidade favorável à política. Para demonstrar a confusão inerente à tradição teórica do trabalho, a autora indica que Marx usava indiscriminadamente a expressão “divisão do trabalho” no sentido da cooperação

¹⁷⁴ Ibid., (grifo nosso).

¹⁷⁵ Ibid., p. 314 (grifo nosso).

¹⁷⁶ CORREIA, A. Pensar o que estamos fazendo. In: ARENDT, **A condição humana**, p. XL.

entre diferentes especializações profissionais, citando, por exemplo, a tese de Adam Smith: “[...] por natureza, um filósofo, em matéria de gênio e disposição, difere muito menos do carregador de rua que o mastim de um galgo.”¹⁷⁷ Ou seja, Marx corroboraria a tese smithiana de que as especializações são diluídas na homogeneidade do processo vital, concebendo-as apenas como frações da “força de trabalho” organizada socialmente.

Cada um por motivos próprios, John Locke, Adam Smith e Karl Marx trouxeram a atividade do trabalho para as suas investigações e encontraram perplexidades para as quais apenas a separação entre o trabalhar e o fabricar pode oferecer uma saída. A autora afirma:

Dos três, porém, somente Marx estava interessado no trabalho como tal. Locke preocupava-se com a instituição da propriedade privada como base da sociedade, enquanto Smith pretendia explicar e assegurar a progressão desenfreada de uma acumulação ilimitada de riqueza. Todos eles, porém, embora Marx com maior força e consistência, defendiam que o trabalho fosse visto como a suprema capacidade humana de construção-do-mundo; e como o trabalho é, na verdade, a mais natural e a menos mundana das atividades do homem, cada um deles, e novamente nenhum mais que Marx, viu-se enredado em algumas contradições genuínas.¹⁷⁸

Os teóricos da modernidade, sobretudo Marx por ser o teórico mais completo da glorificação do trabalho, estavam às voltas com o problema da durabilidade. Notadamente Smith e Locke, mais interessados no acúmulo de riqueza e no estabelecimento da propriedade privada, afirmaram também a existência de distintos trabalhos, uns capazes de deixar atrás de si algum vestígio ou valor e outros, como o serviço doméstico, incapazes de fazê-lo. Deste modo, mesmo em suas noções de propriedade e acúmulo de riqueza, havia o elemento indispensável do produto durável o bastante que pudesse ser conservado como propriedade ou durável o bastante para suportar uma operação de troca. Por outro lado, e o que talvez torne Marx uma expressão mais acabada da modernidade, está o fato de que, a despeito da indistinção entre as capacidades do *animal laborans* e do *homo faber*, o pensador alemão define o trabalho como o próprio processo de reprodução da vida do indivíduo e substitui a referência à durabilidade pelo critério da fertilidade, a capacidade humana de gerar excedentes de produção além das necessidades humanas. Nas palavras de Arendt:

A potência de trabalho do homem é tal que ele produz mais bens de consumo do que é necessário para sua própria sobrevivência e a de sua família. Esta

¹⁷⁷ SMITH, A riqueza das nações. *apud* ARENDT, **A condição humana**, p. 264. .

¹⁷⁸ ARENDT, **A condição humana**, p. 124-125..

abundância, por assim dizer, natural do processo de trabalho permitiu aos homens escravizar ou explorar seus semelhantes, liberando-se assim do fardo da vida; e embora esta liberação dos poucos tenha sido alcançada sempre pelo uso da força por uma classe dominante, nunca teria sido possível sem essa fertilidade inerente ao próprio trabalho humano.¹⁷⁹

Em outros termos, enquanto Smith e Locke ainda cedem à modulação do trabalho entre atividades capazes e incapazes de gerar vestígios duráveis, Marx não tem dúvidas de que na geração da abundância o homem se define pela própria reprodução material operada em um fluxo contínuo de produção. Logo, o trabalho não é compreendido face à capacidade de deixar vestígios, mas na sua capacidade de retroalimentar o processo de reprodução da vida material que sustenta a própria realidade humana. Para Marx:

[...] devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. *O primeiro ato histórico* é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos.¹⁸⁰

Logo, o engendramento da “existência humana” está equalizado à reprodução da vida biológica nos termos do que Marx considera um “ato histórico”. Certamente, em comparação com a tradicional postura de separação entre a natureza e o artifício humano, a posição do autor da *Ideologia Alemã* soa como o abandono completo dos postulados de mundanidade durável com os quais até alguns economistas clássicos (Locke e Smith) ainda pensavam.

Marx alcançou uma profundidade de compreensão da era moderna da qual nenhum outro predecessor ou sucessor pôde se aproximar. A expressão teórica da era moderna formulada em Marx evidencia quanto suas considerações de juventude, quando o pensador observa as condições da sociedade alemã no século XIX, são valiosas para testemunhar a perda da estima teórica da durabilidade mundana. Ele afirma: “Nós partimos de um fato nacional-econômico, *presente*.”¹⁸¹ Com estas palavras, o autor anuncia em *A Ideologia Alemã* suas pretensões teóricas de investigar as condições econômicas de sua época e compreender os processos de

¹⁷⁹ ARENDT, H. Trabalho, Obra e Ação. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 7, p.175-201, 2005. p. 181.

¹⁸⁰ MARX; ENGELS, *A ideologia alemã*, p. 31-32 (grifo nosso).

¹⁸¹ MARX, K. *Manuscritos-Econômico Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 80 (grifo do autor).

desenvolvimento histórico que levaram à divisão do trabalho, da propriedade e do Estado. O que interessa a Hannah Arendt nesta proposta marxiana é o fato de que a história, não a política, é elevada à posição de campo de acontecimentos dos assuntos humanos. Ao olhar para o domínio público social, Marx não teria percebido a grave crise de autoridade e estabilidade que impossibilitaram o trato político dos assuntos humanos. Ao contrário, teria visto com singular acuidade e também aceitado as condições de contínua expansão da atividade do trabalho e de acúmulo da riqueza, compreendendo esta contínua expansão como o próprio processo de desenvolvimento da história. Este é o sentido dado por Marx à satisfação das necessidades humanas como primeiro “ato histórico”. Salles Wagner salienta o fato de que a perspectiva adotada por Marx em seu estudo da sociedade capitalista perpassa sua compreensão da modernidade e, por este motivo, naturaliza a busca pela geração de abundância como experiência central e definidora do próprio estatuto. Neste sentido: “[...]Marx apenas resumiu, conceitualizou e transformou em programa as premissas subjacentes a duzentos anos de modernidade.”¹⁸² Sendo assim, como teremos oportunidade de expor no capítulo seguinte, Hannah Arendt entende Marx como o autor que não apenas compreendeu a modernidade em sua forma mais acabada, como também foi capaz de formular esta compreensão nos termos da mentalidade introspectiva moderna, negando a imprevisibilidade inerente à ação política para narrar os acontecimentos humanos em um processo histórico e revolucionário que se manifesta pelo próprio processo acumulativo do trabalho. Para Arendt:

A era moderna se apresentou ao homem moderno com dois problemas principais, independente de todos os eventos políticos no sentido estrito da palavra: os problemas do *trabalho* e da *história*. O significado do pensamento de Marx não repousa nem em suas teorias econômicas nem no seu conteúdo revolucionário, mas na obstinação com a qual ele se agarra a estas suas principais novas perplexidades.¹⁸³

Portanto, ao entrelaçar trabalho e história, a obra marxiana fundou o pensamento científico social na medida em que, pela primeira vez, os assuntos humanos foram reduzidos a um processo verificável, tal qual os processos naturais capturados pelos cientistas modernos. Arendt considera que ao revelar os mecanismos de extração da mais-valia e acumulação do capital, Marx acreditava ter descrito cientificamente os mecanismos de acumulação de riqueza

¹⁸² SALLES WAGNER, E. **Hannah Arendt e Karl Marx – O mundo do trabalho**. São Paulo: Ateliê, 2000. p.135.

¹⁸³ ARENDT, Karl Marx and the tradition of western political thought, p. 278.

que organizam o conjunto da sociedade e movimentam seu próprio desenvolvimento histórico. Como veremos a seguir, a obra marxiana promoveu com a articulação entre trabalho e história o aparecimento das ciências sociais como resultado de uma rebelião que o autor empreendeu contra a tradição do pensamento filosófico ocidental, especialmente o de Hegel.

3 KARL MARX CONTRA A TRADIÇÃO: A MENTALIDADE MODERNA E O ADVENTO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

A crise de autoridade minou a durabilidade mundana ao permitir o advento do processo do trabalho, gerando na era moderna esforços de compreensão incapazes de responder à questão da separação entre trabalho e obra como um problema político. Neste sentido, Hannah Arendt procura demonstrar na obra de Marx uma contradição fundamental que define o pensamento do autor alemão e o limita na tarefa de criticar a era moderna que ele próprio tão bem identificou. Como a autora defende, a crise de autoridade que promoveu o domínio público social teve efeito sobre o próprio pensamento marxiano que buscou se apropriar no quadro teórico da tradição sem que dela preservasse seu componente autoritário. Esta característica o levou a paradoxos fundamentais que, aos olhos de Arendt, correspondem não apenas à obra de Marx, mas à própria mentalidade moderna em seus esforços de compreensão dos eventos desta era. A tradição filosófica não apenas perdeu sua autoridade ao ser apropriada pela mentalidade moderna, como foi irreparavelmente rompida por perplexidades que os movimentos totalitários engendraram quando deram a esta mentalidade sua expressão política manifestada na ideologia e no terror das massas.

Neste capítulo, abordaremos um problema central para obra arendtiana no início dos anos 1950, a ligação vista por Arendt entre as experiências totalitárias e a tradição do pensamento político ocidental através da obra de Karl Marx. Como deveremos expor, a ideologia que mobilizava os movimentos totalitários compartilha a mentalidade técnico-científica moderna que alcançou o domínio dos assuntos humanos com o fim da tradição. Por sua vez, tal mentalidade só teria se alastrado como ideologia de massas porque o desenraizamento resultante de um domínio público politicamente esfacelado surgiu com a crise de autoridade que trouxe a era moderna. Portanto, porque o pensamento de Marx mostra que a mentalidade científica moderna e as ideologias totalitárias compartilham as mesmas características, veremos como sua obra articula sua percepção visionária da centralidade do trabalho com a solução teórica da modernidade para a crise de autoridade: o conceito de história como processo. Desta solução marxiana, compreendida por Arendt como uma “rebelião” contra a tradição, surgem as ciências sociais, com as quais explicamos os assuntos humanos desde então e com as quais foram legitimadas e tornadas respeitáveis as ideologias totalitárias.

3.1. O MODERNO CONCEITO DE HISTÓRIA E A REBELIÃO CONTRA A TRADIÇÃO

No ensaio “Tradição e época moderna”, Hannah Arendt se ocupa de mostrar o ocaso da tradição filosófica ocidental provocado pelo esvaziamento de autoridade que se expressa na distância crescente entre pensamento e experiência política. A autora lembra que nossa tradição, iniciada com a hostilidade da filosofia platônica em relação aos assuntos humanos, teria chegado ao fim com a obra de Karl Marx quando o pensador reverteu a hierarquia platônica entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, transformando a verdade filosófica em uma realização da ação humana. Neste sentido, o lugar de Marx na tradição do pensamento filosófico é compreendido por Arendt primordialmente pela última tese sobre Feuerbach: “Os filósofos interpretaram o mundo de várias maneiras, agora é preciso transformá-lo”. Afinal, diferente da perspectiva tradicional que desprezava os sombrios assuntos humanos em detrimento do céu claro do mundo das ideias, a obra marxiana encontrava a verdade na *vita activa*, não em uma retirada contemplativa em busca de modelos verdadeiros e alheios às práticas do convívio humano. Esta atitude filosófica de Marx, descrita por Arendt como uma rebelião contra a tradição do pensamento filosófico, é explicada pela autora como o resultado do momento histórico por ele vivido, quando as experiências que preenchiam de sentido a tradição filosófica se tornaram suficientemente distantes, tornando-se possível esvaziá-la de sua capacidade de iluminar o presente.¹ Como ela afirma:

Marx percebeu com clareza certas tendências inerentes à época anunciada pela Revolução Industrial, não obstante estivesse enganado em sua suposição de que essas tendências só se afirmaram sob as condições de socialização dos meios de produção. A influência da tradição jaz em sua visão desse desenvolvimento sob uma luz idealizada, e compreendendo-o em termos e conceitos que tiveram sua origem em um período histórico completamente diferente. Isso o cegou para problemas autênticos e bastantes embaraçadores inerentes ao mundo moderno e conferiu às suas acuradas predições sua qualidade utópica.²

Arendt observa que a obra marxiana, diante da novidade de sua época e do aparato tradicional do qual dispunha, empreende uma “rebelião consciente”³ face ao modo pelo qual a

¹ Embora esvaziasse e se rebelasse às categorias da tradição, Marx não rompeu seu fio. Como veremos, esta condição provocou algumas perplexidades em seu pensamento. Apenas com o advento da dominação totalitária este fio foi rompido. Ver ARENDT, H. A tradição e a época moderna. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007b. p. 53-54.

² Ibid., p. 47.

³ Ibid.

política e a filosofia se relacionavam desde Platão. Com esta rebelião, Marx teria incorporado no pensamento político as inéditas condições de execução da fabricação na forma do trabalho inauguradas pela Revolução Industrial, bem como a perplexidade de um domínio público social organizado para gerar abundância ao invés de proporcionar liberdade política.

Tal atitude de Marx se manifesta em um conjunto de três proposições-chave que atravessam, segundo Arendt, toda a obra do pensador, desde sua juventude até seus escritos econômicos em volumes mais avançados de *O Capital*. São elas: “O trabalho criou o homem”;⁴ “A violência é a parteira de toda a velha sociedade prenhe de uma nova”;⁵ e, por fim, a já mencionada última tese sobre Feuerbach, na qual a filosofia é chamada por Marx à sua “realização” na esfera dos assuntos humanos. Todas as três proposições desafiam concepções do pensamento tradicional: a primeira define o estatuto humano dos homens e mulheres pelo trabalho, mas não pela *ratio*; a segunda inverte o primado do *logos*, o discurso, ao enaltecer a violência na política como exigência do desenvolvimento histórico das relações sociais; e, finalmente, a terceira sobrepõe a ação executada como fabricação à perspectiva contemplativa que sempre definiu o exercício filosófico até a era moderna.⁶ As proposições que comporiam para Arendt uma filosofia política marxiana revelam uma tentativa frustrada de escapar do quadro tradicional do pensamento que levam Marx a contradições nunca superadas ao longo de toda sua obra. Como Arendt afirma:

Se o trabalho é a mais humana e mais produtiva das atividades do homem, o que acontecerá quando, depois da revolução, “o trabalho for abolido” no “reino da liberdade, quando o homem houver logrado emancipar-se dele? Que atividade produtiva essencialmente humana restará? Se a violência é a parteira da história e a ação violenta, portanto, a mais honrada de todas as formas de ação humana, o que acontecerá quando, após a conclusão da luta de classes e o desaparecimento

⁴ Embora seja certamente corroborada pela teoria marxiana, a proposição usada por Arendt corresponde a uma formulação dada por Engels à centralidade do trabalho. O autor inglês afirma: “Toda riqueza provém do trabalho, asseguram os economistas. E assim o é na realidade: a natureza proporciona os materiais que o trabalho transforma em riqueza. Mas o trabalho é muito mais do que isso: é o fundamento da vida humana. Podemos até afirmar que, sob determinado aspecto, o trabalho criou o próprio homem”. ENGELS, F. **O papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. São Paulo: Global Editora, 1984. p.9.

⁵ Referindo-se à transição do feudalismo para o modo de produção capitalista, Marx considera a violência concentrada e organizada o fator que impulsiona a sociedade nesta mudança. MARX, K. **O capital**. São Paulo: Boitempo, 2013. V. I. p. 998.

⁶ Em outro ensaio, Arendt lista outra proposição no lugar da tese sobre Feuerbach. Neste ensaio, a autora encerra o tripé da filosofia política marxiana com a proposição: “Não pode ser livre aquele que escraviza outros.” p.287. “Quando Marx disse que ninguém pode ser livre aquele que governa sobre os demais, ele resumiu em uma grande proposição aquilo que Hegel antes dele, [...] intencionava provar na famosa dialética do senhor e do escravo: cada mestre é escravo do seu servo e cada servo eventualmente se torna mestre do seu mestre.” ARENDT, H. Karl Marx and the tradition of western political thought. **Social Research**, v. 69, n° 2, Summer, 2002b. p. 289.

do estado, nenhuma violência for sequer possível? Como serão os homens capazes de agir de um modo significativo e autêntico? Finalmente, quando a filosofia tiver sido ao mesmo tempo realizada e abolida na futura sociedade, que espécie de pensamento restará?⁷

Contradições deste tipo nas obras de grandes autores, continua Arendt: “[...] remetem ao centro mesmo de sua obra e constituem a chave mais importante para uma compreensão efetiva de seus problemas e para discernimentos novos.”⁸ No caso de Marx, manifesta-se não apenas um problema localizado em sua obra particular, tal componente paradoxal já expressa os limites da era moderna em seu esforço de se compreender e se significar como época totalmente desprovida da autoridade do passado. Deste modo, o ensaio arendtiano posiciona Marx no fim da tradição filosófica do ocidente, na companhia de Nietzsche e Kierkegaard, que também empreenderam esforços fracassados de escapar do quadro teórico tradicional e não encontraram outro lugar senão perplexidades conceituais. Enquanto Nietzsche inverteu o platonismo e insistiu no dado sensível e material da vida em oposição ao primado do mundo das ideias, Kierkegaard queria afirmar a fé contra a razão e seu raciocínio moderno impregnado pela dúvida cartesiana e pelo modelo científico de verdade. Assim como em Marx, as rebeliões conscientes de Nietzsche e Kierkegaard os levaram a paradoxos inesperados: o primeiro foi surpreendido pela descoberta de que no quadro moderno os dados sensíveis perdem sua própria *raison d’être* sem o suprasensível, esvaziando de sentido o mundo de aparências e atingindo um niilismo que nem o próprio autor esperava; o segundo, ao tentar superar a dúvida moderna com a fé, viu-se levando a experiência da incerteza para uma relação fundamental com a própria crença, tensionando aquele que parecia ser o último refúgio de certeza remanescente na era moderna.

Todos os três autores, Marx, Nietzsche e Kierkegaard, ao pensarem a era moderna em seu crepúsculo, vislumbraram o esvaziamento significativo dos conceitos da tradição, mas não conseguiram romper o limite imposto pelo silêncio para instaurar um novo início e uma interpretação completamente nova do passado. Esta ruptura, lembra Arendt, viria apenas com a dominação totalitária que “[...] 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.”⁹ Os três autores que tiveram a grandeza de perceber um mundo tomado de problemas e perplexidades, embora

⁷ ARENDT, A tradição e a época moderna, p. 51.

⁸ Ibid., p. 52.

⁹ Ibid., p. 54.

oferecessem um prelúdio da ruptura ocorrida no século XX, com certeza não foram a causa dela e, como se situam antes do evento totalitário, também não foram capazes de conduzir seu pensamento para além da tradição silenciada, mas ainda não rompida. Assim, ao tentarem “fazer falar” sobre a novidade moderna uma tradição já silenciada, os pensadores rebeldes do XIX alcançaram o limite de compreensão de sua época e provocaram contradições que refletem o que Nietzsche descrevia como “pensamento perspectivo”: o resultado do colapso da autoridade e da separação entre os conceitos e sua realidade fenomênica. Segundo a autora, tal pensamento seria

[...] capaz de transitar de acordo com a vontade (vale dizer, ditado somente pela vontade individual) dentro do contexto da tradição – e de tal maneira que tudo que anteriormente fora tido como verdadeiro assume agora o aspecto de uma perspectiva, em contraposição à qual deve haver a possibilidade de um grande número de perspectivas igualmente legítimas e igualmente fecundas.¹⁰

Portanto, o deslocamento perspectivo da tradição pelos rebeldes do XIX estabeleceu uma formalização conceitual que resulta na ressignificação indiscriminada de palavras “ocas” e desprovidas do conteúdo substantivo antes outorgado pela autoridade.¹¹ A formalização que se seguiu ao silenciamento dos conceitos da tradição é o verdadeiro sentido histórico das rebeliões do pensamento no século XIX. Arendt considera equivalentes as problemáticas contradições inerentes ao pensamento do período com a secularização de ideias religiosas. Como a autora explica, os conceitos de tradição, autoridade e religião não existem e nem encontram sua significação separadamente, logo, é a relação entre cada uma delas que efetivamente confere alguma capacidade de orientar o pensamento. Assim:

O passado, na medida em que seja transmitido como tradição, tem autoridade; a autoridade, na medida em que se apresente como história, torna-se tradição; e a autoridade, se não proclama, no espírito de Platão, que “Deus [e não o homem] é a medida de todas as coisas”, é tirania arbitrária, e não autoridade. A aceitação

¹⁰ ARENDT, H. De Hegel a Marx. In: _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008i. p.120-121.

¹¹ No prefácio de *Entre o passado e o futuro*, Arendt define o propósito dos ensaios reunidos como uma tentativa de enfrentar este esvaziamento iniciado pelo silêncio da tradição e sua posterior ruptura. Como a autora afirma: “[o] alvo principal é descobrir as verdadeiras origens de conceitos tradicionais, a fim de destilar deles sua primitiva essência, que tão melancolicamente evadiu-se das próprias palavras-chave da linguagem política – tais como liberdade e justiça, autoridade e razão, responsabilidade e virtude, poder e glória –, deixando atrás de si formas ocas com as quais se dão quase todas as explicações, à revelia da subjacente realidade fenomênica.” ARENDT, H. Prefácio: a lacuna entre o passado e o futuro. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007g. p. 41. Para comentários sobre a proposta arendtiana de reencontrar a “essência primitiva” dos conceitos tradicionais ver: DUARTE, A. Capítulo 3 - O confronto com a ruptura da tradição. In: **Pensamento à sombra da ruptura**. São Paulo: Paz e terra, 2000; BENHABIB, S. Hannah Arendt and the redemptive power of narrative. **Social Research**, v. 51, n. 1, 1990. ; VOLLRATH, E. Hannah Arendt and the method of political thinking. **Social Research**, v. 44, n. 1, 1977.

da tradição sem uma autoridade fundada na religião é sempre não coercitiva porque qualquer coisa aceita nessas condições perdeu tanto seu verdadeiro conteúdo quanto seu direito manifesto sobre os homens em forma de autoridade.¹²

Pode-se observar que o componente puramente formal acusado por Arendt no pensamento rebelde do século XIX trata justamente de separar os conceitos da mútua relação de significação que a tradição representa. No caso de Marx, teria ocorrido a formalização do pensamento de Hegel, primeiro autor a vislumbrar a totalidade da história universal como um desenvolvimento contínuo, para que seus conceitos apropriados fossem utilizados da maneira que seu discípulo quisesse¹³. Marx, Nietzsche e Kierkegaard não só compartilharam uma posição de prelúdio à ruptura da tradição pelo totalitarismo, mas também compartilham a recepção da forma hegeliana de pensar a história da filosofia como um todo contínuo e desenvolvido, servindo-se desta abordagem para conceber e ensaiar suas rebeliões. Deste modo, afirma a autora:

O fio da continuidade histórica foi o primeiro substituto para a tradição; por seu intermédio, a avassaladora massa dos valores mais divergentes, dos mais contraditórios pensamentos e das mais conflitantes autoridades, todos os quais haviam sido, de algum modo, capazes de funcionar conjuntamente, foram reduzidos a um funcionamento unilinear e dialeticamente coerente, na verdade não para repudiar a tradição como tal, mas a autoridade de todas as tradições.¹⁴

A mera continuidade da história como um todo coerente substituiu assim o papel antes ocupado pela autoridade que estabelecia uma tradição narrativa específica como a única portadora de todo o sentido do passado – histórico e filosófico. Assim, Arendt procura indicar que o “pensamento perspectivo” foi possibilitado pela contribuição hegeliana, que elaborou da maneira mais definitiva a continuidade histórica, linear e desenvolvida como o campo privilegiado do pensamento filosófico na modernidade. Este novo conceito de história, suscetível à interpretação de diversas perspectivas, difere do conceito antigo primordialmente pelo fato de que com a crise de autoridade da tradição, a história não é mais constituída pela narrativa imortalizada de pessoas ou instituições, como ocorria na Grécia e em Roma, por exemplo, mas passa a registrar a trajetória de um único sujeito: a espécie humana.

3.1.1.A espécie humana como sujeito da história

¹² ARENDT, H. De Hegel a Marx. p.122.

¹³ Idem.

¹⁴ ARENDT, A tradição e a época moderna, p. 55.

O que separa profundamente a antiguidade da era moderna é o conceito de processo. Ele repousa sobre o fato de que toda a possibilidade de significação já prescinde das relações entre o geral e o concreto, eventos singulares e sentido universal. O processo engolfa tudo o que pretende significar e confere sentido através do seu próprio fluxo perpétuo, tirando dele uma universalidade que tudo monopoliza. Com vistas ao papel central do conceito de processo na modernidade, Arendt entende ser decisiva para a mudança entre antiguidade e modernidade a perda da estabilidade do domínio que abrigava os assuntos humanos. Antes conferida por uma ordem política sustentada na versão cristã da tríade romana – sanção religiosa, tradição e religião –, a estabilidade dos assuntos humanos foi abalada pela Reforma e pela secularização. A autora sugere que outra estrutura de significação emergiu devido à crise de autoridade da tradição. Como ela explica:

Para esta oscilação na ênfase é irrelevante que a poesia e a historiografia *gregas* hajam visto o significado do evento em alguma *grandeza* excelsa que justifica sua recordação pela posteridade, ou que os *romanos* hajam concebido a História como um repertório de exemplos tomados do comportamento político real, demonstrando o que a *tradição*, a autoridade dos antepassados, exigia de cada geração e o que o passado acumulara para o benefício do presente. *Nossa noção de processo histórico rejeita ambos os conceitos, conferindo à mera sequência temporal uma importância e dignidade que ela jamais tivera antes.*¹⁵

Haja vista o estatuto da “sequência temporal” na era moderna, o problema para Arendt é entender como uma era cristã foi sucedida por outra que deriva a significação do mundo do próprio fluxo de acontecimentos. Pode-se dizer que o marco secular da ordem cristã, o nascimento de cristo, perdeu seu caráter de início, de fundação, para se converter na referência cronológica primária de uma sequência temporal que significa toda a era moderna. A fixação desta referência permitiu a contagem infinita do tempo, para o futuro e para o passado, e eliminou o labirinto histórico orientado por diversos acontecimentos seculares e suas possíveis significações. Com a sequência temporal, os eventos são significados conforme suas posições no fluxo dos assuntos humanos, não à luz dos acontecimentos singulares. Contudo, mesmo a favorecendo, a mera noção de “sequência temporal” não consolidou efetivamente a mudança para uma nova era. O que subjaz à importância adquirida pela percepção cronológica da história é o enfrentamento do problema da imortalidade com a perda da perspectiva de uma vida após morte. Se outrora os antigos solucionaram o problema da futilidade da vida com a formação de

¹⁵ ARENDT, H. O conceito de história: antigo e o moderno. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007c. p. 97 (grifo nosso).

organizações políticas perenes, capazes de preservar a grandeza e a tradição do passado na memória pública, enquanto os cristãos, por seu turno, se orientavam pelo princípio de que a vida individual existe para sempre, não o mundo,¹⁶ restava aos modernos a própria vida terrena. Com a introdução da dúvida na mentalidade moderna, a crença em uma vida após a morte perdeu seu efeito político, o que não implica dizer que a religião foi eliminada ou restrita ao âmbito privado.¹⁷ O advento da introspecção e o lançamento do homem em sua subjetividade retirou o elemento coercitivo que permitiu à ordem secular cristã estabelecer uma autoridade transcendente com base na doutrina do inferno. Como Arendt tenta expor em seu ensaio “O conceito de história – o antigo e moderno”, a secularização da ordem cristã que dominou por séculos promoveu a mentalidade da era moderna, o que, já no século XVIII, levou à transformação da história na própria expressão da imortalidade potencial da espécie humana.

Perdidas a imortalidade da vida individual e a do mundo, surge na modernidade um modo próprio de “imortalização” – *athanatidzein*: a manutenção e reprodução da humanidade como espécie e o registro deste processo como a História. Como afirma Arendt:

Nossa concepção de História, embora essencialmente uma concepção da era moderna, deve sua existência ao período de transição em que a confiança religiosa na vida imortal perdera sua influência sobre o secular e em que a nova indiferença face à questão da imortalidade ainda não nascera. [...] Foi portanto no decurso da busca de um âmbito estritamente secular de duradoura permanência que a época moderna descobriu a imortalidade potencial da espécie humana. É isto que é expressamente manifesto em nosso calendário; é o conteúdo real de nosso conceito de História.¹⁸

O desaparecimento de outras formas de buscar a permanência da vida na Terra evidenciou o traço particular da modernidade. Enquanto os antigos asseguravam certas modalidades de permanência pela confiança na durabilidade do mundo e os religiosos pela eternidade da alma, os modernos se depararam com o caráter perecível tanto do seu mundo quanto da vida, pois, efetivada a separação entre religião e política, a crença cristã na permanência da vida individual se perdeu e a crença na permanência do mundo não foi retomada.

¹⁶ Ibid., p. 83.

¹⁷ Referindo-se à separação entre Igreja e Estado que expressa politicamente a secularização da ordem cristã, Arendt afirma: “Não se segue que esta separação tenha convertido inteiramente a religião em um ‘assunto privado’. Essa espécie de reserva na religião aparece quando um regime tirânico proíbe o livre funcionamento de igrejas, negando ao crente o espaço público em que ele pode aparecer com outros e ser visto por eles. O domínio público-secular, ou a esfera política propriamente falando, compreende a esfera público-religiosa e tem um lugar para ela. Um fiel pode ser um membro de uma igreja e ao mesmo tempo agir como um cidadão na unidade mais ampla constituída por todos que pertencem à cidade.” Ibid., p. 103.

¹⁸ Ibid., p. 109.

Por esta razão, a “espécie humana” foi a única saída para a efemeridade jamais experimentada até então. No lugar das antigas narrativas dos heróis ou da crença religiosa no fim e redenção da humanidade, resta aos modernos a espécie como presença permanente ao longo da temporalidade histórica, no passado e no futuro. Então, o calendário cristão se mostrou mais relevante por permitir a dupla infinitude do passado e do futuro do que pelo seu sentido propriamente religioso. Ele permitiu

[...] um espaço-tempo em que a noção mesma de um fim é virtualmente inconcebível, ao passo que a sua grande desvantagem, em comparação com a teoria política da Antiguidade, parece ser o fato de a permanência ser confiada a um processo fluido, em oposição a uma estrutura estável. [...] Com isso a humanidade cessa de ser apenas uma espécie da natureza, e o que distingue o homem dos animais não é mais meramente fato de falar (lógon ékhon), como na definição aristotélica, ou possuir razão, como na definição medieval (animal rationale): agora é sua própria vida que o distingue, a única coisa que, na definição tradicional supunha-se que partilhasse com os animais.¹⁹

Arendt considera que a percepção contínua do fluxo de atividades do domínio público social era o único aspecto da “permanência” na era moderna. Portanto, o processo vital da espécie se tornou a única fonte de continuidade oferecida pela ordem secular para que fosse conferido sentido aos assuntos humanos com o declínio da autoridade transcendente. Neste quadro, Arendt entende que o axioma da “humanidade socializada” corresponde à versão marxiana do grande macro-sujeito que ocupa o espaço-tempo do calendário cristão, com o qual pôde elaborar completamente seu conceito de história, articulando as ideias de sequência temporal e espécie humana em uma filosofia da história do processo vital. Como veremos, a seguir, Marx teria herdado de Kant e Hegel uma noção de “filosofia da história”, tendo, todavia, formulado mudanças que o transformaram no último filósofo da tradição e pai das ciências sociais.

3.2. A VERDADE SEM AUTORIDADE: PROCESSO HISTÓRICO E AS “FILOSOFIAS DA HISTÓRIA”

Arendt nota uma relação direta entre as rebeliões do século XIX e o pensamento hegeliano que as precedeu. Pois o conceito de processo inerente à “filosofia da história” hegeliana foi o elemento que possibilitou a substituição da autoridade da tradição por outro expediente de significação do mundo. Como vimos no capítulo anterior, a mentalidade do *homo*

¹⁹ Ibid., p.109-110.

faber introduziu a processualidade inerente à fabricação no pensamento científico quando substituiu a verdade “revelada” pela verdade “verificada” através da experimentação. Com a instrumentalidade do *homo faber*, os fenômenos naturais passaram a ser explicados como resultados de processos invisíveis cuja captura e manipulação foram possibilitadas pela engenhosidade humana. Nesta nova mentalidade, a natureza era conhecida na mesma medida que os homens eram capazes de “produzi-la”, deslocando o interesse do “quê” das coisas para o “como” elas vêm a existir. Como veremos em seguida, as modernas “filosofias da história”, que encontraram em Hegel sua formulação mais acabada, levaram aos assuntos humanos uma mentalidade que a ciência moderna já havia lançado sobre a natureza. Segundo Simona Forti:

A lógica teológica e a processual chegam desta maneira a dominar a mentalidade moderna em todas as suas manifestações. E as “filosofias da história” são para Arendt uma das expressões mais características de semelhante mentalidade: não é uma casualidade que todas estas filosofias, se bem diferentes entre si por aspectos secundários, se estruturam em torno das noções de *fim* e de *processo*.²⁰

É à luz desta mudança descrita por Simona Forti como um “giro epistemológico”²¹ que Arendt descreve no ensaio “O conceito de história – antigo e moderno” a moderna “consciência histórica”²² que, pela primeira vez, presta mais ênfase à compreensão do processo criativo dos eventos históricos do que ao sentido dos próprios eventos singulares. Para a pensadora alemã, com a história vista desta perspectiva, se o homem é capaz de conhecer os processos naturais, também é plenamente capaz de fazê-lo com os processos que ele mesmo engendra no âmbito dos assuntos humanos. O filósofo italiano Giambattista Vico teria sido o primeiro a conceber a história neste viés moderno que acreditava ser possível “fazer a história” da mesma forma que era possível “fazer a natureza”. Como a autora afirma:

Na época moderna a História emergiu como algo que jamais fora antes. Ela não mais compôs-se dos feitos e sofrimentos dos homens, e não contou mais a estória de eventos que afetaram a vida dos homens; tornou-se um processo feito pelo homem, o único processo global cuja existência se deveu exclusivamente à raça humana. Hoje, essa qualidade que distinguia a História da Natureza é também coisa do passado. Sabemos agora que, embora não possamos “fazer a

²⁰ FORTI, S. *Vida del espíritu y tempo de la polis*: Hannah Arendt entre filosofia y política. Madrid: Cátedra, 1996. p. 246.

²¹ *Ibid.*, p. 248.

²² ARENDT, O conceito de história: antigo e o moderno, p. 100.

natureza no sentido da criação, somos inteiramente capazes de iniciar novos processos naturais, e que em certo sentido, portanto, “fazemos História.”²³

Embora Vico tenha sido o primeiro a pensar desta maneira a história em termos de processo histórico, teria sido Kant, seguido da filosofia hegeliana, o responsável por conduzir a tradição do pensamento filosófico ao encontro das “filosofias da história” que teceram alguma coerência nas contradições dos eventos humanos.

Kant e Hegel foram filósofos da Revolução Francesa,²⁴ evento máximo da história política moderna a partir do qual os esforços para estabelecer uma filosofia política foram redirecionados a uma nova compreensão dos assuntos humanos: não mais a partir da sua contingência, que desde os gregos é motivo de desprezo pelos filósofos, mas a partir do fio contínuo e retrospectivo que permite organizar coerentemente os acontecimentos humanos. Em *Sobre a revolução*, a autora sustenta a ideia de que os eventos revolucionários manifestam um certo *páthos* de novidade próprio da era moderna, o qual se fez presente na ciência e na filosofia.²⁵ O ímpeto moderno de iniciar algo novo teria alcançado o âmbito secular dos assuntos humanos na medida em que a autoridade transcendente da Igreja era eclipsada e a secularização, entendida como separação entre Estado e Igreja, se cristalizava também em tentativas de fundação de novas instituições fora do antigo quadro tradicional de legitimação do poder. Deste modo, tanto Kant com sua ideia de um “ardil da natureza” quanto Hegel ao conceber “a astúcia da razão” conferiam ao âmbito político secular alguma significação após o silenciamento trazido pela crise de autoridade – ao menos na mirada filosófica dos assuntos humanos. Porém, Arendt observa como fator decisivo certa distinção entre ambos os pensadores na medida em que Kant ainda traz à cena as “velhas perplexidades inerentes à ação”,²⁶ ou seja, o marcante registro da política caracterizado pela impossibilidade de se conhecer no campo dos assuntos humanos as consequências de um ato ou discurso realizados. Mostra-se, assim, o nível político do pensamento kantiano quando comparado a Hegel: o primeiro ainda se ocupa da “melancólica casualidade”²⁷ dos assuntos humanos, enquanto o segundo, como compreende a autora, se

²³Ibid., p. 89.

²⁴ Hegel foi definido desta forma por Arendt porque com ele nasceu o moderno conceito de história como uma consequência teórica da Revolução. Kant, ainda antes de Hegel, deslocou seu interesse para a história, mas seu reconhecimento da Revolução estaria mais interessado nos Direitos do Homem. Sobre Hegel, ver ARENDT, H. **Sobre a revolução**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras, 2011a. p. 83; sobre Kant, ver ARENDT, O conceito de história: antigo e o moderno, p. 117.

²⁵ ARENDT, **Sobre a revolução**, p. 77.

²⁶ ARENDT, O conceito de história: antigo e o moderno, p. 119.

²⁷ Ibid., p. 120.

caracteriza pela crença de que seu olhar contemplativo da história poderia “reconciliar”²⁸ o pensamento filosófico com a realidade dos assuntos humanos depois que ambos foram separados pela tradição desde Platão.

A entrada do conceito de história na filosofia política em Kant, pondera Arendt, não teria ocorrido sem algum grau de hesitação do filósofo de Königsberg, o que refletia com precisão a natureza das perplexidades que levaram a era moderna a transportar sua ênfase da teoria da política para uma filosofia da história. Como nota a autora, o pensamento de Kant expõe um momento decisivo no qual a ação política no domínio público dos assuntos humanos foi enfrentada como questão filosófica. A ação política com suas dificuldades de imprevisibilidade e irreversibilidade, os fatos de que não se pode planejar e prever o resultado de uma ação, bem como não se pode desfazer uma ação já iniciada, sempre foram hostilizados pela tradição do pensamento político filosófico desde Platão. Para Arendt, o autor alemão despertou de seu sono político com a Revolução Francesa – assim como despertou de seu sono dogmático com Hume e de seu sono moral com Rousseau. Ao abordar os fatos de 1789, aos quais se referia como “evento recente”, Kant enfrentou a aparente ambiguidade de se colocar como espectador engajado em “uma participação que beira o entusiasmo”²⁹ e, simultaneamente, conceber uma filosofia moral que compreendia as rebeliões contra governos instituídos como inaceitáveis.³⁰

O filósofo alemão carregava a convicção de que não deveríamos nos engajar em eventos que, embora significativos, não oferecem as máximas das nossas ações. Esta orientação moral deveria se remeter apenas à razão e à publicidade das nossas motivações.³¹ Por outro lado, o espetáculo da Revolução Francesa despertou Kant para a centralidade do espectador como aquele que considera os assuntos humanos não da perspectiva dos princípios da ação, mas dos critérios do juízo. Para formular o papel do espectador, Kant introduz o moderno conceito de história em sua filosofia por considerar que os eventos singulares revelam apenas aos não envolvidos o que ele chama em *À Paz Perpétua* de providência, destino ou natureza, da qual faz parte a espécie humana. Através da discórdia de conflitos como as guerras ou a Revolução

²⁸ Ibid., p. 121.

²⁹ KANT apud ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.p. 69.

³⁰ Ibid., p. 58.

³¹ Em seu curso sobre a filosofia política de Kant, Arendt recupera uma das formulações do Imperativo Categórico que incorpora o uso público da razão como critério da ação moral. Como afirma Arendt: “A questão é muito simples: Nos próprios termos de Kant: eu posso querer uma mentira particular, mas não posso ‘de modo algum querer que a mentira torne-se a lei universal. Pois com essa lei não haveria promessas.’ Ou: eu posso querer roubar, mas não posso querer que o roubo se torne uma lei universal”. ARENDT, **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 26.

Francesa, ocorreria o progresso da espécie humana rumo à realização de todas as suas potencialidades que não podem ser alcançadas no intervalo de apenas uma geração. A espécie humana, mas não os homens individualmente, engendra a história geral dos acontecimentos humanos em um processo perpétuo de novos acontecimentos. Portanto, diante das diferentes perspectivas pelas quais Kant considera os assuntos humanos, Arendt conclui que “no centro da filosofia moral de Kant encontra-se o indivíduo; [mas] no centro de sua filosofia da história (ou, antes, de sua filosofia da natureza), encontra-se o progresso perpétuo da raça humana, ou gênero humano.”³²

Para a autora, a dupla perspectiva com a qual Kant tratava a Revolução Francesa revela o papel relativo do moderno conceito de história na obra do autor. Segundo Arendt: “o conceito kantiano de história, embora bastante importante em seu próprio âmbito, não é central em sua filosofia, e deveríamos então voltar a Vico, Hegel ou Marx se quiséssemos investigar a história.”³³ Seriam centrais para a filosofia kantiana os fundamentos metafísicos da ação moral presentes na razão, os quais o autor formulara como imperativo categórico do agir. Tal qual a tradição filosófica ocidental na qual se inseria, Kant não deixou de orientar os assuntos humanos com base em critérios filosóficos externos à política. Todavia - e neste aspecto torna-se um autor interessante para Arendt -,³⁴ele não teria deixado de abordar a “melancólica casualidade” dos

³² Ibid., p. 75.

³³ Ibid., p. 15.

³⁴ Interessava a Arendt a formulação do juízo em Kant como aspecto de sua obra que mais poderia contribuir para a teoria política, especialmente quanto este tratava do alargamento da mentalidade no adequado exercício do debate público. O fato de Kant não ter escrito sua filosofia política como uma “quarta crítica” explicitava que o exercício do pensamento crítico sempre tem implicações políticas e, sendo assim, o autor manteve-se ocupado destas implicações ao longo de toda sua obra. Todavia, se sobressai para a autora a Terceira crítica kantiana dedicada ao exercício do juízo em suas modalidades determinante e reflexionante. Embora a obra estivesse debruçada sobre questões estéticas, Arendt observa a dimensão política do juízo. Na medida em que o exercício do mesmo exige do espectador que julga a companhia de outros espectadores a fim de assegurar certa tangibilidade do fenômeno, a multiplicidade de perspectivas de um mesmo acontecimento, regulada por um sentido comum de realidade – o *sensus communis* – permite um alargamento da mentalidade que pode, assim, “sair em visita” às demais perspectivas. Para Arendt, este exercício pensado por Kant como um juízo estético, expressa a própria filosofia política não escrita do autor. Não nos detemos sobre este tema justamente porque para a tese geral que nos propomos a demonstrar aqui, este momento de consideração da contingência por Kant foi o último antes que a mentalidade moderna fosse completamente formatada em seus aspectos políticos pelas “filosofias da história”. Como veremos, a partir de Hegel este aspecto contingencial do pensamento político foi completamente abandonado, o que explica na ótica arendtiana o retorno necessário a Kant – tema do capítulo final – para pensar a política sob a condição de ruptura da tradição. Sobre a recepção arendtiana do conceito de juízo ver: DUARTE, A. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política da Kant**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1993; AGUIAR, O. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: EUFC, 2001; BEINER, R. Interpretative essay: Hannah Arendt on judging. In: ARENDT, H. **Lectures on Kant’s political philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 1989; VILLA, D. Thinking and Judging. In: HERMSEN, J.J.;

assuntos humanos na perspectiva “desinteressada”³⁵ daqueles que não pretendem se engajar no curso dos acontecimentos. Portanto, na interpretação arendtiana de Kant, a história compreendida como progresso perpétuo não se constitui como o campo privilegiado de realização dos assuntos humanos; ela se limita a ser o fruto narrativo de espectadores que observam o espetáculo dos eventos.

Tal distinção entre Kant e os seus sucessores repousa, para Arendt, no aspecto central de que a moderna coincidência entre filosofia da história e filosofia política não se completa no pensamento kantiano. A leitura arendtiana de Kant visa demonstrar que a mencionada dupla perspectiva dos assuntos humanos reflete olhares atentos à singularidade dos assuntos humanos nas ações individuais e à universalidade do “todo” manifesto na história; porém, sem que o paradoxo de ambas seja em algum momento superado. Seria por isso que uma passagem de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* é citada por Arendt como prova da consciência de Kant acerca do limite entre política e história em sua obra. Em seu ensaio sobre o moderno conceito de história, Arendt afirma: “[...] Kant era capaz de perceber a deficiência crucial da nova abordagem, o único grande tropeço que nenhuma filosofia da história e nenhum conceito de progresso pôde remover jamais.”³⁶ Em seguida cita Kant: “Permanecerá sempre pasmoso [...] que as primeiras gerações pareçam conduzir seus fatigantes negócios unicamente para o bem das posteriores [...] e que somente as últimas devam ter a boa fortuna de habitar o edifício completo.”³⁷ Para Simona Forti, esta passagem demonstra a importante separação vista por Arendt entre progresso e processo que mais tarde seria anulada pela obra hegeliana. Cautelosa acerca da leitura arendtiana de Kant, a comentadora afirma:

Forçando seguramente a letra de algumas páginas kantianas, Arendt chega portanto à conclusão de que para o filósofo alemão, o progresso, se por um lado constitui uma espécie de necessidade natural da qual devemos, ainda que com

VILLA, D. **The judge and the spectator:** Hannah Arendt’s political philosophy. Leuven-Peeters, 1999. cap.1, p. 9-28.

³⁵ O desinteresse corresponde à perspectiva imparcial do espectador. Diferente da neutralidade, impossível pelo fato de que mesmo sem nosso envolvimento com o evento observado, nunca somos capazes de observá-lo em sua totalidade. Segundo Arendt: “Falamos então de juízo, e não mais de gosto, porque, embora ainda afetados como em questões de gosto, estabelecemos por meio da representação a distância própria, o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação, para a apreciação de algo em seu próprio valor. Removendo o objeto, estabelecem-se as condições para a imparcialidade”. ARENDT, **Lições sobre a filosofia política de Kant**, p. 86.

³⁶ ARENDT, O conceito de história: antigo e o moderno, p. 118.

³⁷ KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Ricardo Ribeiro Terra (Org.). Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p.7.

desinteresse, tomar nota, por outro lado não manifesta nenhum desenho racional que seja imediatamente perceptível.³⁸

Sendo assim, o progresso não ocorre necessariamente como um processo de realização do potencial da espécie humana. Arendt nota no pensamento kantiano uma separação entre os processos casuais da contingência humana e o processo histórico visto como progresso apenas pelo espectador. Tal diferença de perspectivas na observação kantiana da Revolução Francesa não existe na filosofia de Hegel. Na reação hegeliana à Revolução Francesa, as noções de processo e progresso se encontram em uma “filosofia da história” alheia à contingência dos assuntos humanos, dando à noção de processo histórico o aspecto de progresso na medida em que o Espírito Absoluto é gradativamente realizado e revelado no decorrer dos acontecimentos humanos como desígnio da história.

Com a filosofia hegeliana o conceito de processo alcança finalmente centralidade para a compreensão dos assuntos humanos. Como Arendt afirma: “A ideia realmente revolucionária de Hegel era que o antigo absoluto dos filósofos se revelava no mundo dos assuntos humanos, ou seja, precisamente naquele campo das experiências humanas que os filósofos tinham sido unânimes em rejeitar como fonte ou origem de critérios absolutos.”³⁹ Por esta razão, o mais relevante impacto teórico da Revolução Francesa foi a consolidação do moderno conceito de história no pensamento hegeliano. Segundo Arendt, “[As revoluções do século XVIII] parecem provar [aos filósofos] que o pensamento pode ser realizado através da ação política e que os eventos políticos podem ser da maior relevância para o pensamento.”⁴⁰ Hegel foi o primeiro a compreendê-los neste ângulo e, com isso, a tentar superar a separação platônica entre ação e contemplação.

Ao abandonar definitivamente o ângulo kantiano dos assuntos humanos e considerá-los matéria do pensamento filosófico, Hegel definitivamente transformou a filosofia política em uma filosofia da história que derivava o sentido de todos os acontecimentos humanos do processo histórico. Por não separar, como Kant fazia, as perspectivas do ator e a do espectador, Hegel teria incorrido na falácia relativamente simples de observar os assuntos humanos apenas na perspectiva do espectador, não dos atores envolvidos.⁴¹ Como resultado, o filósofo acreditou que

³⁸ FORTI, **Vida del espíritu y tempo de la polis**: Hannah Arendt entre filosofia y política, p. 250.

³⁹ ARENDT, **Sobre a revolução**, p. 83.

⁴⁰ ARENDT, H. **Philosophy and politics**: the problem of action and thought after French Revolution. Washington: The Manuscript Division, Library of Congress, Box 76, 1954. p. 11.

⁴¹ ARENDT, **Sobre a revolução**, p. 86.

os eventos efetivamente se desenvolviam com a mesma coerência da história narrada pelo espectador, revelando gradualmente no mundo o Espírito Absoluto. Portanto, diferente de Kant, a história teria um fim: a revelação da verdade.

Embora Hegel concebesse a relação entre filosofia e política, sua teoria não deixava de ser contemplativa. Apesar de Arendt indicar um resgate da dignidade filosófica dos assuntos humanos em Hegel, dado que este os recoloca como matéria reveladora da verdade, ela não constata um total abandono da postura filosófica tradicional iniciada por Platão, que atribuía somente à filosofia a prerrogativa de acesso à verdade. Como a autora afirma:

A noção hegeliana de história como um fluxo de acontecimentos, mais que um registro de feitos e eventos, lhe tornou possível se prender a uma *noção de verdade que não era feita pelos homens, mas na qual o absoluto ainda precisa e se utiliza da temporalidade e da humanidade para sua própria manifestação*. Não é o que os homens fizeram, mas o que se tornou manifesto em seus feitos, a despeito das suas intenções, que era significativo em última instância.⁴²

O acesso à verdade continua repousando no olhar contemplativo do filósofo,⁴³ mas agora ela se diz no fluxo de acontecimentos históricos, “imanentizando”⁴⁴ a revelação que antes ocorria apenas no “mundo das ideias”. Assim, o modo de significação trazido pela história submerge tanto a ação quanto a contemplação em um mesmo processo que apenas o filósofo pode contemplar, mas que apenas os agentes realizam.⁴⁵ Por um lado, Hegel universaliza a significação revelada na ação; isto é, diferente da concepção pré-platônica, na qual o sentido das ações revela apenas a singularidade dos agentes aos espectadores, a concepção hegeliana de história revela uma verdade absoluta, válida para todos os homens. Como diz a autora:

A verdade, muito embora fosse concebida “historicamente”, isto é, fosse entendida em seu desenvolvimento no tempo e, portanto, não precisasse ser necessariamente válida para todas as épocas, ainda assim devia ser válida para todos os homens, onde quer que vivessem e qualquer que fosse o país onde eram cidadãos.⁴⁶

⁴² ARENDT, **Philosophy and politics**: the problem of action and thought after French Revolution, p. 24 (grifo nosso).

⁴³ “Em certo sentido, é perfeitamente verdade que em a Hegel a filosofia abole a si mesma [...], embora o próprio Hegel não duvidasse da prioridade da contemplação sobre a ação, ou da superioridade do filósofo que vê o ‘espírito do mundo a cavalo’ sobre Napoleão que de fato adentrou Jena a cavalo.” Ibid., p. 51.

⁴⁴ Ibid., p. 23.

⁴⁵ Ibid., p. 22-23.

⁴⁶ ARENDT, **Sobre a revolução**, p. 85.

Por outro lado, também limita o alcance da contemplação que passa a depender do estágio de revelação do Espírito absoluto nas ações humanas para contemplar a verdade revelada. Portanto, com Hegel, não muda a pretensão de validade universal da verdade, mas muda o próprio conceito de verdade que se pretende universal e, com ele, os termos da tradicional hierarquia entre ação e contemplação como esta foi inaugurada por Platão.

Esta nova verdade “historicamente” concebida mostra como a Revolução Francesa foi impactante não apenas na entrada da política no campo de interesse dos filósofos, mas também na redefinição da própria filosofia tal como era feita desde Platão. Para Arendt, esta redefinição hegeliana foi possível porque a filosofia cartesiana já havia teorizado de maneira emblemática a moderna suspeita em relação à tradicional verdade revelada e em relação à sensibilidade humana. Ou seja, desde Descartes e sua reação à invenção do telescópio, a filosofia moderna buscava um novo conceito de verdade que oferecesse o mesmo grau de certeza oferecido pela ciência moderna. Na contribuição hegeliana para esta questão, a ação foi alçada à posição de elemento de realização e verificação da verdade filosófica. Deste modo:

A capitulação do pensamento ante a ação, ou da filosofia ante a política, é incorporada na filosofia hegeliana da história, mas foi preparada pela suspeita do pensamento face a si mesmo pela dúvida universalizada na filosofia cartesiana e na prerrogativa do fazer sobre o conhecer inerente à moderna ciência natural.⁴⁷

Como já dissemos, a nova concepção hegeliana atrelada ao moderno conceito de história é concebida no âmbito da “mentalidade moderna” de que conhecemos apenas aquilo que nós mesmos “fazemos”.⁴⁸ Tal como os cientistas modernos compreenderam a natureza enquanto um processo, Hegel foi o primeiro a dirigir seu olhar para os eventos históricos e compreendê-los como processos produzidos pelo homem. Nesta perspectiva, conhecer a verdade revelada nos eventos históricos implica conhecer o processo que antecedeu os acontecimentos humanos e que a eles sucede. Segundo Arendt:

Ele esperava assim cruzar o abismo que Descartes abrisse entre o homem, definido como *res cogitans*, e o mundo, definido como *res extensa*, conhecimento e realidade, entre pensar e ser. O desabrigo espiritual do homem moderno encontra suas primeiras expressões na perplexidade cartesiana e na resposta pascalina. Hegel pretendia que a descoberta do movimento dialético como uma lei universal, governando ao mesmo tempo a razão e os negócios humanos e a “razão” interna dos eventos naturais, alcançava mais ainda que uma

⁴⁷ ARENDT, **Philosophy and politics**: the problem of action and thought after French Revolution, p.23.

⁴⁸ ARENDT, O conceito de história: antigo e o moderno, p. 84.

mera correspondência entre *intellectus* e *res*, cuja coincidência a Filosofia pré-cartesiana definira como verdadeira⁴⁹

Compreendido o processo histórico como verdade absoluta, os eventos humanos se tornam a revelação e verificação da verdade filosófica. Preparado pela “escola da suspeita” cartesiana, Hegel não compreendeu o sentido da Revolução Francesa pela aparência imediata do terror jacobino. Mais importante que o terror expresso no espaço de aparências, a verdade era revelada no processo que atravessava a Revolução desde a sua preparação até seus desdobramentos finais com a ascensão de Napoleão Bonaparte. Atrás das “aparências” imediatas da Revolução estava o processo histórico que revelava “como” os acontecimentos aconteceram.

Marx se referia a este exercício de escrutínio do fluxo de acontecimentos quando chamava à superação da “interpretação do mundo” em sua célebre tese sobre Feuerbach. Para o autor, já não se tratava mais de extrair dos assuntos humanos a verdade revelada no exercício de interpretação da história. Como Arendt chama a atenção, a diferença decisiva entre Marx e seu mestre repousava justamente no fato de que a filosofia hegeliana estava voltada ao passado, para a contemplação retrospectiva da história; Marx, por sua vez, chamou os homens a realizar esta verdade filosófica na história, produzindo o futuro dos acontecimentos humanos. Neste sentido:

Só existe uma diferença essencial entre Hegel e Marx, embora, verdade seja dita, de importância catastrófica: Hegel projetou a sua visão histórico-mundial exclusivamente para o passado e deixou a sua consumação esbater-se no presente, ao passo que Marx, “profeticamente, projetou-a”, ao contrário, para o futuro e compreendeu o presente como um simples trampolim.⁵⁰

Karl Marx levou as intuições de Hegel sobre a história para dentro da política e, assim, desafiou a tradicional oposição entre o pensamento e a ação política. Embora Hegel tenha resgatado os assuntos humanos como campo digno de revelar a verdade filosófica, ainda se mantinha preso à contemplação como canal de acesso à verdade. Ao inverter a filosofia hegeliana, Marx percebeu que “[...] a ação, ou a *práxis*, contrariamente a toda tradição, estava tão distante de ser o oposto do pensamento que era o autêntico e verdadeiro veículo do pensamento, e que a política, longe de estar infinitamente abaixo da dignidade da filosofia, era a única atividade intrinsecamente filosófica.”⁵¹ Deste modo, a reaproximação entre política e filosofia feita por

⁴⁹ ARENDT, A tradição e a época moderna, p. 66.

⁵⁰ ARENDT, De Hegel a Marx, p. 118.

⁵¹ ARENDT, H. O fim da tradição. In: _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008f. p. 143.

Hegel foi transformada por Marx em uma total coincidência entre a revelação da verdade e a realização da filosofia pela ação, a revolução.

Ao olhar para a Revolução Francesa e compreendê-la como o resultado de um processo, Marx a projeta no futuro como parte de uma “lei da história” que orienta a ação dos homens. Do ponto de vista da Teoria do Estado, a história das revoluções em Marx é compreendida como uma sucessão de superações das diferentes formas de dominação que, no autor alemão, são baseadas na separação entre o explorador do trabalho e explorado que trabalha. Assim, constata Arendt, Marx percebe que a Revolução Francesa supera uma forma de dominação inaugurando outra nova. Segundo a autora:

O que Marx conhece são quatro formas de dominação que em várias interpretações e contextos aparecem em sua obra, dos primeiros escritos à fase madura: a história começa com a dominação sobre escravos, que constitui o corpo político da Antiguidade; segue com a dominação da nobreza sobre os servos, que constitui o corpo político do feudalismo; culmina em sua própria época com a dominação burguesa sobre a classe trabalhadora; e chegará à sua conclusão na ditadura do proletariado, em que a dominação do Estado “se desvanecerá” porque os dominadores não encontram nenhuma nova classe para oprimir ou da qual tenham de se defender.⁵²

Ao longo da história, todas as revoluções apenas alteraram as condições de exploração. Sendo assim, a revolução final – ou a revelação da verdade – superaria a própria condição de exploração.

Esta compreensão do processo histórico, como fluxo de mudanças nas relações de exploração, sinaliza como Marx articulou a filosofia da história hegeliana com o primado do trabalho no domínio público social. Para Arendt, este é o quadro teórico que articula e organiza as três proposições-chaves que atravessam o pensamento marxiano. Como vimos há pouco, o que na análise arendtiana comporia uma filosofia política marxiana se sustenta nos seguintes aspectos: o primado da atividade do trabalho sobre a contemplação e sobre o restante da *vita activa*; o caráter violento das ações humanas que levam ao desenvolvimento da história; e, por fim, a possibilidade de levar a cabo este desenvolvimento histórico como a realização da filosofia no evento revolucionário. Na opinião da autora, este quadro indica que as operações teóricas marxianas consistem em um “[...] salto da teoria para a ação e da contemplação para o trabalho.”⁵³ Com esta tese, Arendt sustenta que as proposições-chave do autor podem ser

⁵² Ibid., p.141-142.

⁵³ Ibid., p. 56.

compreendidas como “deslizamentos” da ordem hierárquica das atividades humanas e que, portanto, criticá-lo como o pensador que melhor compreendeu sua época implica em desconstruir dois aspectos centrais do modo como ele entendia a *vita activa*: por um lado, inspirado pela Revolução Francesa, Marx confundiu a ação e a fabricação ao acreditar que as revoluções, uma vez reveladas as suas leis históricas, poderiam ser produzidas pela ação política da mesma forma que um projeto é executado por um artesão; por outro lado, confundiu a fabricação com o trabalho quando naturalizou as condições de produção inauguradas pela Revolução Industrial, fazendo do processo vital da sociedade a lei geral que conduz a produção do processo histórico.

A execução da ação como fabricação se expressa na glorificação da violência na política. Uma vez que os homens são capazes de produzir seu processo histórico, a violência manifesta nos assuntos humanos seria para Marx análoga à praticada pelo artesão no ato de fabricar um objeto. Neste sentido, quando observa a Revolução Francesa e considera a violência a “parteira” do processo histórico, Marx excede o papel tradicional da violência na política. Por um lado, ele assume que as violentas relações de dominação definem os corpos políticos; por outro lado, glorifica a violência que sempre foi um elemento instrumental da política ao considerá-la a demonstração de que a história pode ser produzida pelo homem. Para Arendt,

É verdade que a violência, sem a qual nenhuma fabricação poderia existir, sempre desempenhou função importante no pensamento e nos esquemas políticos baseados na interpretação da ação em termos de produção; mas até a era moderna esse elemento de violência permaneceu estritamente instrumental, um meio que precisava de um fim que o justificasse e limitasse, de sorte que a glorificação da violência como tal esteve inteiramente ausente do pensamento político até a era moderna.⁵⁴

A partir de Marx, a tradicional visão instrumental da violência foi transformada em elemento central da moderna “filosofia da história”, compreendendo as guerras e revoluções como atos da ação humana que produzem a realidade política tal qual um artesão viola e molda sua matéria prima. Ao interpretar a ação como fabricação, o pensador faz da violência uma forma privilegiada de ação em detrimento da sua compreensão discursiva, transformando o tradicional elemento político da dominação – a concepção do governo à imagem da antiga relação entre senhor e escravo⁵⁵ – em uma lei da história definida pela “luta de classes”. Segundo a autora: “[...]”

⁵⁴ ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 282.

⁵⁵ Sobre a concepção de poder como dominação que, para Arendt, define e atravessa toda a tradição do pensamento político ocidental ver: ARENDT, H. **A grande tradição** (trad. Paulo Bodziak e Adriano Correia). **O que nos faz pensar?**, [S.l.], v. 20, n. 29, pp.273-298, mai. 2011b.

essa fórmula parecia desvendar todos os segredos da história, exatamente como a lei da gravidade pareceria desvendar todos os segredos da natureza.”⁵⁶ Assim, do conflito entre as classes dos exploradores e a dos explorados teriam surgido os eventos que movem a história no leito do seu desenvolvimento contínuo rumo à superação do próprio antagonismo de classes. Na opinião da autora:

A ideia de Marx, tomada de empréstimo a Hegel, de que cada velha sociedade traz consigo as sementes de sua sucessora, do mesmo modo como todo organismo vivo traz consigo as sementes de sua descendência, é realmente não apenas a mais engenhosa, como também a única garantia conceitual possível para a eterna continuidade do progresso na história; e, posto que o movimento deste progresso deve advir do confronto de forças antagônicas, é possível interpretar cada “retrocesso” como um recuo necessário, mas apenas temporário⁵⁷.

Deste modo, a crítica arendtiana a Marx recai sobre a previsibilidade e a repetição de padrões com os quais o pensador alemão compreende a realidade. Ao invés de aceitar a imprevisibilidade da ação humana concebida como a antiga *praxis*, pois nenhum agente político é capaz de planejar e prever o resultado dos seus atos, Marx teria suprimido do seu pensamento a própria liberdade política inerente à ação. Como a autora pondera: “[...] nem a liberdade nem qualquer outro significado podem ser jamais o produto de uma atividade humana no sentido de que a mesa é, evidentemente, o produto final da atividade do carpinteiro.”⁵⁸ Enquanto o fim corresponde ao produto final para o qual se direcionam todos os meios de uma atividade, o sentido permanece desconhecido até que os atos humanos sejam visualizados retrospectivamente por um espectador. Por isso, a coincidência entre fim e sentido que Arendt remete ao pensamento marxiano explicita a crescente ausência de sentido do mundo devido à sua confusão entre o fim de uma atividade e o sentido da ação humana. Para a autora:

[...] foi como se o próprio sentido se houvesse separado do mundo dos homens e a eles somente fosse deixada uma interminável cadeia de objetivos em cujo progresso a plenitude de sentido de todas as realizações passadas constantemente se cancelasse por metas e intenções futuras. [...] E no momento em que tais distinções são esquecidas e os sentidos são degradados em fins, segue-se que os

⁵⁶ ARENDT, O conceito de história: antigo e o moderno, p. 115.

⁵⁷ ARENDT, H. **Sobre a violência**. Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011c. p. 42-43.

⁵⁸ ARENDT, O conceito de história: antigo e o moderno, p. 113.

próprios fins não são mais compreendidos, de modo que, todos os fins são degradados e se tornam meios.⁵⁹

Neste processo histórico transformado na cadeia de meios e fins que produz os desígnios contidos na luta de classes, o movimento irresistível em direção ao fim usurpou o papel do significado e, com isso, Marx fez da violência uma função da necessidade histórica. Se já em Hegel a irresistibilidade do processo histórico se dava porque o curso dos assuntos humanos caminhava necessariamente para os eventos do presente, a partir do pensamento marxiano, o deslocamento deste fim para o futuro passou a justificar e glorificar a prática dos atos violentos como fruto deste movimento necessário. Assim, a “glorificação da violência” em Marx corresponde à total substituição da liberdade política pelos elementos da necessidade e da violência nos assuntos humanos.

Desta perspectiva, a violência que irrompeu na Revolução Francesa e tomou as ruas de Paris era vista por Marx como a expressão genuína da necessidade histórica levando à praça pública os desígnios da luta de classes. A presença da multidão miserável no palco político buscando resolver uma ruptura institucional, a questão da pobreza que lhes acometia, foi uma politização inédita das necessidades humanas que Marx levou para sua teoria. Assim como Rousseau, Marx viu na violência e não na escassez a origem da pobreza a qual o miserável era submetido. Assim, esta pobreza engendrada politicamente pela dominação e exploração também foi transformada pelo pensador no impulso necessário que move a história. Como diz a autora:

Se de início ele [Marx] vira a violência humana e a opressão do homem pelo homem onde outros haviam enxergado alguma necessidade inerente à condição humana, mais tarde passou a ver as leis férreas da necessidade histórica espreitando por trás de toda violência, de toda transgressão e violação.⁶⁰

Com esta associação marxiana entre a necessidade do processo vital e o movimento da história, a atividade do trabalho foi alçada ao centro da filosofia política do autor. Não obstante a convicção de que a verdade filosófica se realiza no âmbito da história, Marx fixou o trabalho como a expressão desta verdade. Para Arendt, este elemento se verifica no uso do interesse de classe e, mais precisamente, no conflito de interesses antagônicos de distintas classes, como motor da necessidade histórica. A abordagem marxiana não guarda novidades em relação às tradições do pensamento político e do econômico, afinal, desde Aristóteles o interesse

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ ARENDT, **Sobre a revolução**, p.97-98.

desempenha algum papel político. Todavia, o filósofo alemão foi o primeiro a estabelecer um interesse específico, o da classe trabalhadora e explorada, como “o” interesse da própria humanidade tomada como único sujeito do processo histórico. Logo, além da confusão marxiana entre ação e fabricação, herdada da própria tradição filosófica, a versão marxiana da moderna “filosofia da história” também compreende a produção da história pelos homens como resultado da atividade do trabalho, transformando o axioma econômico clássico da “humanidade socializada” no “desígnio superior” do movimento histórico. Segundo a autora: “O que é novo, se não decisivo, é vincular o interesse, isto é, algo material, à humanidade essencial do homem. E o que é decisivo é vincular o interesse não tanto à classe trabalhadora quanto ao próprio trabalho como atividade humana premente.”⁶¹

A definição do homem como um *animal laborans*, antes ainda que possa ser chamado *animal rationale*, *homo faber* ou *criatura Dei*, mostra como o caráter laborioso da *vita activa*, sempre tido na mais baixa estima pela tradição, ganha com Marx o lugar de máximo destaque depois da observação perspicaz que ele faz dos eventos da Revolução Industrial e da Revolução Francesa, acontecimentos cruciais que equipararam a produtividade humana ao trabalho e fizeram da classe trabalhadora uma portadora do direito universal à igualdade. Para Arendt:

Sob essa definição, ele subsume tudo que a tradição transmitiu como traço distintivo da humanidade: o trabalho é o princípio de racionalidade, e suas leis, que no desenvolvimento das forças produtivas determinam a história, tornam a história compreensível à razão. O trabalho é o princípio da produtividade; é ele que produz o mundo verdadeiramente humano na Terra.⁶²

Com a perspectiva inaugurada pelo pensamento marxiano, o processo vital da sociedade foi fixado como a essência do esforço humano, afetando de maneira decisiva a compreensão dos eventos revolucionários da era moderna. A partir de então, o objetivo não era mais a conquista de liberdade pela retomada da ação política e refundação das instituições, tratava-se de libertar os homens da premência das necessidades humanas e superar os “grilhões da escassez” para alcançar um “caudal de abundância”.⁶³

3.3. O ADVENTO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

⁶¹ ARENDT, De Hegel a Marx, p. 128.

⁶² Ibid., p. 129.

⁶³ ARENDT, *Sobre a revolução*, p. 98.

Ao inverter Hegel e fazer da filosofia da história uma realização da verdade pelo processo vital da sociedade, Marx promoveu sua rebelião consciente contra a tradição e privou definitivamente os conceitos de sua autoridade. Desde então, a relação do pensamento com as categorias da tradição, cujo significado se referia às experiências e obras passadas, foi substituída pelo critério das necessidades da sociedade – o sujeito histórico que produz a realidade dos assuntos humanos através do seu processo metabólico. As categorias do pensamento não estavam mais orientadas pelo mundo erigido no domínio público-político, mas se referiam apenas às relações sociais que a organização do processo de produção e consumo engendrava.

Para Arendt, em última instância, uma vez que as condições de produção e consumo determinavam a luta de classe, todas as ideias transcendentais que outrora eram critérios da filosofia tradicional foram substituídas pelas funções do processo vital. Ou seja, Marx tomou de Hegel os elementos da dialética e a converteu em um método liberado dos limites que a realidade impunha à filosofia hegeliana da história. Como vimos, Hegel restringia a explicação dialética da história aos acontecimentos do passado, sendo assim, os fatos do passado limitavam sua cadeia de causalidade histórica ao fim identificado nos fatos presentes. Porque pensa a partir de um fim futuro, projetado das relações de produção – o processo vital –, Marx se despreendeu dos limites fatuais e fez das cadeias de causalidade as leis de desenvolvimento que levam a este fim. Portanto, embora tenha partido do pensamento de Hegel, Marx guarda semelhanças apenas formais com a obra do seu mestre. Segundo a autora:

A metodologia formal que Marx adotou de Hegel é o conhecido processo tríptico em que a tese leva, por meio da antítese, à síntese, que se converte por sua vez na primeira etapa da tríade seguinte, isto é, torna-se ela própria uma nova tese da qual então, automaticamente por assim dizer, surgem a antítese e a síntese, num processo infundável. O importante aqui é que esse pensamento pode partir, digamos, de um único ponto, que um processo que no essencial não pode mais ser detido começa com a primeira proposição, a primeira tese.⁶⁴

A formalização do pensamento hegeliano fez de Marx, diz Arendt, o autor que realizou na compreensão do domínio dos assuntos humanos a mesma mudança que a ciência moderna já havia efetivado no conhecimento da natureza séculos antes. A metodologia dialética formalizada, ou seja, descolada do seu conteúdo tradicional e histórico, permitiu a Marx elaborar uma teoria coerente da verdade produzida pela história onde qualquer fato ou evento corroborava o destino final dos acontecimentos humanos. Deste modo, qualquer acontecimento poderia ser

⁶⁴ ARENDT, De Hegel a Marx, p. 123.

entendido como mais uma antítese ou síntese neste processo inevitável do desenvolvimento histórico.

Por esta razão, Arendt também observa certa limitação no materialismo de Karl Marx. Afirma a autora:

Marx não era um “materialista dialético” tanto quanto Hegel era um “idealista dialético”; o próprio conceito de movimento dialético, segundo concebido por Hegel como uma lei universal, e como Marx o aceitava, torna os termos “idealismo” e “materialismo” desprovidos de sentido enquanto sistema filosóficos.⁶⁵

A autora relativiza o materialismo de Marx porque embora o processo vital da sociedade, não a *ratio*, figure como ponto de partida do movimento dialético tal qual o autor o concebia, persistiria em sua teoria uma mentalidade moderna já presente em Hegel e que Marx, por sua vez, não estava engajado em superar. Vimos há pouco que Hegel acreditava efetivamente na identidade entre espírito e matéria, logo, que as leis da razão e da realidade poderiam ser capturadas sob um único quadro conceitual quando as diferenças entre elas eram pensadas no âmbito de uma relação dialética. Como Arendt sugere:

Para Hegel, portanto, não teria grande importância que se iniciasse esse movimento do ponto de vista da consciência, que em dado momento começa a se “materializar”, ou que se escolhesse como ponto de partida a matéria, que, “movendo-se em direção à espiritualização”, torna-se consciente de si mesma.⁶⁶

A inversão de Hegel não mudou em Marx a convicção de que a matéria e o espírito possuem uma relação de identidade. Ele não adotou o pensamento como seu ponto de partida e definiu o homem como *animal laborans*, entendendo que o movimento histórico produzido pela ação humana – concebida como trabalho – engendra também as categorias do pensamento. Portanto, ao relativizar o “materialismo” marxiano, Arendt pretende mostrar que o seu elemento primordial não é o primado da matéria, mas, assim como em Hegel, é a relação de identidade entre pensamento e matéria possibilitada pelo conceito de processo.⁶⁷ Ainda assim, com a

⁶⁵ ARENDT, A tradição e a época moderna, p. 67.

⁶⁶ Ibid. pp.66-67.

⁶⁷ Para Jennifer Ring, esta perspectiva formada por Arendt em sua leitura de Marx e Hegel beira o psicologismo na medida em que seu critério “objetivo” da mundanidade, manifesto na separação entre trabalho e obra, esvazia completamente a dialética de seu conteúdo, reduzindo-a ao exercício teórico do filósofo. Todavia, lembra a, comentadora, a diferença fundamental entre Marx e Arendt repousa na perspectiva com que compreender a atividade do trabalho. Se Arendt observa na ótica dos resultados produzidos pela atividade, em sua capacidade de acrescentar algo duradouro ou efêmero ao mundo; para Marx o problema repousa na relação do trabalhador com a mercadoria produzida. Não se trata propriamente do resultado, ou da atividade em si, mas o tipo de consciência que a atividade

diferença de que ao inverter seu mestre e projetar a verdade histórica no futuro, Marx substituiu a revelação contemplativa pela moderna modalidade teórica da verificação, prática que efetivamente caracterizava o materialismo da sua obra distinguindo-o de Hegel. Enquanto Hegel organizou os eventos históricos passados como uma narrativa coerente que ele considerava a verdade revelada, Marx projetou o fim da história no futuro como uma hipótese de trabalho e, a partir dela, entendeu os eventos históricos como verificações de conformidade com este fim.

Assim, Arendt pondera que o materialismo histórico dialético se diferencia do pensamento hegeliano porque está apoiado em “fatores experimentalmente verificáveis”,⁶⁸ ou seja, porque a relação dialética entre espírito e matéria ocorre como confirmação das leis históricas elaboradas previamente, tal qual hipóteses elaboradas pela observação da organização do trabalho na sociedade e verificadas nos eventos históricos por ela produzida. Como afirma Marx:

Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. [...] os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos de seu pensar.⁶⁹

Portanto, o pensamento seria desde o seu início um pensar a efetivação da produção da vida, isto é, pensar o trabalho. A realização da filosofia já no quadro conceitual marxiano parte “dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real.”⁷⁰ Com isso, o autor não apenas enraíza todos os seus princípios filosóficos nos assuntos humanos, como o faz no aspecto específico e elementar da satisfação das necessidades, do metabolismo do ser humano com a natureza. Referindo-se ao seu modo de considerar a realidade, Marx formula:

produtora de resultados “estranhos” ao trabalhador pode engendrar. Com tal diferença, Ring pretende mostrar que o conceito arendtiano de alienação do mundo não é necessariamente oposto ao marxiano, pois não se propõe enfrentar de maneira distinta o problema da relação trabalho-mercadoria identificado pelo pensador. Cf. RING, J. On Needing Both Marx and Arendt: Alienation and the Flight from Inwardness. *Political Theory*, Vol. 17, No. 3 (Aug., 1989), pp. 432-448

⁶⁸ ARENDT, De Hegel a Marx, p. 124.

⁶⁹ MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 94.

⁷⁰ *Ibid.*, p.95.

Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições. Tão logo seja apresentado esse processo ativo de vida, a *história deixa de ser uma coleção de fatos mortos* [...]. Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a *ciência real, positiva*, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens.⁷¹

Deste modo, o desenvolvimento dos homens só pode ser compreendido no quadro do seu desenvolvimento na história, a qual, por sua vez, deve se orientar pela atividade prática do trabalho. Ao sugerir que a história assim considerada deixa de ser uma “coleção de fatos mortos”, Marx sugere que, filosoficamente, o princípio, ou ideia, que orienta seu pensamento consistiria na expressão formulada conceitualmente desta atividade prática, seria sua “ciência real, positiva”. Aos olhos de Arendt, a ciência proposta aqui por Marx consiste na revelação das “leis da história” que movem o desenvolvimento dos homens. Como Marx define seu ponto de partida:

O meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem.⁷²

Para Arendt, a dificuldade reside justamente em como fazer do pensamento um mero reflexo da realidade sem abrir mão de compreendê-la na forma do método escolhido previamente para abordá-la. Ao considerar os elementos da realidade como funções, não há outra possibilidade senão considerar a própria realidade um contexto funcional. O método dialético marxiano exprime exemplarmente a mentalidade da ciência moderna.

Compreender porque Arendt acredita que o pensamento marxiano está apoiado em “fatores experimentalmente verificáveis” implica retomar a distinção entre padrão e significado. Se o significado de um evento corresponde à narrativa produzida por cada acontecimento singular, o padrão é uma fórmula que desvenda todos os eventos independentemente da sua singularidade. Assim, o significado brota do próprio impacto do agir na teia de relações humanas, enquanto o padrão só é possível no âmbito de uma história compreendida como um produto fabricado a partir de modelos preestabelecidos. Portanto, ao afirmar que Marx elabora sua teoria como uma

⁷¹ Ibid., p. 95 (grifos nossos).

⁷² MARX, K. Posfácio à 2ª edição. In: **O capital**, 2013, p. 90.

verificação de hipóteses, Arendt entende que o materialismo histórico procura confirmar nos eventos humanos que o padrão da luta de classes na história “funciona” como uma fórmula de explicação da realidade. Como a autora afirma: “O que havia de novo e extraordinariamente eficaz na visão de Marx era a forma como ele considerava a cultura, a política, a sociedade e a economia em um *único* contexto funcional, que, como logo se viu, pode ser arbitrariamente transposto de uma perspectiva a outra.”⁷³ Todo o domínio dos assuntos humanos era explicado a partir do axioma da “humanidade socializada”, formando um “contexto funcional” que refere o sentido de todos os eventos e assuntos humanos ao curso da história.

Esta é uma característica da ciência moderna, cujo modelo de verdade é constituído a partir dos expedientes de experimentação e verificação em distinção à tradicional revelação – *alethéia*. Neste sentido, a interpretação arendtiana da décima primeira tese sobre Feuerbach, de que a verdade deve ser “realizada”, faz uma leitura de Marx como o pensador que pôs fim à tradição do pensamento político filosófico porque este, em sua “rebelião consciente”, substituiu a verdade tradicional pela mesma convicção científica moderna de que a verdade é “produzida” pela veracidade das hipóteses submetidas à experimentação. Deste modo, Arendt considera Marx o primeiro a produzir uma ciência dos assuntos humanos. Como ela afirma:

[Marx] desenvolveu a partir da filosofia hegeliana uma nova ciência da história. Ele se tornou na sua própria visão e na visão dos seus seguidores o “Darwin da história”, o homem que descobriu a lei do desenvolvimento histórico como Darwin supostamente descobriu a lei do desenvolvimento biológico. E na medida em que via esta lei operando na vida social e nas suas condições produtivas, independente em última instância das formas de governo assim como da ação política, se tornou o pai das ciências sociais que, apenas 100 anos após ele começar a escrever, eclipsaram quase completamente as ciências políticas e históricas.⁷⁴

E por inaugurar o estudo dos assuntos humanos pela prática moderna da ciência, Karl Marx também sujeitou este domínio às perplexidades inerentes ao novo modelo de verdade.

O problema desta abordagem marcada por Marx em distinção a Hegel é a possibilidade de que qualquer fórmula, ou padrão, que substitua o sentido singular, atribuindo em seu lugar um “sentido geral” aos eventos, feitos e sofrimentos humanos, ainda assim “funcione”

⁷³ Ibid., p. 121.

⁷⁴ ARENDT, **Philosophy and politics**: the problem of action and thought after French Revolution, p. 2-3.

em seu propósito explicativo. Esta perplexidade já apontada por Heisenberg⁷⁵ nas ciências naturais também se aplicaria às ciências sociais pelo fato de que ambas surgem no âmbito do mesmo quadro de eventos – especialmente a invenção do telescópio – que, como vimos no primeiro capítulo, inverteram a tradicional hierarquia entre ação e contemplação. Nesta perspectiva moderna, os homens “agem” para conhecer,⁷⁶ então “[...] podemos tomar praticamente qualquer hipótese e agir sobre ela, com uma sequência de resultados na realidade que não apenas fazem sentido, mas *funcionam*.”⁷⁷ Ou seja, os eventos humanos não têm mais um sentido tal como aparecem, mas constituem uma “função” do processo mais profundo que os produziu. Assim como as ciências naturais suspeitavam dos sentidos, ou seja, do modo como os fenômenos naturais se revelavam à percepção humana, Marx, aos olhos de Arendt, também sustentava que os fenômenos da sociedade seguiam leis ocultas à observação não-científica e que, portanto, a virtude de sua teoria repousava em expor as “fachadas ideológicas” que acobertavam o processo histórico efetivamente gerador dos eventos humanos. Segundo Arendt, como “pai do método sociológico”, Marx, ao observar manifestações dos agentes da história:

Recusou-se a tomar tais manifestações ao pé da letra, desmascarando-as como fachadas ideológicas que ocultavam as verdadeiras forças históricas. Mais tarde, definiu-as como “superestrutura ideológica”, porém seu ponto de partida foi não levar a sério “o que dizem as pessoas”, mas considerar apenas “o homem ativo concreto”, cujos pensamentos são “os ecos e reflexos ideológicos do processo de sua vida”.⁷⁸

Deste modo, Marx não apenas considera o domínio dos assuntos humanos na perspectiva da fabricação dos “grandiosos desígnios” da humanidade pela violência, mas também hostiliza conceitualmente a capacidade humana de revelar a verdade pela aparência discursiva, justamente por considerar a formação do domínio da aparência – da prática da ação política – um exercício de ocultamento da verdade. Por exemplo, uma vez que a “[...] religião havia se tornado uma entre muitas ideologias possíveis”,⁷⁹ sua função era ocultar as contradições da organização do trabalho e a exploração que dela resultava. A autora afirma que em Marx:

⁷⁵ Arendt considera este fato quando faz a seguinte citação da obra *Philosophic Problems of Nuclear Science* de Heisenberg: “O mais importante resultado recente da filosofia nuclear foi o reconhecimento da possibilidade de aplicar sem contradição tipos completamente diferentes de leis naturais a um único e mesmo evento físico”. HEISENBERG, 1952 apud ARENDT, H. O conceito de história – antigo e moderno. p. 78.

⁷⁶ ARENDT, A tradição e a época moderna, p. 67.

⁷⁷ ARENDT, O conceito de história: antigo e o moderno, p. 123.

⁷⁸ ARENDT, H. Religião e política. In: _____. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008j. p. 394-395.

⁷⁹ Ibid.

A teoria das superestruturas ideológicas que compreende todos aqueles campos da atividade humana que se manifestam principalmente através do discurso – sejam eles a religião ou a legislação, a arte ou a filosofia – sustenta que, ao contrário de toda nossa tradição, a verdadeira função do discurso não é revelar a verdade, mas escondê-la por meio de alguma ação; que o real sentido dos acontecimentos não apenas não é revelado no que “cada período diz e imagina sobre si mesmo” (o que Hegel também diria), mas na realidade por ele é ocultado.⁸⁰

A “função” que dessubstancializa nossas categorias ao negar seu conteúdo aparente e remetê-las a um processo oculto e mais verdadeiro implica que nas ciências sociais, em quaisquer dos seus diferentes esquemas teóricos, todos os homens e mulheres não são compreendidos em suas singularidades, mas como “funções” da sociedade.

Como toda resposta encontrada pela ciência é uma réplica à pergunta formulada pelos próprios cientistas, os fatos históricos podem facilmente ser ajustados às categorias que a ciência social lhes impor. Com estas considerações, Arendt dirige sua crítica não apenas a Marx, mas também ao conjunto da sociologia através de menções específicas a Arnold Toynbee e sua teoria de “estímulo e resposta” e a Max Weber e sua teoria dos “tipos ideais”.⁸¹ Em todos estes casos, diz ela, “[...] não existe nada que não possa ser provado e pouquíssimo que possa ser refutado; a história se adapta à categoria de ‘estímulo-resposta’ ou aos ‘tipos ideais’ com a mesma ordem e coerência com que se ajustava à categoria da luta de classes.”⁸² Como exemplo do caráter problemático desta perplexidade inerente ao modelo de verdade das ciências sociais, Arendt lembra que o “tipo ideal” do líder carismático foi cunhado por Max Weber a partir da experiência de Jesus de Nazaré e que no campo das ciências sociais, esta mesma categoria foi aplicada por Hans Gerth para compreender Hitler. Para a autora: “Do ponto de vista do cientista social, Hitler e Jesus eram iguais porque desempenharam a mesma *função social*. É claro que essa conclusão só é possível para pessoas que se recusam a ouvir o que dizia Jesus ou Hitler.”⁸³ A singularidade de ambos, cuja expressão constitui o próprio exercício da liberdade como sentido da política em Arendt, é suprimida do propósito teórico fundamental da ciência social. Denominamos este

⁸⁰ ARENDT, **Philosophy and politics**: the problem of action and thought after French Revolution, p. 27-28.

⁸¹ ARENDT, *Religião e política*, p. 398. É importante lembrar que Arendt salienta sua crítica mais à recepção dos “tipos ideais” de Weber que à teoria propriamente dita do autor.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p. 399 (grifo nosso). Arendt se refere ao artigo de GERTH, H. *The Nazi Party: Its Leadership and Composition*. **American Journal of Sociology**, 45:4, p. 517-541, 1940. A autora também tem o cuidado de não distorcer Weber. Ela diz: “Ao tomar esse exemplo, não pretendo sugerir que o próprio Max Weber pudesse algum dia ser acusado dessas monstruosas equiparações.” Como dissemos anteriormente, sua preocupação maior é a recepção equivocada do sociólogo.

fenômeno como um “funcionalismo epistemológico” da ciência social identificado por Arendt. Afinal, a “função social” que preenche os conceitos sociológicos está diretamente ligada à perspectiva científica de explicação da realidade pela sua organização em partes, em funções de um conjunto mais amplo.

Assim, vemos porque Marx foi “o” teórico da era moderna. Sua obra reuniu as intuições mais importantes de sua época sobre as revoluções industrial e francesa e formulou teoricamente tais novidades pela articulação do quadro conceitual da tradição com o axioma central da economia política clássica. Ademais, como Arendt se esforça em mostrar, esta operação teórica só é possível porque o autor descarta definitivamente o crivo da autoridade sobre o pensamento e, neste sentido, introduz o modelo científico moderno na compreensão dos assuntos humanos. Nota-se, portanto, que as ciências sociais nascem do esforço marxiano de fundar o “socialismo científico” como compreensão do moderno domínio público social a partir das condições inerentes à própria era moderna: por um lado, a crise de autoridade que solapou formas tradicionais de significação dos assuntos humanos; e, por outro, a centralidade do trabalho na *vita activa* que emergiu da reorganização do domínio público após o colapso da autoridade transcendente. Ao mundo sem referências permanentes e extremamente agitado pela experiência da dúvida, os pensadores modernos ofereceram novas teorias de legitimação da moral e dos corpos políticos, esforço do qual surgiram as recentes “filosofias da história” que deslocaram a fonte de sentido dos assuntos humanos, da experiência de autoridade para o fluxo de acontecimentos. Em seu esforço, Marx interpretou as relações de organização do trabalho como leis históricas cientificamente verificáveis, anulando, assim, as fontes política e transcendente de autoridade usadas no passado.

3.4. IDEOLOGIAS: A MENTALIDADE MODERNA SOB A RUPTURA TOTALITÁRIA

Originalmente, o estudo arendtiano de Karl Marx buscava compreender como a tradição do pensamento político estava relacionada ao surgimento da vertente stalinista do totalitarismo.⁸⁴ Diferente do nazismo, que não se apoiava em nenhuma tradição do pensamento

⁸⁴ Em carta à John Simon Guggenheim Memorial Foundation, Arendt expõe suas razões para o projeto. Para a autora: “a mais séria lacuna em *Origens do totalitarismo* é a ausência de uma análise conceitual e histórica adequada do pano de fundo ideológico do bolchevismo. Essa omissão foi deliberada. [...] A aterradora originalidade do totalitarismo – o fato de suas ideologias e métodos de governo serem inteiramente sem precedentes, e de que suas causas furtavam-se a uma explicação adequada em termos históricos usuais – é facilmente negligenciada se se

político, o totalitarismo soviético se inspirava amplamente em um autor da tradição que não apenas influenciou a Revolução de 1917 e uma multiplicidade de partidos políticos ao redor do mundo, mas também foi o “pai do pensamento sociológico”. Por esta razão, diz Arendt: “O fato de que uma forma de dominação totalitária use o marxismo, e aparentemente se desenvolveu diretamente dele, é naturalmente a mais formidável acusação já levantada contra Marx.”⁸⁵ Os elementos de sua obra foram transformados em inspiração de todo um país e sua concepção de “luta de classes” mobilizou o processo revolucionário mais importante de século XX. Todavia, o enorme impacto político de Marx exigiu que sua obra fosse convertida em um “[...] pensamento-processo ideológico – aquele que conduz, em última instância, à dedução coercitiva totalitária baseada em uma única premissa.”⁸⁶ Há, portanto, uma diferença crucial entre a obra do autor alemão, com as inovações teóricas que já vimos, e o marxismo ideológico que influenciou amplamente nos eventos políticos do mundo moderno e sustentou uma das experiências totalitárias que romperam nossa tradição. Embora seja necessário evidenciar esta diferença tão importante, também não foi possível para Arendt ignorar a seriedade da constatação de que Marx foi ao mesmo tempo o último autor da tradição e também o único a inspirar uma das experiências totalitárias. Sendo assim, examiná-lo significa averiguar a própria tradição no que ela tem a dizer sobre o mundo moderno inaugurado pela ruptura totalitária.

Assim, compreender a conversão do último autor da tradição em um pensamento ideológico é o exercício teórico que permite a Arendt fixar o elo entre o totalitarismo e a própria tradição. Neste sentido, a autora observa:

Como uma ideologia, o marxismo é sem dúvida o único elo que liga a forma totalitária de governo diretamente à tradição; fora disso, qualquer tentativa de deduzir o totalitarismo diretamente de uma vertente do pensamento ocidental careceria até mesmo da aparência de plausibilidade.⁸⁷

O que explica tanto a influência política de Marx quanto sua relevância teórica para o fim da tradição é fato de que as categorias do seu pensamento estavam intimamente ligadas às convicções da mentalidade moderna e às intuições teóricas que ascenderam com a própria

ênfatisa demasiadamente o único elemento que tem atrás de si uma tradição respeitável e cuja discussão crítica requer a crítica de alguns dos mais importantes preceitos da filosofia política ocidental: o marxismo” ARENDT apud KOHN, J. Introduction. *Social Research*, v. 69, n. 2, 2002. p. v.

⁸⁵ ARENDT, H. *Karl Marx and the tradition of western political*. Hannah Arendt's papers. Washington: The Manuscript division, Library of Congress, Box 71, 1953a. p. 276.

⁸⁶ ARENDT, De Hegel a Marx, p. 124.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 277.

modernidade – por exemplo, a filosofia da história e o axioma da humanidade socializada. Sendo assim, a mesma mentalidade moderna que permitiu ao autor rebelar-se contra a tradição, inaugurando o pensamento científico social, também teria dado as condições para sua conversão na ideologia de uma das experiências totalitárias. Segundo a autora:

Os elementos ideológicos de suas doutrinas, a crença no “socialismo científico”, na necessidade histórica, nas superestruturas, no “materialismo” etc., são comparativamente secundários e derivativos; eram compartilhados por toda a época moderna e hoje encontramos esses elementos não só nas várias vertentes do socialismo e do comunismo como também em todo o conjunto das ciências sociais.⁸⁸

Deste modo, há uma contiguidade entre ideologia e ciência social na medida em que ambas são perpassadas pela mentalidade moderna de que “fazemos” o que conhecemos e que, para tanto, reduzimos tanto a natureza quanto o mundo dos assuntos humanos a processos previsíveis, verificáveis e manipuláveis pela nossa capacidade técnica – todas convicções presentes na ciência natural e na crença revolucionária do socialismo científico.

Todavia, ainda que contíguas em suas convicções comuns, ideologia e ciência social se diferenciam decisivamente pela experiência da ruptura da tradição. Enquanto a ciência social resulta do sepultamento da autoridade da tradição pela formalização que Marx opera das categorias hegelianas, as ideologias se identificam pela “lógica de uma ideia”⁸⁹ que se apodera das massas e impõe um processo ilimitado e coercitivo de transformação do tecido social da realidade. Com o fim da tradição, as categorias ainda possuíam poder sobre as mentes dos homens,⁹⁰ após a ruptura cristalizada nos regimes totalitários houve um silenciamento destas categorias. Portanto, a ideologia é melhor diferenciada da ciência social quando observado seu impacto sobre o tecido social na dominação totalitária. Hannah Arendt distingue o pensamento-processo ideológico do pensamento-processo científico como “[...] aquele que conduz, em última instância, à dedução coercitiva totalitária baseada em uma única premissa.”⁹¹ A condição de possibilidade para que uma única premissa se apoderasse do pensamento não foi uma teoria ou aspecto da tradição, mas um fato incontornável de que no século XIX, momento em que também surgem as ideologias e o próprio pensamento científico, o domínio público social organizado a partir dos interesses da atividade do trabalho foi fragmentado pelo desaparecimento do terreno

⁸⁸ ARENDT, **Sobre a revolução**, p. 96.

⁸⁹ ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000a. p. 521.

⁹⁰ ARENDT, A tradição e a época moderna, p. 53.

⁹¹ ARENDT, De Hegel a Marx, p. 124.

comum que o sustentava e, com atomização dos homens, transformado na sociedade de massas. Sem o mundo comum, indispensável à atividade do pensamento, as ideologias avançaram sobre a mente dos homens de massa, impondo-lhes a força coercitiva da lógica deduzida de uma única premissa axiomáticamente aceita.

No ensaio “Ideologia e Terror” que encerra a edição definitiva da obra *Origens do totalitarismo*, Arendt mostra que a cristalização do domínio totalitário na forma de governos exigia o terror sobre o movimento de massas, que conferia um caráter compulsório ao curso dos acontecimentos humanos, e a ideologia, que mantinha as pessoas disponíveis às necessidades do domínio totalitário. Deste modo, as massas não eram apenas engolfadas pelo terror, mas também engajadas na realização das leis da natureza ou da história que guiavam os atos dos governos nazista e stalinista. Sem a sustentação das massas, os governos totalitários não poderiam ter se cristalizado, nem a mentalidade moderna teria assumido a forma do pensamento ideológico. Para Arendt:

O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder do voto.⁹²

Diferente das multidões de séculos anteriores, as massas modernas não possuem qualquer elo de ligação entre os homens, nem um interesse comum, nem um consentimento político que estabeleça espaços ou questões materiais ou espirituais compartilhadas. Neste sentido, “[...] a ausência de um interesse comum tão característica das massas modernas, é apenas mais um sinal de seu desenraizamento e estranhamento do mundo.”⁹³ A moderna perda do mundo e a falta de um fator de estabilização e sustentação do domínio dos assuntos humanos, tal como antes desempenhava a autoridade em suas variantes política ou transcendente, levou a sociedade a um processo de “atomização”, a privação de qualquer relação comunal ou laço de pertencimento a uma estrutura social – classe ou grupo organizado.⁹⁴ Porque Arendt confere

⁹² ARENDT, *Origens do totalitarismo*, p. 361.

⁹³ ARENDT, H. Uma réplica a Eric Voegelin. In: _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b. p. 422.

⁹⁴ ARENDT, 2000a, p. 366. “A atomização individual e a individualização extrema precederam os movimentos de massa, que, muito antes de atraírem, com muito mais facilidade, os membros sociáveis e não-individualistas dos

tamanha relevância ao fato da massificação, Aguiar afirma que a autora, “nesse aspecto, alia-se à maioria dos filósofos políticos contemporâneos na percepção das massas como pedra de toque da política.”⁹⁵ Dada a atomização e esvaziamento da individualidade como fator político, Arendt se encontrava diante da tarefa de compreender a organização política fora do quadro tradicional de trajetórias pessoais singulares, mas através das massas, cuja mentalidade “[...] raciocinava em termos de continentes e sentia em termos de séculos.”⁹⁶

A massificação da sociedade corresponde aos eventos liminares que deram origem à era moderna e levaram à alienação do mundo, tema abordado de modo mais abrangente na obra *A condição humana*, na qual Arendt detalha como a invenção do telescópio, a Reforma Protestante e as grandes navegações levaram ao eclipse do mundo comum, não apenas pelo desmoronamento das fundações do mundo antigo, como pela fuga do homem para dentro de si. O colapso do mundo antigo e do próprio mundo erigido ao longo da era moderna – seu domínio público social estruturado em classes e organizado no Estado nacional – está na base da percepção de Arendt acerca da centralidade das massas. Como resume Aguiar: “[...] as massas são o resultado da decadência burguesa e suas instituições profundamente marcadas, no caso alemão, pela humilhação proveniente da derrota na 1ª Guerra Mundial e objetivada no Tratado de Versalhes (multas, indenizações, anexação da Lorena e Alsácia, etc.).”⁹⁷ Por este motivo, o ensaio “O conceito de história – antigo e moderno”, no qual Arendt também traça sua narrativa de gênese do mundo moderno, é encerrado com uma consideração acerca da perda do mundo e do advento da sociedade de massa. Como ela descreve:

Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe, 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.⁹⁸

partidos tradicionais, acolheram os completamente desorganizados, os típicos, ‘desalinados’ que, por motivos individualistas, sempre haviam reusado a reconhecer laços ou obrigações sociais.”

⁹⁵ AGUIAR, O. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Unijuí, 2009. p. 203.

⁹⁶ ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 366.

⁹⁷ AGUIAR, **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**, p. 203.

⁹⁸ ARENDT, **O conceito de história: antigo e o moderno**, p. 126.

Deste modo, as massas, que constituem categoria central na análise arendtiana do totalitarismo, são fundamentais para a compreensão das modernas ideologias. Para Duarte: “O traço que melhor as caracteriza é a sua desarticulação e desinteresse pelo mundo e por si mesmas [...]”⁹⁹ Pode-se compreender que o apoderamento pelas lógicas coercitivas da ideologia exigia a condição de “isolamento desolado”¹⁰⁰ de uma sociedade de massas. Como afirma Arendt: “A principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais.”¹⁰¹

A perda do mundo comum leva os homens ao isolamento de uma vida privada, mas não lhes rouba a capacidade de reerguer este mundo porque mantém intactas suas capacidades de agir politicamente, sentir e de pensar. O isolamento produtivo ocorre sempre que um artesão se recolhe da companhia de outros para criar ou mesmo quando nos recolhemos para pensar. Logo, esta condição não apenas preserva a obra e o pensamento humanos como também lhes é necessária. Outro fenômeno moderno inerente à sociedade de massas é diferente do isolamento porque destrói em nós tais capacidades: o desamparo¹⁰² [*loneliness*], observa Arendt, não leva apenas ao abandono do mundo, mas de si mesmo. Ligado ao desenraizamento e superfluidade que atormenta as massas modernas desde a Revolução Industrial, o desamparo pode ocorrer mesmo na companhia de outras pessoas. Como diz a autora:

O homem só, ao contrário, está desacompanhado e, portanto, “pode estar em companhia de si mesmo”, já que os homens têm a capacidade de “falar consigo mesmos’”. Em outras palavras, quando estou só, estou “comigo mesmo”, em companhia do meu próprio eu, e sou, portanto, dois-em-um; enquanto, no desamparo, sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros.¹⁰³

O que separa o isolamento do desamparo é a perda da capacidade de representar em si mesmo nossos semelhantes e o mundo com eles compartilhado, isto é, a perda do silencioso diálogo “comigo mesmo” do pensar. Ademais, a sós com meu próprio eu, mantenho o diálogo com o mundo representado em mim, mas interrompo esta representação quando reunifico o

⁹⁹ DUARTE, **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt, p. 51.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰¹ ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 367.

¹⁰² A tradução de “loneliness” encontra três possibilidades correntes na recepção brasileira de Hannah Arendt: solidão, empregada por Roberto Raposo na tradução brasileira consagrada de *Origens do totalitarismo*; desolação, usada por André Duarte em *Pensamento à sombra da ruptura*; e, por fim, desamparo, escolhida por Adriano Correia para nova tradução brasileira de *A condição humana*. Optamos pela última, motivo pelo qual as citações de Arendt que empregam tal conceito aparecem como tradução modifica quando necessário.

¹⁰³ ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 528 (tradução modificada).

“dois-em-um” do pensar para me dirigir ao mundo de aparências como identidade singular. Sem a capacidade de representar o mundo, perde-se também a própria possibilidade de agir, de revelar-se como identidade singular. Como lembra Correia, o preço do desamparo é “[...] a efetiva perda da experiência ou da realidade do mundo, sempre devedora da interação com nossos pares para a dissolução das nossas idiossincrasias – essa alienação do mundo é paga com o preço da própria identidade.”¹⁰⁴ A ascensão das massas desamparadas se caracteriza pela ausência deste mundo representado em mim que, por um lado, possibilita o pensamento e, por outro lado, reunifica o ego pensante quando me revelo no discurso e na ação. Perante o isolamento persistente que a centralidade do trabalho engendra no domínio público social, estamos ocupados exclusivamente do nosso metabolismo com a natureza. Nesta condição de *animal laborans*, identificada pela acuidade de Marx, os homens de massa ignoram e são ignorados pelos demais. Assim, perde-se o próprio mundo e o isolamento torna-se desamparo.¹⁰⁵

Esta é a condição para que os homens de massa sejam apoderados pela lógica coercitiva das ideologias que lhes impõe uma premissa capaz de impedir qualquer novo pensamento além do processo deduzido de um axioma previamente estabelecido. Para a autora:

Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força coercitiva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar – e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução.¹⁰⁶

Uma vez que o pensamento é transformado em processo compulsório de dedução, não há novidade ou elemento que já não esteja contido na própria premissa que define antecipadamente todo o raciocínio ideológico. Sob esta condição totalitária, configurada pelo terror e motivada pela ideologia, o homem de massa vive o mundo e sua própria identidade como ficções fabricadas pelos processos históricos da supremacia de raça ou da extinção de classes. Afinal, “[...] a ideologia não é apenas uma visão de mundo em confronto com todas as outras, mas a articulação de uma visão única e abrangente acerca do sentido da realidade presente, passada e futura, a partir da lógica de desenvolvimento de suas premissas fundamentais.”¹⁰⁷ Ela não se limita a postulados racistas e socialistas, mas subsume todo o curso da história à lei

¹⁰⁴ CORREIA, A. **Hannah Arendt e a modernidade**: política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 78.

¹⁰⁵ ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p.527.

¹⁰⁶ Ibid., p. 525-526.

¹⁰⁷ DUARTE, **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt, p. 55.

fundamental de realização da superioridade ariana ou da vitória inevitável da classe operária. Neste quadro, as contingências do mundo e a imprevisibilidade inerente à ação humana são “adequados” pelo terror a fim de manter a coerência ideológica no âmbito da própria realidade, divorciando experiência e realidade e, assim, eliminando qualquer critério de separação entre verdade e mentira. Segundo Arendt:

Na medida em que não depende da realidade existente, o pensamento ideológico considera todo o campo factual como mera contrafação, e assim deixa de ter qualquer critério confiável para distinguir entre verdade e falsidade. Se não é verdade, dizia por exemplo a revista *Das schwarze korps*, que todos os judeus são mendigos sem passaporte, mudaremos os fatos para tornar essa afirmativa verdadeira.¹⁰⁸

Por esta razão, o próprio problema tradicional da verdade que a tradição filosófica interpretava como a adequação entre real e verdadeiro perde pertinência. Como ela ainda afirma: “a convicção subjacente a qualquer transformação totalitária da ideologia em realidade é que ela, quer seja verdadeira ou não, irá se tornar verdade.” Na medida em que a transformação da ideologia em realidade pelo terror retira dos dirigentes totalitários os limites do seu campo de ação como fabricação do mundo, instala-se o que a autora denomina “crença na onipotência do homem”, ou, então, a crença de que “tudo é possível.”¹⁰⁹

A recusa da realidade contingente em troca de uma “loucura artificialmente forjada”¹¹⁰ exige o paradoxo da transformação da mentira em verdade, o qual, como vimos acima, era operado pela adequação da realidade pelo terror. Todavia, em um mundo ainda pré-totalitário, a adesão das massas ao movimento que incorpora a força de realização das premissas fundamentais da ideologia se efetivava pela propaganda. Por meio de insinuações indiretas e veladas, a propaganda totalitária ameaçava as pessoas com uma existência em desacordo com as leis da natureza ou da história. Tratava-se da mesma estratégia da publicidade comercial americana, com quem os nazistas aprenderam a eficácia da ameaça respaldada “cientificamente.”¹¹¹ De modo distinto à prática comercial, a propaganda totalitária se apegava às

¹⁰⁸ ARENDT, H. Sobre a natureza do totalitarismo. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008k. p. 369.

¹⁰⁹ Ibid., p. 373.

¹¹⁰ ARENDT, **Origens do totalitarismo**, p. 402.

¹¹¹ Arendt ilustra o caso com o exemplo dado por Hitler no capítulo “Propaganda de guerra” de *Mein Kampf*. A publicidade de sabonetes foi usada pelo nazista para mostrar que a venda do produto exige sua divulgação como o melhor, mas também exige dizer que o uso de outras marcas pode ocasionar danos à pele. Para tanto, o respaldo “científico” é mobilizado. Ibid., p. 394.

afirmações proféticas, impossibilitando a verificação das suas afirmações já que apenas o futuro poderia demonstrar seus méritos. Para Arendt:

O cientificismo da propaganda da massa tem sido empregado de modo tão universal na política moderna que chegou a ser identificado como sintoma mais geral da obsessão com a ciência que caracterizou o Ocidente desde o florescimento da matemática e da física no século XVI. Assim, o totalitarismo parece ser apenas o último estágio de um processo durante o qual “a ciência [tornou-se] um ídolo que, num passe de mágica, cura os males da existência e transforma a natureza do homem.”¹¹²

Assim, o apelo “científico” usado por dirigentes totalitários seduz o homem de massa através da propaganda porque atende às suas necessidades de reencontrar um lugar no mundo após a devastação da estrutura social europeia na época. A ideologia totalitária, com suas categorias e linguagem pseudocientíficas e pseudofilosóficas, ofereciam a possibilidade de reintegração nas forças da história e da natureza que perpassavam a adversidade social como linhas que levavam, no futuro, a uma praia segura da atomização social.

Assim, acredita Arendt, o apelo “científico” usado para adesão das massas à ideologia totalitária não retirava da ciência as ideias que fundamentavam sua lógica coercitiva. Em uma resenha do livro de Max Weinreich, *The black book: the nazi crime against the jewish people*, publicada em 1946 sob o título “A imagem do Inferno”, a pensadora chama atenção para um aspecto que considerava equivocado na obra comentada. Acertadamente, Weinrich estaria empenhado em compreender o totalitarismo a partir da execução do programa “cientificamente” planejado dos nazistas. Neste sentido, o autor se dedica longamente a compilar documentos que demonstravam o uso de argumentos “científicos”, inclusive sua divulgação pelo expediente da propaganda. Entretanto, Weinrich confunde o emprego da respeitabilidade de cientistas e professores alemães para propagação da ideologia totalitária com o uso das suas ideias pelas lideranças nazistas. Para Arendt: “Os nazistas tinham suas próprias ideias – precisavam era de técnicas e técnicos sem ideias nenhuma, ou desde sempre educados em ideias nazistas.”¹¹³ Tão logo o nazismo se disseminava, os intelectuais eram deixados de lado – caso de Martin Heidegger que tornou o nazismo respeitável entre a elite das universidades e depois foi substituído por Alfred Bäumler. Com isso, observamos que o uso de argumentos “científicos” pelos nazistas não torna a ciência totalitária em si.

¹¹² Ibid., p. 395.

¹¹³ ARENDT, H. A imagem do inferno. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008l. p. 231.

A autora destaca que os resultados de pesquisas realizadas por cientistas alemães estavam orientados pelas necessidades políticas do Führer. Da inferioridade semita que corroborava a caça aos judeus ao abandono da superioridade ariana para se adequar a aliança com o Japão, os cientistas alemães “docilmente” trabalhavam para alcançar os resultados esperados, inclusive operando da mesma forma para atender às necessidades dos Aliados quando tiveram suas atividades transferidas para países inimigos. Portanto, a “cientificidade” moderna e sua capacidade de transformar qualquer hipótese de trabalho em uma verdade experimentalmente verificada serviu amplamente à propaganda totalitária. Segundo Arendt, isto “[...] significa apenas que o poder puramente humano – sobretudo destrutivo – surge envolto por uma sanção superior, sobre-humana, da qual ele deriva sua força absoluta e supostamente incontestável.”¹¹⁴ As massas desprovidas da referência de autoridade erodida ao longo da era moderna, mostra Arendt, encontravam nos argumentos “científicos” dos intelectuais a respeitabilidade e a expressão de sanção que a verdade oferece. Os dirigentes totalitários, por sua vez, fizeram deste modelo de verdade típico da mentalidade moderna um expediente de adesão às suas ideologias que dependiam delas para a adesão inicial do homem de massa, mas que perpetuavam o movimento totalitário pela coerção da lógica e do terror.

O uso político de ideias “cientificamente” demonstráveis permitiu a Arendt compreender o lugar de Marx como último autor da tradição e como seu único elo com os regimes totalitários que a romperam; ou seja, compreender a distinção entre o pensamento marxiano e a ideologia marxista que inspirou o totalitarismo soviético. Para ser transformado em um “ismo”, o pensamento do alemão teve emprestada sua pretendida respeitabilidade “científica” acerca do domínio público social, tornando-a fator de propaganda para adesão das massas ao movimento totalitário. Assim como nazistas depositavam confiança na “ciência” racial para expor a supremacia ariana, os socialistas tiveram na “ciência” social marxiana um apoio para as suas convicções nas leis da história. Os estudos sobre Marx não apenas revelaram a Arendt seu conjunto de teses sobre a tradição do pensamento político ocidental, mas evidenciaram os problemas da mentalidade científica moderna no campo da política.

Subjacente à ciência moderna e à ideologia totalitária, a mentalidade moderna ignora a intersubjetividade que compõe a teia de relações mundana e, portanto, a própria ação política. Porque é caracterizada pela alienação do mundo, a mente moderna que surgiu de “desvios” e

¹¹⁴ Ibid., p. 233.

“variações” do *homo faber*, a partir da moderna generalização da dúvida, passou a se orientar pelos processos cognitivos da introspecção em sua crença de que só conhece o que “faz”, abandonando a representação do mundo e da pluralidade no dois-em-um do pensamento. Por isso, Arendt enfrenta a “rebelião consciente” de Marx não apenas pelo resgate da *práxis* como categoria da *vita activa* adequada à “melancólica casualidade” dos assuntos humanos que Kant abordou pela última vez, mas também por um reencontro com nossa capacidade de pensar e compreender os assuntos humanos pela contingência e singularidade que lhe dá significado. A centralidade do trabalho que perpassa a filosofia política do alemão em toda a sua obra implicou um total abandono do interesse do pensamento político na intersubjetividade, pois a mentalidade “científica” do autor, que sobrepôs processo metabólico, sociedade e história, almejava constituir uma veracidade e certeza que não cabem à compreensão dos assuntos humanos. Portanto, ao cabo da sua crítica à glorificação do trabalho como saída para a crise de autoridade, Arendt conclui que a mentalidade científica moderna aplicada por Marx no conhecimento do domínio público social só poderia “funcionar” às custas da espontaneidade humana, quando o ideal de comportamento previsível contido no axioma da “humanidade socializada” fosse plenamente alcançado, tal como tentaram os regimes totalitários com os campos de concentração. Do ponto de vista político, o maior risco deste ideal era que ele pudesse efetivamente ser alcançado. Do ponto de vista teórico, o maior risco era que sua realização fosse confundida com uma espécie de êxito epistemológico das ciências sociais em produzir a verdade do comportamento humano. Como veremos, então, no capítulo seguinte, o experimento totalitário de produção da realidade explicitou a problemática relação entre as ciências sociais e o mundo moderno, pois, exatamente por reproduzir as convicções e ideais que levaram ao domínio totalitário, a mentalidade moderna não é capaz de oferecer respostas às preocupações e perplexidades do nosso tempo.

4 A CRÍTICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS: EM DEFESA DO PENSAMENTO

Nossa inédita capacidade técnica permitiu o lançamento de objetos ao espaço, a manipulação de processos atômicos que jamais ocorreriam sem a intervenção humana e um nível inédito de produtividade do trabalho canalizada para a geração de abundância. Todavia, permanecem preocupações e perplexidades cujas respostas não podem ser dadas por nossa capacidade científica. Algumas questões refletem tais perplexidades, tais como: por que produzimos um nível de abundância jamais visto e ainda mantemos parcela significativa da espécie humana na miséria? Por que glorificamos a vida e, graças ao inédito potencial cognitivo da mentalidade científica, concomitantemente criamos instrumentos capazes de levar a espécie humana à extinção? A afirmação de Hannah Arendt no prólogo de *A condição humana* de que sua obra trata “[...] apenas de pensar o que estamos fazendo”, além de conferir uma proposta à obra de 1958, também descreve sua convicção no papel da filosofia na modernidade.

Na medida em que substituímos nossa capacidade de pensar pelo poder de conhecer somente o que nós mesmos fazemos, pode-se parafrasear Arendt e afirmar que hoje “*fazemos o que estamos pensando*”. Por esta razão, ela lembra uma possibilidade moderna:

[de que] jamais sejamos capazes de compreender, isto é, de pensar e de falar sobre as coisas que, no entanto, somos capazes de fazer. Nesse caso, seria como se o nosso cérebro, que constitui a condição material, física, de nossos pensamentos, não fosse capaz de acompanhar o que fazemos, de modo que, de agora em diante, necessitássemos realmente de máquinas artificiais que pensassem e falassem por nós.¹

Nada disso significa que a capacidade de pensar esteja perdida, pois é sintomático o encerramento de *A condição humana* com o lembrete de que o pensamento segue sendo uma possibilidade onde quer que os homens vivam o exercício da pluralidade em condição de liberdade política.² Pode-se afirmar que Arendt protestou contra sua inclusão no círculo dos filósofos em uma entrevista dada a Günter Gauss em 1964³ porque não compartilhava da tradicional hostilidade da filosofia em relação à política, ou seja, ainda acreditava na

¹ ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 4.

² Ibid., p. 403.

³ ARENDT, H. “O que resta? Resta a língua materna”: uma conversa com Günter Gauss. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a. p. 31.

possibilidade de uma nova teoria política, apoiada na contiguidade entre pensamento, liberdade e ação.

No capítulo anterior, vimos que o fim da nossa tradição é caracterizado pela rebelião marxiana que inaugurou a ciência social como expediente teórico substituto do pensamento político. Neste sentido, a solução marxiana para explicar as novidades trazidas com as revoluções Francesa e Industrial foi a redução destes acontecimentos a funções que revelavam as cadeias mais gerais de causalidade da história, conferindo aos assuntos humanos uma previsibilidade derivada de leis verificáveis. Para Arendt, o caráter limitado desta saída marxiana para o esgotamento da tradição foi explicitado com a ruptura totalitária, quando nossas categorias foram totalmente explodidas por formas de governo inéditas e fomos forçados a confrontar o advento do nazismo e do stalinismo sem qualquer aparato conceitual previamente dado, tendo como ponto de partida para qualquer reflexão apenas a atroz originalidade dos fatos. Como veremos neste último capítulo, a crítica arendtiana ds ciências sociais corresponde à sua convicção de que compreender o mundo moderno exige a busca pelo significado dos acontecimentos humanos, não a procura das verdades subjacentes aos eventos históricos como a ciência social busca de modo tão implacável. Assim, a partir de alguns ensaios que Arendt escreve em defesa de sua abordagem em *Origens do totalitarismo*, veremos que as ciências sociais são incapazes de compreender o mundo moderno porque replicam modelos funcionais, sem atentar para o sentido dos assuntos humanos. Um esboço desta crítica já estava presente nos primeiros escritos de Arendt, notadamente em uma resenha à obra *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim, na qual Arendt faz uma defesa da filosofia contra a tentativa da sociologia de determinar as condições do pensamento como uma “ciência-chave”. Neste sentido, concluiremos o capítulo indicando que Arendt concebe a retomada da capacidade de pensar na modernidade com inspiração na liberação kantiana do pensamento, a separação entre as pretensões de verdade que pertencem à ciência e a busca de significado inerente ao pensar.

4.1. ASPECTOS E LIMITES DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

No ensaio “As técnicas das ciências sociais e o estudo dos campos de concentração” (1950), Arendt expõe a incapacidade das ciências sociais em abranger características da dominação totalitária que escapam a seus pressupostos básicos e axiomáticos. Arendt lembra que o fato de os esforços de guerra nazistas terem sido redirecionados para a aceleração do extermínio

de judeus à medida que a derrota se aproximava causou perplexidade à natureza utilitarista da mentalidade moderna. Segundo a autora: “Era como se os nazistas achassem mais importante manter as fábricas de extermínio do que ganhar a guerra.”⁴ Escapar desta perplexidade que Arendt aponta nos cientistas sociais não seria possível sem a devida compreensão da originalidade do regime nazista, para o qual tanto os esforços de guerra quanto os campos de concentração derivavam de um mesmo empenho em produzir a própria realidade, sendo os campos os laboratórios nos quais os governos totalitários levavam a cabo a pretensão de criar um inferno feito pela mão do homem para transformar completamente a natureza humana. Como pondera Lisa Disch:

As técnicas da ciência social positiva são desacreditadas quando confrontadas com um poder que possa fabricar fatos a imagem de suas próprias hipóteses. A crise epistemológica do totalitarismo, então, é precipitada pela capacidade de “fazer” a realidade, gerando uma objetividade desprovida de sentido.⁵

Aos olhos da ciência social: “Vistos de fora, a vítima e o perseguidor parecem ambos insanos, e o que a vida interna dos campos mais faz lembrar é um asilo de loucos.”⁶ Entretanto, o que Disch descreve como uma “crise epistemológica” é descrito por Arendt em seu ensaio como a “explosão” do que fundamenta a objetividade da ciência. A possibilidade de que uma hipótese seja considerada verdadeira ou falsa, o que fundamenta a objetividade científica, se torna irrelevante diante da capacidade totalitária de sustentar com as ideologias de massa uma “coerência ensandecida” que explica tudo que ocorre na realidade, borrando o próprio limite entre falso e verdadeiro.

Como afirmou um dos sobreviventes dos campos: “Os homens normais não sabem que tudo é possível”,⁷ como submeter os esforços de todo um governo ao propósito de reduzir pessoas a feixes de reações que, como cães de Pavlov, teriam eliminado de si qualquer traço de espontaneidade. Diante de ações que romperam nossos axiomas científicos e nossas categorias básicas do senso comum, como a inspiração utilitarista e passional das ações, é sintomático que o ensaio publicado por Arendt em 1950 seja encerrado com uma consideração sobre o “maior

⁴ ARENDT, H. Técnicas das ciências sociais e o estudo dos campos de concentração. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008m. p. 261.

⁵ DISCH, L. More Truth Than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt. **Political Theory**, Vol. 21, No. 4 (Nov., 1993), p. 672.

⁶ *Ibid.*, p. 269.

⁷ *Ibid.*

perigo que ameaça uma compreensão adequada de nossa história recente”:⁸ o uso de analogias para explicar eventos cuja característica mais importante repousa no seu aspecto “sem precedentes”⁹ e que, por isso, instalaram o mundo em que vivemos. A autora afirma que Hitler não era Gengis Khan, não era pior do que ele, mas totalmente diferente e inédito. Deste modo, a identificação do inédito caracteriza o esforço central do pensamento político para Arendt, algo que as ciências sociais, sustentadas em um modelo de objetividade que depende de modelos previamente estabelecidos para o falseamento de hipóteses, são incapazes de realizar.

Em *Hannah Arendt, totalitarianism, and social sciences*, Peter Baerh recupera as críticas arendtianas da ciência social,¹⁰ elencando aspectos que permitiram à pensadora detectar os limites do pensamento científico social e, por isso, a também depreciá-lo. Para Baerh:

Arendt focou em três aspectos da investigação científica social que acreditava serem sistematicamente ofuscantes: o princípio metodológico da *sine ira et studio*; a estratégia teórica do que ela denominava “funcionalismo”; a questão a ela relacionada da tendência das ciências sociais de se tornarem presas à analogias e tipos ideais que impedem sua capacidade de confrontar a novidade histórica.¹¹

O princípio metodológico *sine ira et studio* que desde a historiografia romana exigia um juízo sem desprezo ao tema estudado é abandonado por Arendt em *Origens do totalitarismo*. Por ocasião de um evento cujo registro histórico “objetivo” não poderia expressar a originalidade atroz de uma forma de governo que tinha no campo de extermínio sua experiência central, ela afirma que “[d]escrever os campos de concentração *sine ira et studio* não é ser ‘objetivo’, e sim desculpá-los[...]”,¹² pois a historiografia frequentemente leva à salvação e à justificação do tema estudado. Assim, o empenho da autora não é escrever uma história do totalitarismo, mas realizar uma análise em termos históricos dos elementos decisivos para a cristalização do fenômeno totalitário. Como ela explica em sua réplica à resenha de Eric Voegelin à *Origens do*

⁸ Ibid., p. 271.

⁹ Arendt se refere ao termo usado pelo Juiz de Robert H. Jackson para descrever o desafio enfrentado pelo Julgamento de Nuremberg. Cf. **A condição humana**, 2015, p. 466.

¹⁰ A obra de Baerh não recupera o trajeto arendtiano de gênese da modernidade para explicitar as críticas da autora às ciências sociais. Sua maior contribuição consiste em ser a perspectiva de um cientista social sobre a crítica arendtiana e no grande número de exemplos de pesquisadores que o autor mobiliza em meio à ciência social para explicitar a pertinência da crítica arendtiana. Na sequência trataremos especificamente dos casos de Herbert Bloch, Erving Goffman e Jules Monnerot.

¹¹ BAERH, P. **Hannah Arendt, totalitarianism, and social sciences**. Stanford: Stanford University Press, 2010. p. 16.

¹² ARENDT, H. Uma réplica a Eric Voegelin. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b. p. 420.

totalitarismo, não se tratava apenas de um problema metodológico, mas também poderíamos compreender sua renúncia à tradição do *sine ira et studio* como um problema de estilo. Segundo a autora: “Houve quem elogiasse por julgá-lo apaixonado, e quem o criticasse por considerá-lo sentimental. As duas avaliações me parecem um tanto deslocadas.”¹³ Arendt não pretende uma exaltação do elemento moral e sentimental no exercício de compreensão que rompa com o *sine ira et studio*, mas pretende que os fenômenos humanos sejam observados em meio ao contexto que pertencem. Neste ponto de vista, a pobreza extrema não pode ser separada da indignação que ela provoca, não porque Arendt reduza todas as nossas ações aos seus aspectos afetivos, mas porque os assuntos humanos só podem ser compreendidos a partir da soma de uma multiplicidade de perspectivas formadas pela observação de diferentes ângulos.

Em *Sobre a revolução*, Arendt expõe os problemas e riscos do sentimentalismo e moralização da política quando a pluralidade de perspectivas é substituída por uma ilusória qualidade moral emanada como autenticidade das paixões.¹⁴ Porém, em sentido diverso, ainda nos ensaios que sucederam a publicação de *Origens do totalitarismo* e tentaram explicitar os problemas e escolhas metodológicas de Arendt, a dimensão sentimental das narrativas que analisam os elementos do totalitarismo são considerados uma parte importante do que futuramente a autora, em consonância com a influência kantiana de sua formação, denominará “pensamento representativo”, ou “mentalidade alargada”, o exercício de imaginação que consiste em “sair em visita” às diferentes perspectivas de um mesmo fenômeno. Para Arendt:

[...] a antiga prece que o rei Salomão, que certamente sabia alguma coisa sobre a ação política, dirigiu a Deus – rogando que lhe desse um “coração compreensivo”, a maior dádiva que um homem pode receber e desejar – ainda pode ser válida para nós. A igual distância da sentimentalidade e do trabalho intelectual, o coração humano é a única coisa no mundo que toma a si o fardo que nos foi atribuído pela divina dádiva da ação, de ser um início e, portanto, capaz de dar início. Salomão orava por essa dádiva especial porque era um rei e sabia que apenas um “coração compreensivo”, e não a mera reflexão ou o mero sentimento, torna suportável o convívio com outras pessoas, sempre estranhas, no mesmo mundo, e possibilita a elas que suportem a nós.¹⁵

¹³ Ibid., p. 419.

¹⁴ Em seu ensaio sobre os modernos processos revolucionários, Arendt não está concentrada no papel da dimensão sentimental dos assuntos humanos no exercício de compreensão. Naquela ocasião, o problema proposto era o impacto causado no processo revolucionário francês pela substituição das relações políticas discursivas por “laços naturais” caracterizados pelo sentimento da compaixão. Sobre este tema ver ARENDT, H. **Sobre a revolução**. p. 116.

¹⁵ ARENDT, H. Compreensão e política – as dificuldades da compreensão. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c. p. 345.

No lugar de descrever os eventos humanos da estratosfera, era preciso superar o estranhamento moderno e devolver o pensamento à morada do mundo. A autora considera o “coração compreensivo” de Salomão uma proposta metodológica pouco ou nada difundida na formação acadêmica e científica porque não segue o *sine ira et studio*. Não é o propósito aqui aprofundar a exploração das inovações metodológicas de Arendt, mas pretende-se atentar para a grave limitação que a tradição historiográfica detinha aos seus olhos. Ao defender *Origens do totalitarismo* das críticas recebidas, a autora não advogava por uma abordagem “irracional” ou “sentimentalista”, mas ensejava uma perspectiva de compreensão inserida nos assuntos humanos, não externa a eles, o que incluía sua dimensão afetiva.

Neste quadro, presas aos seus pressupostos epistemológicos alienados, as ciências sociais não seriam capazes de exercer o “coração compreensivo” de Salomão apoiadas no ponto arquimediano inerente às ciências modernas que, em geral, observam a natureza e os assuntos humanos da estratosfera. Por esta razão, justifica Arendt: “[...] a descrição dos campos concentracionários como o Inferno na terra é mais ‘objetiva’, ou seja, mais adequada à sua essência do que asserções de natureza puramente sociológica ou psicológica”¹⁶. Peter Baerh oferece um exemplo da limitação acusada por Arendt ao recuperar outro cientista social que em 1947 também analisava as condições dos internos nos campos e buscava explicar o que havia ocorrido. Em artigo para *American Journal of Sociology*, Herbert Bloch considerava os campos de concentração uma “oportunidade” para estudar a personalidade e os padrões sociais do homem moderno desprovido do seu tecido social, provendo acesso a um conjunto particular de circunstâncias controladas. Para o cientista:

O que ocorre com as pessoas desprovidas de qualquer entrave quando a estrutura social habitual é removida? [...] Verificou-se que um processo de “dessocialização” se desenvolveu, resultando em um estado primitivo de associação humana. Disso é possível conceber um protótipo heurístico para o estudo comparativo de formas institucionalizadas e demais padrões de agrupamentos, lideranças e estruturas de classe hierarquizadas.¹⁷

Baerh não considera a abordagem de Bloch indelicada ou desumana, porém, ao mobilizar expressões como “protótipo heurístico” para se referir às condições do campo concentracionário, o cientista social perdeu, em nome de uma objetividade sociológica, a realidade do evento estudado. Considerando a tortura, a fome e a submissão de seres humanos ao

¹⁶ ARENDT, Uma réplica a Eric Voegelin, p.420.

¹⁷ BLOCH, 1947 apud BAERH, **Hannah Arendt, totalitarianism, and social sciences**, p 17-18.

terror como meros procedimentos de condução do experimento no campo, Bloch não constatou o que Arendt considera fundamental para a compreensão do que ocorreu: a tortura, a fome e o terror não proporcionam “protótipos” nem “oportunidades”, mas destroem a dignidade humana, produzindo seres humanos torturados, famintos e aterrorizados que não são vistos desta forma a menos que a tradição *sine ira et studio* seja abandonada. Para Baerh:

[...] na tentativa de oferecer uma sociologia que fosse rigorosamente desapegada, o “controle de circunstâncias” e o “protótipo heurístico” de Bloch evocam um laboratório sociológico perturbadoramente paralelo ao que a própria SS estabeleceu nos campos para conduzir seus experimentos. Lendo Bloch, é quase como se a SS tivesse feito uma notável contribuição para o conhecimento humano, legado um presente providencial para a ciência, provendo os sociólogos com um novo material para seus casuísmos teóricos¹⁸.

Neste exemplo do comentador, pode-se constatar as perplexidades teóricas que Arendt tinha em vista ao escrever *Origens do totalitarismo*. À luz da perigosa proximidade explicitada por Baerh entre Bloch e a SS, salta à nossa atenção a pretensão arendtiana de escrever sobre o totalitarismo sem preservá-lo. O empenho teórico da autora em “destruir”¹⁹ o tema sobre o qual escrevia resultava de uma oposição consciente à distância que a abordagem científica impunha, pois esta distância dos assuntos humanos também caracterizava as próprias ideologias totalitárias que pretendia compreender e destruir.

Deste modo, explicitar o totalitarismo como atrocidade jamais vista também exige superar a “funcionalização” do sentido e a “generalização” de conceitos. Em outro exemplo oferecido por Baerh, constatamos como os expedientes teóricos da ciência social se amparam em formulações que repetem exemplos e modelos já consolidados para explicar um novo fenômeno, perdendo nuances e peculiaridades capazes de ressignificar completamente um acontecimento quando observado preliminarmente. Erving Goffman elabora o conceito de “instituições totais”²⁰ para explicar os campos de concentração. Como Baerh ressalta, a diferença fundamental entre Arendt e Goffman consiste no emprego do prefixo “total” em suas descrições do totalitarismo. Enquanto Arendt pretendia conferir o sentido de ineditismo de uma forma de dominação inteiramente nova, Goffman utiliza o mesmo prefixo para adjetivar instituições e formas já tradicionais de organização da sociedade, traçando uma continuidade normalizada entre o passado e os campos de concentração. Neste sentido, comenta Baerh sobre Goffman:

¹⁸ Ibid.

¹⁹ ARENDT, Uma réplica a Eric Voegelin, p. 418.

²⁰ BAERH, *Hannah Arendt, totalitarianism, and social sciences*, p. 22.

A noção de “instituição total” era uma tática retórica de choque, um ato de normalização iconoclasta, visava desafiar a complacência fazendo instituições respeitáveis aparecerem sob uma nova forma perturbadora. Contudo, para designar “cadeiras, penitenciárias, campos de prisioneiros de guerra e campos de concentração” sob a mesma rubrica, deve-se ignorar fatos relevantes sobre eles que colocam em questão sua classificação conjunta.²¹

O alinhamento de Goffman entre experiências distintas visava alcançar um “perfil geral” das instituições de detenção e, assim, possibilitar uma descrição dos eventos a despeito das suas particularidades. Não que o cientista ignorasse a existência de diferenças entre uma penitenciária e um campo de prisioneiros de guerra, por exemplo, mas seu foco estava dirigido às semelhanças e características gerais verificadas entre elas. Para o cientista: “Certamente as similaridades se impõem tão flagrante e persistentemente que temos um direito de suspeitar que há boas razões funcionais para esses fatores estarem presentes e que será possível enquadrar esses fatores em conjunto e compreendê-los por meio de uma explicação funcional.”²² Deste modo, observamos que as particularidades das instituições são sufocadas em detrimento de explicações de caráter funcional capazes de significar os eventos por suas semelhanças, não por suas diferenças. Neste cenário, fatos de crucial importância como, por exemplo, o de que detentos de penitenciárias têm sua localização e tempo de pena conhecidos por sua família, enquanto a ida aos campos nazistas significava praticamente um desaparecimento das pessoas da própria Terra sem que ninguém de fora soubesse, deixam de ser considerados. Para Arendt, este funcionalismo epistemológico das ciências sociais conserva sempre um mesmo aspecto crucial dos seus argumentos, tudo é relacionado a um contexto funcional no qual “[...] o que quer que preencha a mesma função pode, conforme tal ponto de vista, ser englobado sob a mesma denominação. É como se eu tivesse o direito de chamar o salto de meu sapato de martelo porque [...] o utilizo para enfiar pregos na parede.”²³

Em algumas ocasiões, Arendt aprofundou suas considerações acerca da funcionalização de conceitos. Uma das interpretações do totalitarismo que a autora considera problemática tratava as ideologias como “religiões políticas”, ou “religiões seculares”²⁴. Em “Crise da autoridade”, a autora ilustra:

²¹ Ibid.

²² GOFFMAN, 1961 apud Ibid., p. 23.

²³ ARENDT, H. Crise de autoridade. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007h. p. 140.

²⁴ ARENDT, H. Religião e política. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008j. p. 389.

Um exemplo conveniente é proporcionado pela convicção, amplamente difundida hoje no mundo livre, segundo a qual o comunismo é uma nova “religião”, não obstante seu declarado ateísmo, por preencher social, psicológica e “emocionalmente” a mesma função que a religião tradicional preenchia e ainda preenche no mundo livre. A preocupação das ciências sociais não repousa no que é o bolchevismo como ideologia ou forma de governo, nem no que seus porta-vozes têm a dizer por si-mesmos; isso não interessa às ciências sociais, e muitos cientistas sociais acreditam poder trabalhar sem o estudo daquilo que as ciências históricas chamam fontes primárias. Sua atenção recai apenas sobre as funções [...].²⁵

Para Arendt, a menos que fossem ignoradas as trajetórias de surgimento e o próprio conteúdo das diferentes religiões e ideologias, esta identificação operada pela ciência social com o expediente da funcionalização jamais poderia se efetivar sem algum prejuízo de precisão conceitual. Em 1953, a autora escreve a conferência “Religião e Política” a fim de abordar o embaralhamento conceitual gerado pelas ciências sociais com a redução do conflito entre o comunismo e o chamado “mundo livre” a um conflito religioso.²⁶ A adoração stalinista do cadáver de Lênin e a rigidez doutrinária do bolchevismo lembrariam práticas e métodos do sistema religioso ainda presente no mundo livre. Neste sentido, pelo menos inicialmente, o comunismo começou a ser descrito como uma “religião política” na condição de uma mera figura de linguagem, mas em meio à ciência social, esta abordagem avançou para uma tentativa convicta de compreender ideologia e religião a partir de suas funções na sociedade.

Marx foi certamente o primeiro a relacionar ideologia e religião quando afirmou sua tese de que todas as religiões são ideologias usadas para legitimar as relações violentas de dominação de classe. Todavia, Arendt chama atenção para o fato de que mesmo esta relação entre ambas as categorias não teria ignorado que há uma diferença entre elas. Em réplica à Jules Monnerot, pensador que escreveu sobre seu ensaio “Religião e Política” criticando a falta de uma definição arendtiana para as palavras ideologia e religião, Arendt afirma que apenas respostas dadas historicamente poderiam atender a esta solicitação, lembrando repelir qualquer ambição de esgotar tais respostas graças à riqueza e abundância de materiais disponíveis para consolidação desta resposta. Sendo assim, a autora critica Monnerot por utilizar métodos comparativos que suprimem as distinções básicas da própria língua e derrubam noções tradicionais que até mesmo Marx compartilharia. Como ela afirma: “Se as religiões seculares são possíveis no sentido de que o comunismo é uma ‘religião sem Deus’, então não só vivemos em um mundo secular que banuiu

²⁵ ARENDT, Crise de autoridade, p. 139.

²⁶ ARENDT, Religião e política, p. 391.

a religião de seus assuntos públicos, mas num mundo que chegou a eliminar Deus da religião – algo que, para Marx e Engels, era impossível.”²⁷ Sendo assim, Arendt recusava o “método totalmente confuso”²⁸ de Monnerot uma vez que este ignorava as particularidades díspares de tempo e conteúdo exigidas para a definição de um conceito.

Além dos conceitos de religião e ideologia, outros termos relevantes para o pensamento político foram ressignificados pela ciência social e sua perspectiva funcionalista, embaralhando distinções entre palavras como violência, poder e autoridade pela sua redução à “função” comum de estabelecer no domínio político uma relação de comando e obediência. A principal característica do esforço teórico de Arendt para não cometer os mesmos erros de Monnerot e outros autores funcionalistas como Waldemar Gurian²⁹ pode ser observada em sua prática de traçar distinções.³⁰ Os ensaios *Sobre a revolução* e *Sobre a violência*, por exemplo, ocupam-se justamente de resgatar o sentido particular de conceitos como violência, força, vigor, poder, autoridade e revolução. Neste sentido, Arendt se afasta da prática epistemológica funcionalista de criar generalizações, cuja forma mais relevante na era moderna é a redução de todos os eventos humanos a um mesmo processo de causalidade histórica que engloba todos os fatos na cadeia de progresso ou decadência da humanidade.

No congresso de homenagem à obra arendtiana realizado em 1972 pela “Sociedade de Toronto para o Estudo do Pensamento Social e Político”, Mary McCarthy descreve o procedimento de traçar distinções como uma prática medieval que causa estranhamento no pensamento moderno dado certo “obscurcimento verbal”³¹ de nossa época. Para Arendt, a criação de distinções é o ponto de partida de suas obras, a partir das quais se desdobra todo seu pensamento. Como ela afirma: “Sempre começo qualquer coisa – não gosto de saber muito bem o que estou fazendo – sempre começo qualquer coisa dizendo: ‘A e B não são iguais’. Isto provém precisamente de Aristóteles, e, para você, de Tomás de Aquino, que também fez o mesmo.”³² Arendt concorda com McCarthy que a capacidade de iluminação conceitual das distinções deriva

²⁷ Ibid., p. 399.

²⁸ Ibid., p. 475n.

²⁹ A autora critica Waldemar Gurian por sua compreensão equivocada do bolchevismo como uma religião secular. Segundo Arendt; “Apenas os deístas, que usam deus como uma ‘ideia’ para explicar o curso do mundo, ou os ateístas, que acreditam que os enigmas do mundo se resolvem ao supor que Deus não existe, são culpados desse tipo de secularização de conceitos tradicionais.” Ibid., p.474n. ARENDT, “Religião e Política”. Em: Compreender: formação, exílio e totalitarismo. p.474n.

³⁰ ARENDT, Crise de autoridade, p. 139.

³¹ ARENDT, H. Sobre Hannah Arendt. **Inquietude**, v. 1, n. 2, p.130, ago./dez. 2010. p. 161.

³² Ibid.

da sua concepção como “pequenas casas” que oferecem limites claros no âmbito do pensamento para cada categoria em questão. Albert Wellmer, por sua vez, reconhece a eficácia destas distinções arendtianas, notadamente na crítica das ideologias totalitárias, mas também se diz “intrigado” acerca do seu caráter abstrato. Diz ele:

Tive sempre a sensação de que essas distinções designam casos-limite aos quais efetivamente nada corresponde na realidade. Espanto-me com o caráter desses construtos, tipos ideais ou conceitos que designam casos-limite. O que quero dizer é que pode estar faltando um elemento algo hegeliano em seu pensamento³³.

Arendt responde à indagação de Wellmer: “Com certeza!”. Para a autora, suas distinções visam justamente evitar o truque hegeliano que faz um conceito se desdobrar em seu negativo por processos dialéticos. Em determinado ponto, nesta armadilha, suspende-se o próprio sentido da distinção, afinal, quando opostos como bem e mal, por exemplo, surgem um do outro já não importa mais a definição de cada um, mas apenas a definição do processo que leva de um lado ao outro. Assim, Arendt se considera “inflexível”³⁴ acerca da dialética hegeliana. Embora estabeleça definições pelo procedimento aristotélico de traçar distinções, a autora justamente evita o tratamento conceitual abstrato referido por Wellmer, razão pela qual seus conceitos são preenchidos pela singularidade dos eventos históricos que os significam e pelo seu desdobramento originário ao longo da tradição.³⁵

Sua preocupação em não adotar generalizações conceituais não é observada apenas na recusa “inflexível” de definições a partir do conceito de processo. Diferente do que afirma Wellmer na citação acima, Arendt não sustenta suas definições em abstrações como casos-limite ou tipos ideias. Como lembra Baerh, a autora era uma crítica do expediente sociológico dos tipos ideias: “Assim como o ‘funcionalismo’, ela considerava a abordagem dos tipos ideais mais um dispositivo sociológico para normalizar o fenômeno, para torná-lo um item ou caso de algo já conhecido.”³⁶ Autores como Theodore Abel, continua Baerh, que também se dedicaram ao estudo do nazismo e incorreram na redução da novidade totalitária a modelos supostamente análogos,

³³ Ibid., p. 148.

³⁴ Ibid.

³⁵ Para uma discussão mais detalhada sobre a criação de distinções em Arendt, ver: DUARTE, A. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. Argumentos, ano 5, n. 9, Fortaleza, jan./jun. 2013; PONCE, R. S. As distinções conceituais de Arendt no debate político contemporâneo. In: _____. **Três estudos sobre a tensão entre política e filosofia no pensamento de Hannah Arendt**. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

³⁶ BAERH, **Hannah Arendt, totalitarianism, and social sciences**, p. 26.

são casos em que o procedimento sociológico não apenas aplica a funcionalidade como critério de validação epistemológica de suas categorias, mas antes as priva de qualquer conteúdo a fim de ressignificá-las exclusivamente a partir da função cumprida. Este é o caso de Abel que em sua obra *Why Hitler came into power* utiliza o conceito weberiano de “líder carismático” para entender a posição de Hitler em relação ao movimento totalitário. Segundo Baerh:

Esta visão do carisma de Hitler, com sua referência em exemplos prévios do fenômeno, talvez prepare o leitor para um fator notável da avaliação de Abel: “sua convicção de que as forças que trouxeram à tona o reconhecimento social do Führer” são “as mesmas operando ao longo da história na criação de líderes carismáticos”. O resultado é que ambos, o movimento nazista e Hitler em particular, são historicamente normalizados como um outro caso, algo talvez extremo, mas não diferente na essência, de uma linhagem bem estabelecida. Mais que isso, somos subitamente encorajados a esperar uma trajetória carismática previsível.³⁷

A referência de Jesus originalmente usada por Weber para propor o tipo ideal do líder carismático e mesmo a sua influência entre as pessoas com quem conviveu ganham na visão de Theodore Abel uma certa contiguidade com Adolf Hitler e com o movimento nazista, algo que para Arendt era inconcebível, a menos que o sentido das palavras ditas por cada um fosse ignorado.³⁸ Ademais, em relação à Weber, Arendt mantinha o cuidado de demonstrar que creditava as problemáticas funcionalização e generalização de tipos ideais a uma sociologia posterior à obra do alemão. Resgatando o artigo “The Nazy Party” de Hans Gerth, discípulo de Karl Mannheim, no qual o autor sustenta a equiparação de Jesus e Hitler pelo tipo ideal do líder carismático, Arendt afirma que Weber não usava a noção de tipos ideias desta forma, sendo assim, diz ela: “[...] não pretendo sugerir que o próprio Max Weber pudesse algum dia ser acusado dessas monstruosas equiparações.”³⁹ O uso weberiano de tipos ideias, como no caso de Jesus para conceber o “líder carismático”, difere do uso estabelecido do seu procedimento conceitual por outros cientistas sociais.

Deste modo, por exemplo, as referências de Arendt à pólis para conceber a esfera pública ou a Sócrates para explicitar a relação entre política e filosofia já foram descritas por seus leitores como tipos ideias.⁴⁰ Certamente, a ponderação de Arendt sobre Weber permite esta

³⁷ Ibid. p. 29.

³⁸ ARENDT, Religião e política, p. 399.

³⁹ Ibid., p.475n.

⁴⁰ Para verificar estes casos, consultar: VILLA, D. Introduction: The development of Arendt's political thought. In: VILLA, D. (Ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

possibilidade, todavia, as críticas da autora ao uso dos tipos ideais como modelos abstratos e funcionais que sequestram a novidade dos acontecimentos não pode ser ignorada. Sendo assim, Arendt usa a validade exemplar como expediente teórico que evita a funcionalização e a generalização dos tipos ideais porque porta a singularidade gerada nos eventos humanos. Citando Kant, para quem “os preceitos gerais aprendidos aos pés de sacerdotes ou de filósofos, ou mesmo obtidos com recursos pessoais, nunca são tão suficientes como um exemplo de virtude e santidade”, Arendt afirma que a exemplaridade de casos históricos permite à filosofia a experiência de se manifestar no campo dos assuntos humanos sem a imposição platônica da verdade revelada como *eidōs*.⁴¹ Afinal, para ela:

[...] podemos encontrar ou pensar em uma mesa que se julga ser a melhor mesa possível, e tomá-la como exemplo de como as mesas deveriam efetivamente ser: a mesa exemplar (“exemplo” vem de *eximere*, “selecionar um particular”). Esse exemplar é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderá ser definida. A coragem é como Aquiles etc.⁴²

Com o uso de exemplos, Arendt procede teoricamente sem normalizar a novidade dos eventos por não reduzi-los a uma função no processo geral dos acontecimentos humanos. Segundo ela, “[o] exemplo é um particular que contém em si mesmo, ou que se supõe conter, um conceito ou regra geral.”⁴³ Portanto, apesar de certa similaridade entre uma verdade exemplar e um tipo ideal, apenas a primeira é capaz de relacionar geral e particular sem os truques da ciência social que, ao invés de relacioná-los, transforma qualquer singularidade ao privá-la de suas características para a formação de um modelo abstrato.⁴⁴

Deste modo, o elemento que perpassa os três focos de crítica arendtiana às ciências sociais, tal como foram elencados por Baerh, corresponde ao reposicionamento do pensar em relação aos assuntos humanos tal como este se estabeleceu com o advento da era moderna. O exercício do “coração compreensivo”, a criação de distinções e a validade exemplar das categorias arendtianas correspondem ao esforço da autora em contrapor a alienação do mundo

p. 9; BERNSTEIN, R. Arendt on thinking. In: VILLA, D. (Ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 288.

⁴¹ ARENDT, H. Verdade e Política. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007i. p. 307.

⁴² ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 98.

⁴³ *Ibid.*, p. 107.

⁴⁴ Sobre o uso arendtiano da validade exemplar como modalidade conceitual: BODZIAK, P. **Categorias de validade exemplar**: sobre a distinção entre político e social em Hannah Arendt. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

que caracteriza a mentalidade moderna, restabelecendo a atividade de pensar como experiência que surge do mundo e dele se projeta como na parábola “Ele” de Franz Kafka. Na interpretação arendtiana de Kafka, o presente dos acontecimentos humanos é acossado pelo seu passado e pelo seu futuro em direções opostas. Deste conflito de forças, do passado contra o futuro e do presente contra ambos, surge uma lacuna na qual passado e futuro se anulam, deixando ao presente a possibilidade de “saltar” para fora do embate. Forma-se assim algo como um paralelogramo de forças, no qual passado e futuro têm origem infinita e um fim definido no seu ponto de encontro; por sua vez, o presente, como a diagonal que “salta” do antagonismo, tem sua origem definida, mas seu término é infinito. Para Arendt: “Essa força diagonal, cuja origem é conhecida, cuja direção é determinada pelo passado e pelo futuro, mas cujo eventual término jaz no infinito, é a metáfora perfeita para a atividade do pensamento.”⁴⁵ A atividade de pensar é compreendida como uma experiência infinita, mas cuja origem é delimitada e corresponde ao próprio mundo como encontro do passado e do futuro no presente. Certamente, lembra ela, este salto sobre o conflito é uma possibilidade dada apenas no espírito,⁴⁶ mas ainda assim, esta lacuna não é herdada ou recebida como a cultura e a tradição, pois exige sua redescoberta a cada nova geração. As ciências sociais, em sentido diverso à parábola kafkiana, não buscam esta lacuna, porque seu afastamento do mundo, como vimos anteriormente, consiste em uma alienação provocada pela fuga para o ponto arquimediano da introspecção que, no caso da ciência moderna dedicada aos assuntos humanos, produz funcionalização e modelos abstratos que normalizam a singularidade humana.

Como reconhece no prólogo de *A condição humana*, “[...] a ausência de pensamento parece ser uma das mais notáveis características do nosso tempo.”⁴⁷ Neste quadro, tal como viemos expondo, Arendt não via nas ciências sociais a disposição para a atividade de pensamento. Esta desconfiança arendtiana remonta à sua juventude, quando a autora assistiu às aulas de Karl Mannheim e presenciou a rápida ascensão da chamada “sociologia do conhecimento”. Em 1931, ela publica no periódico *Die Gesellschaft* uma resenha à primeira e recém publicada edição alemã da obra *Ideologia e Utopia – uma introdução à sociologia do conhecimento* de Karl Mannheim. Em sua recepção inglesa, a obra se estabeleceu como fundadora da sociologia do conhecimento,

⁴⁵ ARENDT, H. Prefácio: a lacuna entre o passado e o futuro. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007g. p.38

⁴⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁷ ARENDT, *A condição humana*, p.6.

mas impactou inicialmente nos círculos acadêmicos alemães como um desafio aos fundamentos das sociologias marxista e weberiana e à própria filosofia.⁴⁸ Neste sentido, a resenha de Arendt é uma defesa da filosofia face à ambição filosófica da sociologia mannheimiana de fixar a origem e o alcance do pensamento.

A obra *Ideologia e Utopia* propõe o autoexame das ciências sociais e exame da própria filosofia pela sociologia, tendo como ponto de partida elementar a constatação – ou pressuposto – de que todo conhecimento repousa sobre uma base social e, como tal, estaria a ela vinculado e por ela enviesado. Deste modo, parte-se da análise da origem das ideias em suas diferentes relações com a realidade, basicamente separando as chamadas ideias congruentes das incongruentes, as primeiras que apresentam uma base social conforme a realidade cotidiana, diferente das demais que não apresentam a mesma vinculação. Com isso, Arendt acredita que o autor de *Ideologia e Utopia* propõe à sociologia a questão propriamente filosófica sobre a origem e o alcance do pensamento, tendo, todavia, a premissa de que tal origem sempre se vincule a determinada situação na vida cotidiana.

O problema central que permeia a resenha arendtiana consiste no fato de que a abordagem de Mannheim transforma qualquer pretensão de encontrar respostas abstratas e absolutas, que poderíamos chamar também de ontológicas, em um mero caso de “esquecimento”⁴⁹ do vínculo originário do pensamento. Esta falta de base social, dada como incongruência entre ideia e realidade, Karl Mannheim denomina “situações transcendentess”. Segundo o autor:

[...] todas as ideias que não caibam na ordem em curso são “situacionalmente transcendentess” ou irrealis. As ideias que correspondem à ordem *de facto*, concretamente existente, são designadas como adequadas e situacionalmente congruentes. Estas são relativamente raras, e somente um estado de espírito que tenha sido totalmente esclarecido sociologicamente opera com ideias e motivos situacionalmente congruentes. Em contraste com as ideias adequadas e congruentes, existem duas categorias principais de ideias que transcendem a situação - as ideologias e as utopias.⁵⁰

Ambas carregam o signo de perspectivas que não apenas orientam e formatam o entendimento da realidade, como são capazes de fazer da incongruência entre mundo e

⁴⁸ WALSH, P. The Human Condition as social ontology: Hannah Arendt on society, action and knowledge. **History of the Human Sciences**, v. 24, n. 2, 2011. p. 122.

⁴⁹ ARENDT, H. “Filosofia e sociologia”. Em: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. p.60

⁵⁰ MANNHEIM, K. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. p. 218.

pensamento um fator de estabilização ou de transformação desta realidade. Enquanto, por um lado, as ideologias são, aos olhos de Mannheim, fatores de estabilização da realidade e de justificação da “conduta subjetiva” do indivíduo; a utopia, por seu turno, possibilita a transformação da realidade histórica existente.⁵¹ A ideologia é o pensamento que não reconhece mais suas origens em determinada realidade e, conseqüentemente, nem se reconhece como ideologia. A utopia é um pensamento que procura se traduzir em uma realidade, confrontando outras realidades distintas.

Para a sociologia do conhecimento, o interesse do pensamento pelo absoluto corresponde a um esquecimento da realidade, do mundo efetivo que o determina:

A sociologia desvenda os determinantes do pensamento, pelos quais o pensamento não tem nenhum interesse, e ao mesmo tempo sugere que a paixão do pensamento pelo absoluto é simplesmente um esquecimento não reconhecido do condicional. [Deste modo,] a sociologia alega ser a ciência-chave por ser única capaz de revelar os determinantes do pensamento.⁵²

Seu interesse na origem do pensamento, pondera Arendt, embora questione a pretensão de validade absoluta de qualquer perspectiva intelectual, o faz sem explicitar qual é a situação específica que adota como a realidade que lhe determina. Para Arendt, esta realidade compreendida como uma “ordem viva concretamente operante”⁵³ corresponde à estrutura política e econômica que, aos olhos da sociologia, constitui o princípio heurístico precursor do pensamento, sendo mais confiável do que qualquer outra posição exclusivamente intelectual. Segundo Arendt: “O próprio Mannheim diz que é preciso essa vinculação existencial que oferece uma ‘oportunidade de conhecimento’, que apenas esse tipo de conhecimento escapa à vacuidade e à vagueza das percepções supostamente universais.”⁵⁴ Ao interpretar as relações do pensamento com a realidade, a obra busca uma “realidade mais real”,⁵⁵ um critério independente do pensamento sobre o qual sustentar um conhecimento que não esteja sujeito às incertezas da mente humana. Deste modo:

Tudo no campo mental ou intelectual é considerado ideologia ou utopia. Ambas são “transcendentes do ser”. Brotam de uma consciência “que não é congruente

⁵¹ Ibid., p. 218.

⁵² ARENDT, H. Filosofia e Sociologia. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008d. p. 67.

⁵³ Ibid., p. 64.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., p. 63.

com o mundo ao seu redor”. Essa *desconfiança* em relação ao pensamento [...] brota do estranhamento a que ele está condenado em nossa sociedade. [...] A sociologia está em busca de uma realidade mais original do que a própria mente, e todos os produtos intelectuais devem ser interpretados ou desconstruídos à sua luz.⁵⁶

Neste contexto, é problemático para Arendt que a abordagem de estudo das “situações de incongruência” proceda desconstruindo os produtos intelectuais como a filosofia. Pois fora de uma mudança precedente na realidade qualquer mudança no pensamento é impossibilitada. Segundo a autora, mudanças no pensamento são tratadas por Mannheim como ideologia ou utopia, inviabilizando a compreensão de possibilidades da vida humana que a sociologia não entenderia senão como “fuga” da base social determinante do pensamento.⁵⁷

Como explica a autora:

Essa delimitação da sociologia parece inofensiva, como se estivesse simplesmente definindo a área de competência da disciplina. Torna-se uma ameaça para a filosofia apenas quando afirma que o mundo só pode ser investigado em seus particulares, e não como uma estrutura formal da existência humana. [...] Assim, embora nunca diga explicitamente, Mannheim nega realidade ao pensamento como uma questão de princípio.⁵⁸

Como sustenta Philip Walsh, esta crítica de Arendt a Mannheim anuncia a futura crítica da autora a Karl Marx em *A condição humana*,⁵⁹ pois a naturalização marxiana da fabricação executada ao modo do trabalho, criticada por Arendt em *A condição humana*, seria um exemplo deste pensamento sociológico vinculado e delimitado. Como afirma Walsh, em comentário à resenha de Arendt:

[...] no foco implacável sobre o geral, a repetição e o cotidiano, a sociologia é perenemente propensa a objetificar cada ato humano homogeneamente como um ato de “produção”[...]. Ela falha em reconhecer que a aplicação geral do conceito de “produção” nos assuntos humanos obscurece as formas qualitativamente distintas da atividade humana. Foi o vislumbre desta ideia que se tornou a base

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Arendt dá o exemplo do amor fraterno vivido por São Francisco de Assis. Como diz a autora: “Para Mannheim, seria ideologia caso o *Homo religiosus* considere que pode realizar esse amor apenas na absoluta transcendência, ou utopia caso o *Homo religiosus* queira realizar o reino de Deus na terra.” Todavia, haveria uma terceira via não prevista pelo autor alemão que não implica em uma fuga da realidade (ideologia) ou em uma fuga para o futuro (utopia): a consciência escatológica de viver no mundo sem pretensão de transformá-lo, guiando-se por uma transcendência que admita não ser realizável na terra. Cf. Ibid., p. 70.

⁵⁸ Ibid. p. 62-63.

⁵⁹ WALSH, 2011, p.123.

para a classificação arendtiana da atividade em três tipos gerais: o trabalho, a obra e a ação, dispostas pela primeira vez em *A condição humana*.⁶⁰

Deste modo, Walsh sugere que a análise da *vita activa*, erigida em grande medida como uma crítica à Marx, seria vista por Mannheim como um “esquecimento” das condições de realização do trabalho como produção do mundo e dos termos modernos de relação social que orientam nossas ações apenas pelo interesse. Na esteira de Walsh, pode-se dizer que a abordagem marxiana da *vita activa* se ajustaria precisamente ao que Mannheim propunha como pensamento não-ideológico e não-utópico, ou seja, ao invés de separar trabalho e obra, a sociologia jamais deveria esquecer o vínculo originário do trabalho com as condições de produtividade inauguradas pela Revolução Industrial.

Por fim, a crítica à sociologia mannheimiana esboça a defesa do pensamento filosófico, ameaçado pelas pretensões da ciência moderna em geral e das ciências sociais em particular, que permeia toda a obra arendtiana. Como ciência, a sociologia poderia oferecer verdades sobre a realidade para as quais a filosofia não estava capacitada. Mas, para Arendt, isto não significava que o pensamento filosófico havia perdido sua relevância. Por tal razão, na busca pelo lugar do pensamento na modernidade que atravessa toda a sua obra, Arendt se propõe o exercício da compreensão como procedimento teórico distinto da ciência, afastando as dificuldades que, como vimos, lhe seriam inerentes. O convite ao pensamento com o qual Arendt abre e encerra sua obra de 1958 exige que a mentalidade moderna seja liberada da pretensão de aquisição de conhecimento que caracteriza a ciência. Como deveremos expor, Arendt sustenta que a retomada da capacidade de pensar deriva da sua liberação do critério de verdade que a filosofia moderna estabeleceu a si mesma desde Descartes e sua inspiração trazida pelas conquistas da revolução científica. A verdade antes revelada pela contemplação que sucedia a atividade de pensar, na modernidade, começou a ser buscada no âmbito do próprio pensamento. Uma busca equivocada que teria caracterizado a filosofia moderna como o pensamento sobre a crise da metafísica, uma vez que o pensar jamais atingiria o tipo de verdade e o nível de certeza da ciência ou da revelação. Veremos também a inspiração kantiana de Arendt para estabelecer esta separação entre pensamento e conhecimento. Encerraremos, portanto, observando que a proposição “Pensar o que estamos fazendo”, não apenas direciona a obra de 1958, mas perpassa o

⁶⁰ Ibid.

conjunto da obra arendtiana como a tarefa de exercer nossa capacidade de pensar estabelecendo os limites da ciência moderna.

4.2. “PENSAR O QUE ESTAMOS FAZENDO”

Em suas considerações conclusivas acerca das transformações na *vita activa* que tipificaram a era moderna, Hannah Arendt sugestivamente dedica o derradeiro parágrafo da obra de 1958 a uma inquietação que ganharia densidade teórica anos mais tarde. Com uma citação de Catão, a autora encerra o longo exercício de “pensar o que estamos fazendo” à luz de experiências e temores mais recentes conforme o proposto no prólogo de *A condição humana*; ela arremata: “Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo.” Tais palavras sugerem que do esforço iniciado por Arendt na referida obra brotaria a pertinência de se separar o pensamento da contemplação, ligada justamente à suspensão de qualquer atividade. Exatamente por isso, a atividade de pensar afirmaria sua relevância face aos assuntos humanos, afinal, “[...] se as várias atividades no interior da *vita activa* não podem ser submetidas a nenhum outro *teste* senão o da experiência de se estar ativo, a nenhuma outra *medida* senão o alcance da pura atividade, a atividade de pensar como tal bem que poderia superar todas elas.”⁶¹ Portanto, há em *A condição humana*, talvez de forma ainda incipiente, a percepção arendtiana de que o pensamento e, assim sendo, a própria filosofia em seu sentido mais amplo, não se contrapõe à dimensão ativa da condição humana tal qual insistia a tradição filosófica.

Dadas as dificuldades identificadas por Arendt em relação ao diagnóstico da alienação do mundo e do prevalecimento da ciência sobre a mentalidade do homem moderno, pode-se dizer que a obra proposta como retomada do exercício de pensamento sobre a *vita activa* encontra seu desfecho em uma espécie de virada do pensar sobre si mesmo, como uma questão filosófica a ser ainda enfrentada. Ainda no prólogo, Arendt apresenta o exercício do pensamento – mais especificamente a sua falta – como um problema da nossa época. Diz ela: “[...] a ausência de pensamento [*thoughtlessness*]” – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo.”⁶² Porém, a autora não encaminha

⁶¹ ARENDT, *A condição humana*, p. 403 (grifo nosso).

⁶² *Ibid.*, p. 6.

sua obra para uma investigação sobre a própria experiência do pensar,⁶³ o que faria apenas em *A vida do espírito*. De modo mais elementar, seu foco em 1958 recai sobre a retomada do exercício em si de pensar as nossas experiências mundanas, algo tido pela autora como “ausente” em nosso tempo. Aos olhos de Arendt, este exercício elementar teria sido preterido em favor da oferta de respostas acabadas às perplexidades da modernidade e, por esta razão, mesmo sem dispor de uma formulação acabada – ou, mesmo que a tivesse, sem a compartilhar com seu leitor –, encaminha um exercício de pensamento e compreensão em *A condição humana* através dos eventos e fenômenos que nos trouxeram até o mundo moderno das massas, do consumo e abundância, da ampla presença da técnica, das revoluções e das crises de instituições políticas. Foi a partir deste exercício que a autora se sentiu provocada a indagar pela própria atividade de pensar.

Pouco mais de quinze anos depois, quando ainda se debruçava sobre as questões suscitadas pelo polêmico relato que fizera em 1961 do julgamento de Eichmann, Arendt declara estar prioritariamente mobilizada pelas implicações morais do fenômeno moderno da “ausência de pensamento” mas também reconhece certa correspondência entre esta inquietação e aquela anunciada já na obra de 1958. Na introdução do primeiro volume de *A vida do espírito*, a autora afirma que suas inquietações acerca das implicações morais da atividade de pensar haviam “renovado” certas dúvidas. Nas suas palavras:

De fato, tais dúvidas vinham me afligindo desde que terminei um estudo sabiamente intitulado por meu editor *A condição humana*, mas que eu havia proposto mais modestamente como uma investigação sobre “A vita activa”. Desde o primeiro momento em que me interessei pelo problema da *Ação* – a mais antiga preocupação da teoria política –, o que me perturbou foi que o próprio termo que adotei para minhas reflexões sobre o assunto, a saber, *vita activa*, havia sido cunhado por homens dedicados a um modo de vida contemplativo e que olhavam deste ponto de vista para todos os modos de vida.⁶⁴

Logo em seguida, a autora explicita suas intenções e inquietações ao concluir *A condição humana*: “Eu estava todavia ciente de que era possível olhar para esse assunto de *um ponto de vista completamente diferente* e para deixar registrada a minha dúvida, encerrei este

⁶³ No projeto original, Arendt prevê abordar a atividade do pensamento entre as demais atividades da vida ativa. No prefácio de “Karl Marx and the tradition of western political thought”, a autora se refere à necessidade de um exame do pensamento de Marx à luz do seu confronto com a tradição. Neste sentido, diz ela: “Isso finalmente leva um reexame das atividades fundamentais do homem vistas na perspectiva do seu viver em conjunto e compartilhar um mundo comum com seus pares. Vistas da hierarquia tradicional, estas atividades são: o trabalho, a obra, a ação e o pensamento.” ARENDT, H. **Karl Marx and the tradition of western political**. Hannah Arendt’s papers. Washington: The Manuscript division, Library of Congress, Box 71, 1953a. p. 5.

⁶⁴ ARENDT, H. **A vida do espírito**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992. p. 7.

estudo da vida ativa com uma curiosa sentença que Cícero atribuiu a Catão.”⁶⁵ Deste modo, o exercício de pensamento realizado em 1958 abre para Arendt um leque de questões sobre o estatuto do pensar fora da perspectiva tradicional da contemplação. Por isso, é importante perceber que embora as implicações morais do pensamento só tenham surgido como questão para a autora após o evento do sequestro e julgamento de Adolf Eichmann, a questão da “ausência de pensamento” – “[...] uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito desejo de *parar e pensar*”⁶⁶ – já aparecia em 1958 a partir dos desmembramentos do estudo das atividades humanas. Todavia, pode-se aqui acrescentar uma diferença sugestiva entre ambos os momentos (a conclusão de *A condição humana* e o julgamento de Eichmann): por um lado, na década de 1960, Arendt se deparou⁶⁷ com a expressão pessoal da “ausência de pensamento” e suas implicações morais nos atos perpetrados pelo oficial nazista – o mesmo alegava cumprir a ordem legal vigente e seu papel de pai e marido para justificar sua participação na solução final; por outro lado, em *A condição humana*, a perda do pensamento foi caracterizada a partir da “alienação da mundo”, rastreada por Arendt em seu aspecto espiritual até a invenção do telescópio e a consequente ascensão da ciência moderna que rapidamente levou à exploração do espaço e ao risco da aniquilação global por explosões atômicas.

No cenário moderno de perda do mundo, o conhecimento criado pela prática da experimentação foi o responsável pelo aparecimento da ciência e pelo reposicionamento da atividade de pensar. Tal evento promoveu a moderna dúvida sobre os sentidos e, por conseguinte, possibilitou a perda do próprio mundo como fonte de experiências que mobilizavam o exercício do pensamento. Arendt afirma que da invenção do telescópio deriva a mais grave consequência espiritual da ascensão da ciência moderna: a inversão entre a *vita contemplativa* e a *vita activa* que consiste no reposicionamento da atividade de pensar face aos diferentes âmbitos da vida humana. Nas palavras da autora: “A inversão tinha a ver somente com a atividade de pensar, que,

⁶⁵ Ibid., p. 8 (grifo nosso).

⁶⁶ Ibid., p. 6.

⁶⁷ “[...] Estava espantada com uma manifesta superficialidade do agente que tornava impossível seguir o mal incontestável dos seus atos até qualquer nível mais profundo de raízes e motivos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – pelo menos aquele mesmo que agora estava a ser julgado – era absolutamente vulgar, nem demoníaco nem monstruoso. Não havia nele nenhum sinal de convicções ideológicas firmes ou de motivos maldosos específicos, e a única característica notável que se podia detectar no seu comportamento durante o julgamento e durante todo o período de investigação policial anterior ao julgamento era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas irreflexão.” ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Diagrama Texto, 1983. p. 14.

daí por diante, passou a ser a serva do agir, como havia sido na *ancilla theologiae* a serva da contemplação da verdade divina na filosofia medieval e a serva da contemplação da verdade do Ser na filosofia antiga”⁶⁸. Todavia, cabe que ressaltar que, guardados os diferentes contextos, Arendt acrescenta que tanto à escolástica medieval quanto aos antigos, notadamente Platão e Aristóteles, o pensamento configurava uma espécie de preparação para a revelação da verdade. Ou seja, embora a atividade do pensamento guardasse em seu aparente silêncio um estado eminentemente ativo de fala consigo mesmo (*eme emautó* na expressão corrente de Platão que Arendt usa habitualmente para descrever no que consiste atividade de pensar), antigos e escolásticos compartilhavam a visão de que a verdade revelada iria além da expressão discursiva e, portanto, ultrapassava o pensamento e seu diálogo interno que precisaria ser calado para que dele fosse seguida a revelação. Por seu turno, o advento da experimentação e da própria ciência moderna – cujo marco inicial remete ao uso do telescópio na observação – inaugurou a era da produção do conhecimento criado por mãos humanas, superando a verdade revelada na absoluta quietude da contemplação. Nesta nova convicção, a possibilidade da verdade é derivada da “ação” sobre a natureza e da verificação de hipóteses com a leitura dos registros dos seus instrumentos. Deste modo, o pensamento já não era mais necessário no preparo da revelação da verdade, sendo relegado ao papel secundário de seguir sempre um passo atrás da ciência, organizando e ajustando o conhecimento produzido, dotando-o de algum tipo de “interpretação global.”⁶⁹

Sobre o pano de fundo da enorme produtividade e relevância do conhecimento científico é que a moderna abstinência de pensamento é considerada ao cabo da obra de 1958. Diferente da contemplação, sempre precedida pelo pensar, a ciência resultaria do que Arendt denomina processos cognitivos. Ela afirma:

O pensamento e a cognição não são a mesma coisa. Fonte das obras de arte, o pensamento se manifesta, sem transformação ou transfiguração, em toda grande filosofia, ao passo que a principal manifestação dos processos cognitivos, através dos quais adquirimos e acumulamos conhecimento, são as ciências. A cognição sempre persegue um fim definido, que pode ser determinado tanto por considerações práticas como pela “mera curiosidade”; mas, uma vez atingido esse fim, o processo cognitivo termina. O pensamento, ao contrário, não tem

⁶⁸ ARENDT, **A condição humana**, p. 362.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 365. Arendt volta a tratar do tema em sua introdução de **A vida do espírito**. “Com o surgimento da Era moderna, o pensamento tornou-se principalmente um servo da ciência, do conhecimento organizado [...]” Cf. ARENDT, 1992, p. 8.

outro fim ou propósito além de si mesmo, e não chega sequer a produzir resultados [...].⁷⁰

Esta incapacidade do pensamento para oferecer resultados foi decisiva para definir sua posição na era moderna. Com o advento da ciência, que resulta dos processos cognitivos, foi possível responder à incerteza inaugurada pela dúvida em relação aos sentidos. Diferente do pensamento que “[...] submete à dúvida tudo do que se apossa [...]”⁷¹ e, por esta razão, apenas amplia a sensação de incerteza, a ciência se apoia nos fatos demonstráveis produzidos pelo próprio artifício humano. Neste sentido, a criação das condições de observação e demonstração definem o que Arendt denomina processo cognitivo, comparando-os à própria fabricação de objetos. Segundo a autora: “Os processos cognitivos das ciências não diferem basicamente da função da cognição na fabricação; os resultados científicos produzidos por meio da cognição são acrescentados ao artifício humano como todas as outras coisas.”⁷² Portanto, à sensação de dúvida generalizada da modernidade, a ciência ofereceu a saída de uma concepção de verdade caracterizada por um novo tipo de certeza, ancorada no controle humano sobre a manifestação de aparências.

O aspecto fundamental da distinção entre pensamento e cognição está ligado ao modo como cada um se relaciona com o mundo de aparências. Por um lado, o pensamento se efetiva como uma retirada das aparências presentes, através da qual o ego pensante volta-se para o próprio espírito.⁷³ Por outro lado, a ciência, fundada na cisão entre aparência e Ser, direciona seus esforços para descobrir o que está por trás da superfície do visível e espreitar seu interior buscando “[...] surpreender objetos ocultos com a ajuda de todo tipo de equipamento sofisticado que os possa desnudar das propriedades exteriores pelos quais eles se apresentam aos nossos sentidos naturais.”⁷⁴ Em sua interpretação do caso emblemático de Galileu, Arendt lembra que a novidade inerente às suas teorias não foi propriamente o uso do telescópio, nem mesmo a teoria heliocêntrica; “O que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram fornecidos à cognição humana ‘com a certeza da

⁷⁰ ARENDT, **A condição humana**, p. 212.

⁷¹ ARENDT, **A vida do espírito**, p. 41.

⁷² ARENDT, **A condição humana**, p. 213.

⁷³ “[...] quando o filósofo se retira do mundo dado aos nossos sentidos e faz meia-volta (a *periagoge* de Platão) em direção à vida do espírito, ele se orienta pelo primeiro em busca de algo que lhe seria revelado e que explicaria sua verdade subjacente.” ARENDT, **A vida do espírito**, p. 20.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 21.

percepção sensorial’.”⁷⁵ Assim, a ciência não abdica da aparência para estabelecer sua concepção de verdade.

Entre as obras que abordaram diretamente a ascensão da ciência moderna, o capítulo VI de *A condição humana* e o primeiro capítulo do volume sobre o pensar de *A vida do espírito*, observamos que Arendt retoma na obra póstuma de 1978 as “intuições” [*insights*] que já perambulavam em seus pensamentos à época da conclusão de *A condição humana* em 1958. Em sua obra sobre a *vita activa*, Arendt deu ênfase à mudança que o advento da ciência provocou em nossa concepção de Ser. Para a autora:

[...] esse Ser é agora tremendamente ativo e enérgico: cria suas próprias aparências, ainda que essas aparências sejam embustes. Tudo o que os sentidos humanos percebem é provocado por forças invisíveis e secretas; [...], verifica-se que esse Ser tremendamente eficaz é de tal natureza que seus desvelamentos têm de ser ilusórios, e que as conclusões deduzidas de suas aparências têm de ser enganosas.”⁷⁶

A pretensão da autora em *A condição humana* é salientar o preconceito da ciência moderna com as aparências, marcando conceitualmente a cisão entre Ser e aparência representada pela permanente desconfiança dos cientistas. Todavia, quando retoma suas reflexões sobre as ciências na década de 1970, a ênfase de Arendt é alterada, o que não significa necessariamente uma contradição entre as considerações de ambas as obras. Em *A vida do espírito*, a pensadora procura demonstrar que, devido ao seu preconceito com o domínio das aparências, a ciência se notabiliza por possuir critérios específicos de acesso a ele. Como Arendt sugere, complementado suas reflexões de 1958:

A cognição e a sede de conhecimento nunca abandonam completamente o mundo de aparências; se o cientista se retira dele para ‘pensar’, é apenas com o intuito de encontrar abordagens do mundo melhores e mais promissoras, que se chamam métodos. Nesse sentido, a ciência é apenas um prolongamento muito refinado do raciocínio do senso comum, no qual as ilusões dos sentidos são constantemente dissipadas, como são corrigidos os erros na ciência.⁷⁷

Trata-se, então, de abordar a ciência como um “prolongamento muito refinado” da nossa “percepção sensorial”, demonstrando que os experimentos e as verdades deles derivadas devem ser compreendidos como a produção das aparências. Os “fatos demonstráveis” que

⁷⁵ ARENDT, *A condição humana*, p. 321-322.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 243.

⁷⁷ ARENDT, *A vida do espírito*, p. 43.

conferem à ciência seu grau de certeza e segurança face aos problemas constituem algo como um retorno controlado ao mundo de aparências depois que o pensamento impôs dúvidas e incertezas com o afastamento por ele proporcionado. O pensamento, portanto, além ter sido transformado na “Coruja de Minerva” de “interpretações globais” da ciência, também é no âmbito da mentalidade moderna um meio a serviço dos fins cognitivos de produção da verdade. A ciência atua sempre desfazendo a fuga para o espírito operada pelo pensar, retornando em condições controladas ao mundo de aparências. Segundo Arendt:

Visto da perspectiva do mundo ‘real’, o laboratório é a antecipação de um ambiente alterado, e os processos cognitivos que usam as habilidades humanas de pensar e fabricar como meios para seus fins são os modos mais refinados do raciocínio do senso comum. A atividade de conhecer não está menos relacionada ao nosso sentido de realidade, e é tanto uma atividade de construção do mundo quanto a edificação de casas.⁷⁸

Assim, em contraposição ao pensar, a ciência se afirma como solução para a incerteza nos termos do controle sobre os fatos demonstráveis. Este controle, sustentado sobre um refinamento do senso comum e da aparência pela cognição, jamais se aplica ao pensamento, caracterizado justamente pela incitação à dúvida e pela fuga do mundo de aparências.

O impacto da concepção científica da verdade, derivada do domínio sobre as aparências, teria levado, segundo Arendt, à moderna crise da metafísica e da filosofia. É o que Arendt observa na mais importante falácia metafísica da modernidade: o *cogito ergo sum* cartesiano. A pensadora lembra que “Descartes foi o primeiro a conceitualizar esse duvidar moderno, que depois dele passou a ser o motor autoevidente e inaudível que moveu todo o pensamento, o eixo invisível em torno do qual todo pensamento tem girado.”⁷⁹ Quando tentou extrair do pensar o mesmo elemento de controle pela demonstração inerente à ciência, Descartes tentou eliminar da filosofia a própria dúvida, o único “resultado” gerado pelo pensamento. Logo, o filósofo francês, paradoxalmente, empreendeu uma tentativa de retirar a atividade do pensar da própria filosofia. Obviamente, pelo fato de que o pensar coincide com o próprio duvidar, seu célebre método jamais teria logrado êxito de acordo com as convicções de Arendt. Para a pensadora alemã:

O *cogito ergo sum* é uma falácia não apenas no sentido, observado por Nietzsche, de que o *cogito* só se pode inferir a existência de *cogitationes*; o *cogito* está

⁷⁸ Ibid., p. 45.

⁷⁹ ARENDT, A **condição humana**, p. 339.

sujeito à mesma dúvida que o *sum*. O eu-existo está pressuposto no eu-penso. O pensamento pode agarrar-se a esta pressuposição mas não pode demonstrar se ela é falsa ou verdadeira.⁸⁰

Diante desta leitura, pode-se afirmar que o pensamento filosófico moderno, iniciado pela filosofia de Descartes, substituiu a *thaumazein* da filosofia antiga e escolástica – a admiração perante tudo que é como é – pelo exercício da dúvida que, supostamente, poderia ser superada mediante a primeira certeza da existência do *cogito*. Porém, em sua tentativa de superar a nova condição do pensamento, Descartes concebeu a própria percepção desta atividade como uma demonstração incontornável do Ser, ao menos na sua condição de *res cogitans*. Logo, a relevância do papel cartesiano para a filosofia moderna está no seu ideal equivocado de certeza, sustentado na “demonstração” de que a verdade pode ser encontrada na própria atividade de pensar. Arendt acredita, portanto, que a filosofia moderna se caracteriza como uma crise da metafísica porque o paradoxo inerente à formulação cartesiana, de uma verdade demonstrável no âmbito do próprio pensamento, perpassa toda filosofia desde então.

Entre os filósofos modernos, empenhados no propósito inaugurado por Descartes, Arendt estava particularmente interessada em Kant como autor que também pretendia fazer da metafísica uma ciência moderna, mas que, talvez sem perceber, teria “liberado a razão”,⁸¹ a habilidade de pensar, do critério de verdade assimilado da ciência desde a filosofia cartesiana. Como acreditava Kant, sua *Crítica da razão pura* configurava o esforço de inaugurar a metafísica como uma ciência dedicada a averiguar a possibilidade dos *juízos sintéticos a priori*, proposições que acrescentam a um conceito algo dado *a priori*, fora do campo da experiência, que já não estivesse nele mesmo contido. Proposições sintéticas *a priori* como “o mundo tem de ter um primeiro começo”⁸² manifestariam para Kant a necessidade da razão de mover-se até questões que não podem ser respondidas de maneira empírica, um impulso natural da razão humana universal que demonstra a existência em qualquer tempo de algum tipo de metafísica. Todavia, as questões da razão trazem consigo respostas por vezes contraditórias, ao que propõe Kant:

[...] não podemos satisfazer-nos com a mera disposição natural para a metafísica, i.e., com a própria faculdade pura da razão, da qual brota sempre de fato alguma metafísica (seja ela qual for), mas tem de ser possível trazê-la a uma certeza, seja no saber ou no não saber sobre os objetos, i.e., seja decidindo sobre os objetos de suas questões ou sobre a capacidade e incapacidade da razão pra julgar algo

⁸⁰ ARENDT, *A vida do espírito*, p. 39.

⁸¹ *Ibid.*, p. 13.

⁸² KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Vozes, 2014. p. 56.

com relação a eles; seja pois ampliando nossa razão pura com segurança, ou estabelecendo os seus exatos e seguros limites. Esta última que decorre do problema geral acima, seria com razão a seguinte: *como é possível a metafísica como ciência?*⁸³

Para tanto, a busca kantiana pela possibilidade do conhecimento sintético *a priori* o conduziria à submissão da razão pura à crítica de si mesma como determinação na filosofia kantiana dos limites e condições que separam a metafísica como ciência das afirmações ilusórias e contraditórias que a configuravam até aquele momento.

Assim, Kant estabelece o exame dos objetos dados exclusivamente na razão como a pedra de toque do seu método para pensar as condições do conhecimento. Esta revolução copernicana que o autor pretendia levar à metafísica se inspirava na matemática e nas ciências da natureza que na era moderna passaram a regular seus objetos de investigação a partir das condições do conhecimento dadas *a priori* na razão. Sendo assim, para averiguação da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, Kant pretendia atingir o grau verificável e demonstrável de certeza que havia na ciência moderna. Como o autor afirma no segundo prefácio da *Crítica da razão pura*:

A tarefa principal desta crítica da razão pura especulativa reside nessa tentativa de modificar o procedimento até hoje adotado na metafísica, e isso de tal modo que operemos uma verdadeira revolução da mesma a partir do exemplo dos geômetras e dos pesquisadores da natureza. Ela é um tratado do método, não um sistema da própria ciência; mas ela circunscreve ao mesmo tempo o seu inteiro contorno, tanto com relação aos seus limites quanto com relação a toda a sua estrutura interna.⁸⁴

Nesta medida, o principal empenho da crítica a fim de estabelecer o caminho da metafísica à ciência é a circunscrição dos limites da razão especulativa quanto aos seus objetos. Diferente das ciências naturais que podem confirmar ou refutar seus objetos por um experimento, o método crítico pode trabalhar apenas com conceitos e princípios *a priori*, segundo os quais seriam dados os objetos ao nosso conhecimento. Assim, na definição dos objetos da crítica em sua particularidade consiste o primeiro passo para seu rigor científico. Para Kant: “[...] por um lado como objetos dos sentidos e do entendimento para a experiência, mas por outro como objetos, próprios à razão isolada que ultrapassou todos os limites da experiência, que só podem

⁸³ Ibid., p. 58 (grifos do autor).

⁸⁴ Ibid., p. 33.

ser pensados; os objetos são, portanto considerados de dois lados distintos.”⁸⁵ O autor reconhece, portanto, que o primeiro resultado perturbador do seu método é a verificação dos limites da experiência possível, uma vez que nosso conhecimento racional *a priori* só se aplica ao fenômeno, aquilo que se mostra aos sentidos e ao entendimento, deixando de fora a coisa-em-si, desconhecida por nós, mas efetivamente real apesar de não se apresentar como aparência.

Os dois significados dos objetos da *Crítica*, como fenômeno conhecido pelo entendimento e como coisa-em-si que só pode ser pensada pela razão, configuram a peculiaridade que interessa a Arendt quanto à liberação da razão, ou do pensamento. O autor da *Crítica* elenca três objetos para os quais a necessidade da razão se move em suas questões sem que haja para elas a respostas no âmbito das proposições a priori da razão: as existências de Deus, da imortalidade da alma e da liberdade. Para o autor, os limites de possibilidade da experiência implicam um momento de suspensão do conhecimento para abrir espaço à fé.⁸⁶ Para Arendt, Kant na verdade abriu espaço para o pensamento, separando-o do conhecimento e reconhecendo que a possibilidade de controle sobre o domínio das aparências que define a ciência não alcança os objetos como coisa-em-si, como existências que a minha razão permanece incapaz de conhecer, embora permaneça capaz de pensar⁸⁷.

Na introdução de *A vida do espírito*, Arendt interpreta a “necessidade da razão” anunciada por Kant como a formulação conceitual apropriada para compreender o limite entre o conhecimento científico e a nossa capacidade de pensar. Ela afirma:

[...] embora [Kant] justificasse a necessidade da razão pensar além dos limites do que pode ser conhecido, permaneceu inconsciente com relação ao fato de que a necessidade humana de refletir acompanha quase tudo o que acontece ao homem, tanto as coisas que conhece como as que nunca poderá conhecer. Por tê-la justificado unicamente em termos destas questões últimas, Kant não se deu conta inteiramente da medida em que havia liberado a razão, a habilidade de pensar.⁸⁸

Deste modo, Arendt vê na tese kantiana uma oportunidade de compreender os limites da ciência moderna e reestabelecer a dignidade da atividade de pensar. Como a autora afirma, no rastro do pensador alemão: “[...] quero dizer apenas que os homens têm uma inclinação, talvez uma necessidade de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo

⁸⁵ Ibid., p. 31.

⁸⁶ Ibid., p. 37.

⁸⁷ ARENDT, *A condição humana*, p. 49.

⁸⁸ Ibid., p. 13.

mais do que um instrumento para conhecer e agir.”⁸⁹ Contudo, a liberação do pensamento do crivo da verdade e da certeza não figurava na proposta kantiana e, por esta razão, caracteriza o limite que separa o pensador das suas apropriações arendtianas.

Ao resgatar a “crucial”⁹⁰ separação kantiana entre razão [*Vernunft*] e intelecto⁹¹ [*Verstand*] Arendt pretende explorar a noção de liberação do pensamento sem adotar o postulado de estabelecer a metafísica como ciência moderna. Para ela: “[...] a distinção entre as duas faculdades [...] coincide com a distinção entre duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses inteiramente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo.”⁹² A autora elabora sua recepção da filosofia kantiana como possibilidade de liberar o pensamento do critério da verdade, a “[...] falácia básica que preside a todas as falácias metafísicas [...]”⁹³ Este é o caso, por exemplo, de Heidegger que propôs a questão do “Significado do Ser” em uma interpretação que, segundo Arendt, refere-se efetivamente à “Verdade do Ser.”⁹⁴ Arendt sugere que esta distinção ajuda a explicitar a equação inerente à filosofia moderna entre a “necessidade de pensar”, formulada por Kant, e o “desejo de conhecer”, próprio da ciência mas introduzido na filosofia por Descartes. Como afirma a autora, todos os filósofos depois de Kant empalideceram esta distinção e não perceberam o alcance do interesse da razão pelo incognoscível: “Buscando o ideal cartesiano de certeza, como se Kant não houvesse existido, eles acreditaram, com toda honestidade, que os resultados de suas especulações tinham o mesmo tipo de validade que os resultados de processos cognitivos.”⁹⁵

Embora reconheça que sua interpretação encontre pouca corroboração em meio à recepção da obra kantiana,⁹⁶ a autora acredita que a distinção entre significado e verdade deriva diretamente da separação entre razão e intelecto. Enquanto o intelecto está sempre ligado à percepção sensível e nela busca a verdade dada na apreensão do espaço de aparências, a razão

⁸⁹ Ibid., p. 11.

⁹⁰ Ibid., p. 13.

⁹¹ Arendt prefere “intelecto” a “entendimento” por considerar equivocado ignorar o fato de que Kant usava a palavra alemã *Verstand* para se referir ao termo latino *intellectus*. Segundo a autora: “[...] embora *Verstand* seja o substantivo de *verstehen*, o ‘entendimento’ das traduções usuais não têm nenhuma das conotações inerentes ao alemão *das Verstehen* [...]”. Cf. Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid., p. 9.

⁹⁴ Ibid., p. 14.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Arendt acredita que nem mesmo Kant tenha notado todas as implicações da separação que propôs. Em nota ao comentário em que faz tal afirmação, a autora lembra que Eric Weil seria a única interpretação de Kant que poderia sustentar sua leitura do filósofo alemão. Ibid., p. 170n.

não se interessa propriamente pela apreensão dos sentidos ou se ela realmente existe; sua existência é dada como certa pelo pensamento que quer compreender [*begreifen*] o seu significado, “o que significa para ela ser.”⁹⁷ A busca de significados gera apenas questões irrespondíveis, nos afirmando como seres pensantes que interrogam acerca do que aparece diante dos nossos olhos ou ocorre no espírito humano como coisas contingentes, o que inclui nossa própria existência. Ao citar uma passagem do poema “Thinking to myself”⁹⁸ de W. H. Auden, Arendt afirma que a proposição “destinado a ser” não é uma verdade, mas algo altamente significativo.⁹⁹ Para a autora, Aristóteles foi quem estabeleceu uma distinção similar à kantiana em seu pequeno tratado *De Interpretatione* entre o *logos* compreendido como apenas um som significativo [*phone semantike*] e o *logos* revelador de verdade [*apophantikos*]. Como a autora afirma sobre o tratado aristotélico:

Seu ponto mais interessante é a afirmação de que o critério do *Logos*, do discurso coerente, não é a verdade ou a falsidade, mas sim o significado. [...] O *Logos* é o discurso no qual as palavras são reunidas para formar uma sentença que seja totalmente significativa em virtude da síntese [*syntheke*]. Palavras significativas em si mesmas e pensamentos [*noemata*] assemelham-se [*eioken*]. [...] Assim, implícita no ímpeto da fala, está a busca de significado, e não necessariamente a busca de verdade.¹⁰⁰

A busca de significado que caracteriza a necessidade da razão, seria do ponto de vista do pensamento discursivo aristotélico uma busca pelo critério de coerência do *logos* que possibilita a síntese [*syntheke*] de palavras como uma proposição que permita ao pensamento entrar em acordo [*logon didonai*] com o que lhe possa ser dado no dia-a-dia. Portanto, o poema de Auden chama a atenção de Arendt pelo expressivo significado que a palavra “destino” confere à questão que inspira os versos. Diante do vazio que a questão pelo significado da existência impõe e da casualidade do próprio nascimento, Auden preenche a busca pelo significado com a afirmação da singularidade da vida daquele que é “destinado a ser” quem é.

Apesar de fixar esta distinção, Kant não desenvolveu suas implicações que, como já mencionamos, o teriam levado a confrontar a equação entre a necessidade de pensar e o desejo

⁹⁷ Ibid., p. 45. As considerações de Arendt sobre os termos desta distinção entre razão e intelecto derivam em grande parte da análise da seguinte passagem de *Crítica da Razão Pura*: “Conceitos da razão servem para compreender, assim como conceitos do entendimento servem para entender (as percepções).” KANT, **Crítica da razão pura**, p. 285.

⁹⁸ “Décadas atrás, subitamente você chegou/ em meio à infinita cascata de criaturas vomitadas/ das entranhas da Natureza. Um evento aleatório, dias a Ciência./ O que não nos impede de responder com o poeta:/ Aleatório uma ova! Um verdadeiro milagre, digo eu,/ pois quem duvida de que ele estava destinado a ser?” ARENDT, **A condição humana**, p. 169.

⁹⁹ Ibid., p. 47.

¹⁰⁰ Ibid. p. 76-77.

de conhecer. O pensamento, diz Arendt, pode e deve ser empregado para conhecer, mas nesta condição ele será apenas um servo de uma atividade totalmente diversa, como, por exemplo, a ciência. Talvez por esta razão, especula Arendt, os filósofos tenham sido tentados a aceitar o critério da verdade ao invés da busca pelo significado. Assim, a era moderna, quando submeteu o pensamento à servidão da ação e superou definitivamente a contemplação da verdade como alvo final da atividade de pensar, empalideceu a distinção entre a necessidade da razão e o desejo de conhecer, tornando mais remota a própria compreensão de que a alienação do mundo havia apartado da filosofia sua preocupação com o significado dos assuntos humanos, empreendendo uma busca pela verdade que resultou no século XIX no aparecimento das ciências sociais. Sendo assim, Arendt explicita sua pretensão de “pensar o que estamos fazendo” como exercício da liberação kantiana da razão para além das possibilidades imaginadas originalmente pelo próprio autor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma nota ao seu ensaio “Compreensão e Política - as dificuldades da compreensão”, Arendt afirma que qualquer esforço para conhecer a natureza do totalitarismo equivaleria à proeza igualmente difícil de “saltar sobre a própria sombra.”¹ Porque explodiu nossas categorias de compreensão e nossos critérios de julgamento, o totalitarismo também solapou a possibilidade de que o significado de sua medonha originalidade fosse encontrado no que os conceitos da tradição poderiam dizer sobre a modernidade. Assim, como a sabedoria do passado se desfez diante dos acontecimentos de nosso tempo, estávamos diante do desafio de explicar sem instrumentos tradicionais aquele fenômeno que havia destruído exatamente tais instrumentos. O que repelia Arendt em relação às ciências sociais, algo que pode ser verificado em seus debates com Voegelin, Riesmann e Monnerot, por exemplo,² era sua pretensão de explicar o totalitarismo sem atentar para sua originalidade e para o abismo que ele havia aberto. Neste sentido, podemos concluir que, aos olhos de Arendt, as ciências sociais acreditavam ter logrado um salto bem sucedido sobre a própria sombra. Não que vislumbrassem esta condição moderna e tivessem encontrado para ela uma solução, mas, exatamente ao contrário, eram incapazes de constata-la porque representavam mais uma dentre as inúmeras perplexidades que a constituíam. Por esta razão, o pensar, não o conhecer, é a única atividade humana capaz de liberar os homens desta perplexidade.

Oriundas do espólio conceitual da tradição, que perdeu sua capacidade de iluminar o presente com a crise de autoridade trazida pelos eventos modernos, as ciências sociais sustentavam suas verdades por modelos funcionais, elaborados pela mentalidade moderna na forma de processos que reuniam e ressignificavam os conceitos tradicionais. Sua capacidade de explicação mantinha-se restrita aos seus próprios processos cognitivos, sem envolver os atos humanos. Desde que Marx, Nietzsche e Kierkegaard se rebelaram contra a tradição ao verificarem sua incompatibilidade com o mundo emergido das Revoluções Industrial e Francesa, a influência formativa da tradição – estabelecida pelos romanos ao adotarem o pensamento grego clássico como origem do fio que atava a civilização europeia – se perdeu. Todavia, afirma Arendt: “[...] às vezes parece que esse poder das categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à

¹ ARENDT, H. Compreensão e política – as dificuldades da compreensão. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c. p. 470n.

² BAERH, P. **Hannah Arendt, totalitarianism, and social sciences**. Stanford: Stanford University Press, 2010. p. 26.

medida que a tradição perde sua força viva e a memória de seu início se distancia; ela pode mesmo revelar toda sua força coerciva somente depois de vindo seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam mais contra ela.”³ Existe um intervalo que separa este silenciamento da tradição diante das novidades modernas da sua quebra definitiva com as perplexidades provocadas pela entrada dos movimentos totalitários no palco político. Neste intervalo, as ciências sociais e a psicologia surgiram graças ao esvaziamento formal e ao uso arbitrário de toda esta galeria conceitual da tradição e do poder coerção que ainda detinham

A crítica fundamental de Arendt às ciências sociais se dirige primordialmente ao fato de que elas se mostraram eficazes em formular explicações funcionais para fenômenos do domínio público social, mas foram incapazes de reagir com respostas adequadas à novidade totalitária e à ruptura por ela imposta. Explicamos que esta diferença corresponde ao limite inerente às ciências sociais que buscam se sustentar em modelos e teorias gerais aplicados aos eventos humanos, retirando-lhes seu aspecto singular, o que Arendt descreve, usando as palavras de Nietzsche, como uma redução do desconhecido ao conhecido.⁴ Tal limite explicita a característica inerente à mentalidade moderna que subjaz às ciências sociais, sua convicção na capacidade de conhecer apenas o que seus próprios processos cognitivos produzem. Deste modo, a ruptura totalitária foi vista pelas ciências como um desenvolvimento necessário dos acontecimentos que o precederam. É neste sentido que dizemos que as ciências sociais são incapazes de realizar um salto sobre a própria sombra. Porque compartilhavam com a mentalidade totalitária a compreensão de que os assuntos humanos se desenvolvem conforme leis concebidas à maneira de processos históricos, não tiveram recursos capazes de perceber a brutal agressão que a tentativa de fabricação da existência a pretexto da realização destas leis representava para a liberdade humana. Eis porque a crítica de Arendt soa como uma defesa do pensamento enquanto resposta mais adequada do espírito à condição humana e mundana da liberdade.

A pensadora judia acreditava que o pensamento não era a atividade de um indivíduo fechado, mas consistia no *Selbstdenken*, a possibilidade de movimentar-se no mundo como uma antecipação do diálogo com outros.⁵ Para a autora, não há apenas uma visão de mundo definida, o

³ ARENDT, H. A tradição e a época moderna. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007b. p. 53. p. 53.

⁴ ARENDT, H. *Compreensão e política – as dificuldades da compreensão*, p. 470n e 336.

⁵ ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 18-19.

que a partir do século XIX foi desconsiderado com a nossa obsessão pela História e pelos compromissos ideológicos que bloqueiam estes diálogos antecipados. Por esta razão, como lembra Celso Lafer, Arendt mantinha certo distanciamento das honrarias de reconhecimento público por entender que, como havia ocorrido com as elites intelectuais europeias da década de 1930, esta capacidade poderia ser comprometida pela embriaguez da fama.⁶ A autora afirmava não escrever para influenciar pessoas, pois a ela importava apenas o seu processo de pensamento e compreensão⁷ para o qual a pluralidade de perspectivas é indispensável.

Nota-se, deste modo, que o exercício do pensamento estava para ela atrelado ao mundo desde seu caráter cotidiano. Ele pressupõe justamente que o mundo não possui uma única verdade e exige continuamente essa busca pelo que Arendt definia como “sentir-se em casa no mundo”. Nesta medida, sobre as ressalvas da autora às abordagens metodológicas de sua época, podemos novamente lembrar suas reflexões em um discurso proferido em 1959: “[A] própria humanidade do homem perde sua vitalidade na medida em que ele se abstém de pensar e deposita sua confiança em velhas ou mesmo novas verdades, lançando-as como se fossem moedas com que se avaliassem todas as experiências.”⁸ Por tal razão, os vínculos de amizade são centrais para a formação da sua teoria política, desde o enfrentamento da novidade totalitária até sua análise do julgamento de Eichmann, passando por seus esforços de compreender as crises da república americana. Sua obra está amplamente balizada por seus vínculos de amizade porque nelas Arendt encontrava seus vínculos com o mundo sobre o qual buscava incessantemente pensar, para compreendê-lo e nele se sentir em casa.⁹ Como a própria autora admitia, a compreensão é também um esforço bastante pessoal, por isso: “Precisamos muitíssimo de Lessing para nos ensinar esse estado mental.”¹⁰

Na ocasião de recebimento do Prêmio Lessing em 1959, na cidade de Hamburgo, Arendt discursa enaltecendo o patrono da homenagem porque o poeta e filósofo alemão buscava na amizade um vínculo não apenas pessoal, de intimidade, mas também político que favorecesse o compromisso com a discussão de diferentes visões de mundo acima de qualquer outro, mesmo um suposto dever com a “objetividade” da verdade.¹¹ Com seu discurso, Arendt pretende

⁶ LAFER, C. Posfácio – Hannah Arendt: vida e obra. In: ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. p. 249.

⁷ ARENDT, “O que resta? Resta a língua materna”: uma conversa com Günter Gaus, p. 33.

⁸ ARENDT, **Homens em tempos sombrios**, p. 19.

⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰ *Ibid.* p. 17.

¹¹ ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. p. 34.

salientar que a amizade estabelece um vínculo frágil, mas carrega consigo a própria possibilidade de que os romanos denominavam *humanitas*: a qualidade humana de compartilhar pelo vínculo discursivo algo em comum. Quando permaneceu por 14 anos na condição de pária, até receber a cidadania americana, Arendt, assim como diversos judeus forçados a migrar pela perseguição totalitária, vivenciou momentos em que apenas os vínculos de amizade cultivados ao longo dos anos possibilitavam seu acesso a necessidades elementares que dependem dos simples ser visto e ouvido, como pontes para um mundo no qual foi inúmeras vezes impedida de entrar, fosse como pária, fosse como inimiga judia. Por tal razão, os laços de amizade não se limitavam ao compartilhamento da intimidade, mas sempre laços tão importantes quanto frágeis com o mundo comum no qual falamos, somos ouvidos, somos humanos singulares.

Engajada desde sua juventude no exercício do transitar entre as diversas perspectivas de um mundo cotidiano, acessado pelos vínculos de amizade, a autora enfrentou o desafio de compreender um fenômeno central de nosso tempo que constituiu ameaça direta à liberdade como possibilidade do pensar. Sem recorrer a expedientes e modelos que reduzem o desconhecido ao conhecido, Arendt fugiu da armadilha das ciências sociais e de seu pretense salto sobre a própria sombra da modernidade para defender a filosofia e o pensamento. Assim, ao fazer do mundo a condição indispensável do pensar, a filósofa mostrou que a política não é apenas um objeto do pensamento, mas que o pensamento é a atividade propriamente política do espírito.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Hannah Arendt

ARENDR, H. **Karl Marx and the tradition of western political.** Hannah Arendt's papers. Washington: The Manuscript division, Library of Congress, Box 71, 1953a.

_____. **Breakdown of authority.** Washington: The Manuscript Division, Library of Congress, Box 72, 1953b.

_____. **Philosophy and politics: the problem of action and thought after French Revolution.** Washington: The Manuscript Division, Library of Congress, Box 76, 1954.

_____. **The human condition.** Chicago: The Universit of Chicago Press, 1958.

_____. **Between past and future.** New York: Viking Press, 1961.

_____. **On Revolution.** Nova York: Viking Press, 1965.

_____. **Eichmann in Jerusalém – a report on the banality of evil.** Nova York: Viking Press, 1965

_____. **Men in dark times.** Nova York: Harcourt, Brace and world, 1968.

_____. **On Violence.** Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.

_____. **Crisis of Republic.** Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

_____. **Crises da República.** São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **The origins of totalitarianism.** Nova York: Harcourt Brace, 1973.

_____. **The life of mind.** Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.** São Paulo: Diagrama Texto, 1983.

_____. **Homens em tempos sombrios.** Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Lectures on Kant's political philosophy.** Chicago: University of Chicago Press, 1989.

_____. Philosophy and politics. In: **Social Research**, 57(1), 1990.

_____. **A vida do espírito.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

ARENDR, H.; JASPERS, K. **Hannah Arendt – Karl Jaspers: Correspondence 1926 – 1969.** Ed. L. Kohler et al. New York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1992.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **Rahel Varnhagen: a vida de uma judia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. **Essays in Understanding: 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism.** Edited by Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace & Co., 1994.

_____. Letter of Arendt to Mary McCarthy, December 21, 1968. In: ARENDT, H.; McCARTHY, M. **Between Friends: The correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949– 1975.** New York: Harcourt, Brace, 1995.

_____. **Origens do totalitarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000a.

_____. Reflections On Little Rock: preliminary remarks. In: _____. **The Portable Hannah Arendt.** New York: Penguin Books, 2000b.

_____. **A dignidade da política.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2002a.

_____. Karl Marx and the tradition of western political thought. **Social Research**, v. 69, n° 2, Summer, 2002b.

_____. **Responsabilidade e Julgamento.** São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. **Promise of politics.** Nova York: Schocken, 2005.

_____. Trabalho, Obra e Ação. Tradução de Adriano Correia. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 7, p.175-201, 2005.

_____. Que é liberdade?. In: _____. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2007a.

_____. A tradição e a época moderna. In: _____. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2007b.

_____. O conceito de história: antigo e o moderno. In: _____. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2007c.

_____. A crise na cultura: sua importância social e política. In: _____. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2007d.

_____. O que é autoridade?. In: _____. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2007e.

_____. Crise na educação. In: _____. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2007f.

_____. Prefácio: a lacuna entre o passado e o futuro. In: _____. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2007g.

- _____. Crise de autoridade. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007h.
- _____. Verdade e Política. In: _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2007i.
- _____. The Great Tradition: Law and Power. **Social Research**, v. 74, n°3, Fall, 2007j.
- _____. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007k.
- _____. The Great Tradition: Ruling and Being Ruled. **Social Research**, v. 74, n°4, Winter, 2007l.
- _____. “O que resta? Resta a língua materna”: uma conversa com Günter Gaus. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- _____. Uma réplica a Eric Voegelin. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.
- _____. Compreensão e política – as dificuldades da compreensão. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c.
- _____. Filosofia e Sociologia. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008d.
- _____. Introdução na política. In: _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008e.
- _____. O fim da tradição. In: _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008f.
- _____. A tradição do pensamento político. In: _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008g.
- _____. Agostinho e o protestantismo. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008h.
- _____. De Hegel a Marx. In: _____. **A promessa da política**. Rio de Janeiro: Difel, 2008i.
- _____. Religião e política. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008j.
- _____. Sobre a natureza do totalitarismo. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008k.
- _____. A imagem do inferno. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008l.
- _____. Técnicas das ciências sociais e o estudo dos campos de concentração. In: _____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008m.

_____. Sobre Hannah Arendt (trad. Adriano Correia). **Inquietude**, Goiânia, v. 1, nº2, ago/dez. 2010.

_____. **Sobre a revolução**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras, 2011a.

_____. A grande tradição (trad. Paulo Bodziak e Adriano Correia). **O que nos faz pensar?**, [S.l.], v. 20, n. 29, pp.273-298, mai. 2011b.

_____. **Sobre a violência**. Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011c.

_____. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

Obras sobre Hannah Arendt

AGUIAR, O. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: EUFC, 2001.

_____. “O espectador como metáfora do filosofar”. Em: CORREIA, A. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Unijuí, 2009.

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

AMIEL, A. **La non-philosophie de Hannah Arendt: révolution et jugement**. Paris: PUF, 2001.

BAERH, P. **Hannah Arendt, totalitarianism, and social sciences**. Stanford: Stanford University Press, 2010.

BEINER, R. Interpretative essay: Hannah Arendt on judging. In: ARENDT, H. **Lectures on Kant’s political philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

BENHABIB, S. Hannah Arendt and the redemptive power of narrative. **Social Research**, v. 51, n. 1, 1990.

_____. Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas. In: CALHOUN, C (Org.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: MIT Press, 1994.

_____. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. New York: Sage Publications, 1996.

BERNSTEIN, R. Arendt on thinking. In: VILLA, D. (Ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BIGNOTO, N. “O totalitarismo hoje?” Em: AGUIAR, O; et al. **Origens do totalitarismo, 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

BODZIAK, P. **Categorias de validade exemplar**: sobre a distinção entre político e social em Hannah Arendt. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

CALVET, T. M. A atividade do trabalho [labor] em Hannah Arendt. Em: **Revista Ensaio**, nº 14, 1985. pp. 131-168.

_____. “Ação e pensamento em Hannah Arendt”. Em: **Filosofia do Direito e o Tempo**. C. M. MELLO; BRAGA, L. W(Org.) Juiz de Fora : Editar, 2011, pp. 25-30.

CANOVAN, M. **The political thought of Hannah Arendt**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

_____. The contradictions of Hannah Arendt’s political thought. **Political Theory**, v. 6, n. 1, 1978.

_____. On Pitikin’s justice. **Political Theory**, v. 10, n. 3, 1982a.

_____. **Hannah Arendt**: a reinterpretation of her political thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1982b.

_____. Arendt, Rousseau and human plurality in politics. **The Journal of Politics**, v. 45, n. 2, 1983a.

_____. A case of distorted communication: a note on Habermas and Arendt. In: **Political Theory**, v. 11, n. 1, 1983b.

CORREIA, A. O desafio moderno: Hannah Arendt e sociedade de consumo. Em: MOARES, E. J., BIGNOTO, N. **Hannah Arendt: Diálogos reflexões e memórias**. Belo Horizonte: UFMG, 2001. pp. 227-245.

_____. O que significa orientar-se no pensamento. Em: **Sentir-se em casa no mundo: a vida do espírito (mind) e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt**. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2002.

_____.(Org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006.

_____. **Hannah Arendt e a modernidade**: política, economia e a disputa por uma fronteira. São Paulo: Forense Universitária, 2014.

_____. Pensar o que estamos fazendo. In: ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

D’ENTRÈVES, M. P. **The political philosophy of Hannah Arendt**. New York: Routledge, 1994.

DISCH, L. More Truth Than Fact: Storytelling as Critical Understanding in the Writings of Hannah Arendt. **Political Theory**, Vol. 21, No. 4 (Nov., 1993), p. 672.

DUARTE, A. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política da Kant**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

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

_____. Arendt e a modernidade: proximidade na distância em relação a Heidegger. Em: _____. **Vidas em risco – Crítica do Presente em Arendt, Heidegger e Foucault**. pp. 43-67.

_____. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos**, ano 5, n. 9, Fortaleza, jan./jun. 2013.

ENEGRÉN, A. **La pensée politique de Hannah Arendt**. Paris: PUF, 1984.

FORTI, S. **Vida del espíritu y tempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofia y política**. Madrid: Cátedra, 1996.

FRATESCHI, Y. Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx. **Dois pontos**. 7 (4), 2010.

HABERMAS, J. Hannah Arendt's communications concept of power. **Social Research**, v. 44, n. 1, p. 3-25, 1977.

HONIG, B. "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on Founding a Republic," **American Political Science Review** 85 (1991): 97-113;

JAY, M. El existencialismo político de Arendt. In: BIRULÉS, F. (Org.). **Hannah Arendt: el orgullo de pensar**. Barcelona: Gedisa, 2000.

KATEB, G. **Hannah Arendt: politics, conscience, evil**. Oxford: Martin Robertson, 1984.

KOHN, J. Introduction. **Social Research**, v. 69, n. 2, 2002.

_____. Introdução. In: _____. **Promessa da política**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

LAFER, C. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. Posfácio – Hannah Arendt: vida e obra. In: ARENDT, H. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. Companhia das Letras, 2006.

LEBRUN, G. Hannah Arendt: um testamento socrático. In: _____. **Passeios ao leu**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MOYN, S. Hannah Arendt on the Secular. In: **New German Critique**. 105, Vol. 35, No. 3, Fall 2008.

O'SULLIVAN, N. Hannah Arendt: hellenic nostalgia and industrial society. In: CRESPIGNY, A; MINOGUE, K. **Contemporary political philosophers**. London: Methuen, 1976. p. 228-251.

PAREKH, B. **Hannah Arendt and the search for a new political philosophy**. London: Macmillan, 1981.

_____. Hannah Arendt. In: _____. **Pensadores políticos contemporâneos**. Madrid: Alianza, 1986.

PITKIN, H. Justice: on relating private and public. **Political Theory**, v. 9, n°3, p. 327-352, 1981.

PONCE, R. S. As distinções conceituais de Arendt no debate político contemporâneo. In: _____. **Três estudos sobre a tensão entre política e filosofia no pensamento de Hannah Arendt**. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

RING, J. On Needing Both Marx and Arendt: Alienation and the Flight from Inwardness. **Political Theory**, Vol. 17, No. 3 (Aug., 1989), pp. 432-448

SALLES WAGNER, E. **Hannah Arendt e Karl Marx – O mundo do trabalho**. São Paulo: Ateliê, 2000

_____. **Hannah Arendt: ética e política**. São Paulo: Ateliê Cultural, 2007.

TAMINIAUX, J. **La fille de Thrace et le penseur professionnel - Arendt et Heidegger**. Paris: Payot, 1992

_____. The philosophical stakes in Arendt's genealogy of totalitarianism. **Social Research**, v. 69, n°2, Summer, 2002.

TASSIN, E. "La question de l'apparence". *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt (1988)*. Paris: Payot, 1997, pp. 71-77.

VAZ, C. A. C. "A secularização da política pelo desaparecimento do medo do inferno" Em: WINCKLER, S; VAZ, C. A. C. **Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt**. Chapecó: Argos, 2009. pp 67-90.

VILLA, R. D. **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996.

_____. Thinking and Judging. In: HERMSEN, J.J.; VILLA, D. **The judge and the spectator: Hannah Arendt's political philosophy**. Leuven-Peeters, 1999.

_____. Introduction: The development of Arendt's political thought. In: _____. (Ed.). **The Cambridge companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

VOLLRATH, E. Hannah Arendt and the method of political thinking. **Social Research**, v. 44, n. 1, 1977.

WALSH, P. The Human Condition as social ontology: Hannah Arendt on society, action and knowledge. **History of the Human Sciences**, v. 24, n. 2, 2011.

WYEMBERG, M. “L’âge moderne et le monde moderne”. In: ROVIELLO, A-M et tal. **Hannah Arendt et la modernité**. Paris: Vrain, 1992. pp. 157-173.

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

Outras obras

ARISTÓTELES. **Metafísica, livros IV e VI**. Trad. Lucas Angioni. Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução n. 14. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Unicamp, 2007.

ATKINSON, J. **Lutero y el nacimiento del protestantismo**. Madrid: Alianz Editorial, 1968.

BLOCH, A. H. The Personality of Inmates of Concentration Camps. **American Journal of Sociology**. 5. 1947 pp. 335– 341.

ENGELS, F. **O papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. São Paulo: Global Editora, 1984.

GERTH, H. The Nazi Party: Its Leadership and Compositon. **American Journal of Sociology**, 45:4, p. 517-541, 1940.

GOFFMANN, E. On the Characteristics of Total Institutions. In: **Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates**. New York: Anchor Books, (1957) 1961.

HESENBERG, W. **Philosophic problems of nuclear Science**. London/New York: Pantheon/Faber and Faber, 1952.

JAEGER, W. **Theology of early greek philosophers**. Oxford: Claredon, 1952.

KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Ricardo Ribeiro Terra (Org.). Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Vozes, 2014.

KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento científico**. Trad. Márcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Brasília: Ed.UNB,1992

LOCKE, J. **Dois tratados sobre o governo**. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MANNHEIM, K. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MARX, K. **Manuscritos-Econômico Filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **O capital**. São Paulo: Boitempo, 2013. V. I.

MARX, K; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

PLATÃO. **Diálogos – Parmênides/Filebo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1974. V. VIII.

_____. Político. In: _____. **Diálogos**. Trad. Jorge Paleikat. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

_____. Fedão. In: **Diálogos de Platão**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980a. V. III e IV.

_____. Górgias. In: **Diálogos de Platão**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980b. V. III e IV.

_____. **A república**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988.

SCHMITT, C. **Teologia Política**. Tradução de Elisete Antoniuk, Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Cia das letras. 2004.

WHITEHEAD, A. **A ciência e mundo moderno**. Trad. Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.