

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Gil Moraes Monti

NAS FRONTEIRAS DA FILOSOFIA:
Por uma filosofia da experiência política em Hannah Arendt

Porto Alegre

2022

Gil Moraes Monti

NAS FRONTEIRAS DA FILOSOFIA:

Por uma filosofia da experiência política em Hannah Arendt

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul
como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor
em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Pinheiro Pertille

Porto Alegre

2022

CIP - Catalogação na Publicação

Monti, Gil Moraes
Nas Fronteiras da Filosofia: Por uma Filosofia da
experiência política em Hannah Arendt / Gil Moraes
Monti. -- 2022.
164 f.
Orientador: José Pinheiro Pertille.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2022.

1. Hannah Arendt. 2. filosofia da experiência
política. 3. experiência. 4. ambiguidade. 5. história.
I. Pertille, José Pinheiro, orient. II. Título.

Gil Moraes Monti

**NAS FRONTEIRAS DA FILOSOFIA:
Por uma filosofia da experiência política em Hannah Arendt**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em filosofia.

Porto Alegre, 14 de junho de 2022.

Resultado: Aprovado

BANCA EXAMINADORA:

Maria Cristina Müller
Departamento de Filosofia
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

Nuno Miguel Pereira Castanheira
Departamento de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Felipe Gonçalves Silva
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Alfons C. Salellas Bosch
Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Porto Alegre

2022

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha família pelo suporte dado durante toda trajetória acadêmica. Gostaria de agradecer também a UFRGS, a tudo que esta instituição me proporcionou durante estes 12 anos, desde biblioteca, RU, salas de estudo, bar, auditórios e áreas de convivência, todos estes contribuíram para minha formação, desde o início da graduação até o fim do doutorado. Agradeço também a todo(a)s professore(a)s do corpo docente da UFRGS que tanto contribuíram neste trajeto que começou na graduação e culminou no doutorado. A todos os colegas que compartilharam aulas, conversas e confraternizações e que de alguma forma se tornaram importantes no percurso. Ao Jaderson, pela revisão e correção.

Ao Professor José Pinheiro Pertille, pela orientação e confiança que foi dada no decorrer destes anos, desde o trabalho de conclusão de curso até a conclusão desta tese. Uma orientação que soube conciliar a aplicação do rigor quando necessário aliado ao espaço e respeito aos meus interesses e buscas individuais.

Aos Professore(a)s, Maria Cristina Müller, Nuno Miguel Pereira Castanheira, Felipe Gonçalves Silva e Alfons C. Salellas Bosch, por comporem a banca e dedicarem sua atenção a este trabalho. À CAPES, pela bolsa usufruída por estes quatro anos.

*(...) Pensar incomoda como andar à chuva
Quando o vento cresce e parece que chove mais.
Alberto Caeiro*

*O pensamento político contemporâneo, embora, em termos de expressão, não possa rivalizar com o
passado, se diferencia desse pano de fundo da tradição, ao reconhecer que os assuntos humanos
propõem problemas filosóficos autênticos, e que a política constitui um domínio em que surgem questões
filosóficas genuínas, e não uma simples esfera da vida a ser regida por preceitos derivados das mais
variadas experiências.
Hannah Arendt*

*As pines
keep the shape of the wind
even when the wind has fled and is no longer there
so words
guard the shape of man
even when man has fled and is no longer there.
Giórgos Seféris*

RESUMO

A presente tese tem como base demonstrar como uma série de dicotomias e ambiguidades presentes na obra de Hannah Arendt não representam nenhuma falha epistemológica ou contradição em sua obra. O que de fato esses elementos sintetizam é uma forma de Arendt se inserir e debater com uma tradição político-filosófica que a antecede e ao mesmo tempo propor uma perspectiva que tenha a capacidade de absorver as contradições que a própria experiência política produz em seu modo de vida. Essas questões serão desenvolvidas a partir da ideia de uma filosofia da experiência política. O que essa perspectiva evidencia é como a política deve ser pensada a partir de um “quem” que experencia esse espaço e não de um o “que” seja a política. O que está no centro dessa perspectiva e estabelece essa ponte entre a política e a filosofia é essa atividade que aproxima a atividade filosófica do mundo vivido e a política de algo que não se restringe a mera presença no mundo, mas tem a capacidade de gerar o significado necessário para o viver. O caminho que será proposto tem como início ressaltar o caráter produtivo desses aspectos supostamente controversos e ambíguos e como isso representa uma das essências de sua perspectiva política, não obstante, a partir da explicitação desses elementos evidenciar como a tese não se propõe a resolver supostos problemas da teoria arendtiana, mas ressaltar como uma das essências da sua perspectiva política está assentada em uma relação que é estabelecida entre o sujeito e o mundo. Há um eixo autores, os quais Arendt dialoga, e que constituem o núcleo de debate proposto na tese: Sócrates, W. Benjamin e I. Kant. A partir desses autores que a noção de experiência política é interpretada como uma ponte de resolução para as dicotomias. O capítulo destinado a Sócrates procura investigar a dimensão pública do filosofar e o impacto que o evento do julgamento causou na tradição do pensamento filosófico. O segmento destinado a Benjamin explora a sua crítica a noção de história e como que é por meio da experiência que o sujeito se torna capaz de elaborar, narrar e compartilhar sua vida. O terceiro capítulo resgata elementos da interpretação de Arendt da estética kantiana com o intuito de destacar o caráter representativo e comum que o pensamento adota na formulação de seus juízos. Apesar da abordagem proposta ter uma orientação crítica dos modelos tradicionais, o objetivo não refutar uma leitura em vista de substituí-la, mas ampliar as possibilidades de percepção da política incorporando novos modelos. Nesse sentido, pensar a perspectiva arendtiana por meio de uma filosofia da experiência política tem como objetivo ressaltar como a política se realiza por meio das discontinuidades e imprevisibilidades presentes no agir humano. Tal abordagem, além de colocar em diálogo as dimensões de mundo vivido e mundo pensando revela como a perspectiva arendtiana não se expressa como um modelo a ser seguido, mas em uma atividade capaz de interpretar as contradições que a vida política produz e também introduzir um princípio de novidade inerente as relações humanas.

Palavras chave: Hannah Arendt, filosofia da experiência política, experiência, ambiguidade, história.

ABSTRACT

This thesis is based on demonstrating how a series of dichotomies and ambiguities present in Hannah Arendt's work do not represent any epistemological flaw or contradiction in her work. What these elements actually synthesize is a way for Arendt to insert herself and debate with a political-philosophical tradition that precedes her and at the same time propose a perspective that has the capacity to absorb the contradictions that the political experience itself produces in her way of thinking. life. These questions will be developed from the idea of a philosophy of political experience. What this perspective shows is how politics should be thought of from a “who” experiences this space and not from a “what” politics is. What is at the center of this perspective and establishes this bridge between politics and philosophy is this activity that brings philosophical activity closer to the lived world and politics to something that is not restricted to mere presence in the world, but has the ability to generate the meaning necessary for living. The path that will be proposed begins by emphasizing the productive character of these supposedly controversial and ambiguous aspects and how this represents one of the essences of its political perspective, however, from the explanation of these elements, it is evident how the thesis does not propose to solve supposed problems of Arendtian theory, but to emphasize how one of the essences of her political perspective is based on a relationship that is established between the subject and the world. There is an axis of authors, which Arendt dialogues with, and which constitute the core of the debate proposed in the thesis: Socrates, W. Benjamin and I. Kant. From these authors, the notion of political experience is interpreted as a bridge of resolution for the dichotomies. The chapter dedicated to Socrates seeks to investigate the public dimension of philosophizing and the impact that the event of the judgment had on the tradition of philosophical thought. The segment aimed at Benjamin explores his critique of the notion of history and how it is through experience that the subject becomes capable of elaborating, narrating and sharing his life. The third chapter rescues elements of Arendt's interpretation of Kantian aesthetics in order to highlight the representative character that thought adopts in the formulation of its judgments. Although the proposed approach has a critical orientation of traditional models, the objective is not to refute a reading in order to replace it, but to expand the possibilities of perceiving the policy by incorporating new models. In this sense, thinking about the Arendtian perspective through a philosophy of political experience aims to highlight how politics is carried out through the discontinuities and unpredictability present in human action. Such an approach, in addition to putting into dialogue the dimensions of the lived world and the thinking world, reveals how the Arendtian perspective is not expressed as a model to be followed, but in an activity capable of interpreting the contradictions that political life produces and also introducing a principle of novelty inherent in human relationships.

Keywords: Hannah Arendt; philosophy of political experience; experience, ambiguity, history.

LISTA DE ABRECIÇÕES DAS OBRAS DE HANNAH ARENDT

CH	A Condição Humana
DP	A Dignidade da Política
EJ	Eichmann em Jerusalém
EPF	Entre o passado e o Futuro
HTS	Homens em Tempos Sombrios
OT	Origens do Totalitarismo
SR	Sobre a Revolução
VE	A Vida do Espírito
LFK	Lições sobre a Filosofia Política de Kant

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 – CAPÍTULO I.....	20
1.1 Hannah Arendt, uma teórica política?.....	20
1.2 Filosofia x Política.....	25
1.2.1 O Sócrates de Hannah Arendt.....	33
1.2.2 O “dois-em-um” do pensamento.....	41
1.3 Mundo: ação, pluralidade e natalidade.....	46
1.3.1 Uma forma de instituir a política: Espontaneidade e permanência.....	55
1.4 Hannah Arendt crítica da tradição.....	60
1.4.1 O sentido da crítica.....	65
2 - CAPÍTULO II.....	71
2.1 A perspectiva histórica em Hannah Arendt.....	71
2.1.1 O viés processual da história.....	79
2.2 A narrativa como componente formador da filosofia arendtiana.....	83
2.2.1 A Metáfora.....	89
2.2.2 A Compreensão.....	94
2.2.3 A compreensão e a relação com o passado.....	102
2.3 A influência de Walter Benjamin: desdobramentos da experiência.....	105
2.3.1 A influência de Walter Benjamin: a apropriação do passado, a descontinuidade e a crítica fragmentária.....	111
3 - CAPÍTULO III.....	122
3.1 A dinâmica entre a perspectiva do ator e do espectador.....	122
3.1.1 A perspectiva do espectador.....	127
3.2 A imaginação sai em visita (<i>go visiting</i>).....	136
3.2.1 O <i>sensus communis</i> e a intersubjetividade.....	141
CONCLUSÃO.....	149
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	155

INTRODUÇÃO

Um dos legados do pensamento de Hannah Arendt (1906 – 1975) é a sua capacidade em articular não um pensamento hermético e fechado em seu tempo, mas, sim, um pensamento cuja forma permite incorporar a imprevisibilidade e a novidade, próprias das relações humanas, no tocante à teoria política e à filosofia. Desse modo, a originalidade do pensamento arendtiano reside em seu engajamento e na sua relação estabelecida com os fenômenos políticos, enquanto algo advindo menos de uma análise instrumental ou causal desses fenômenos e mais de um envolvimento com a experiência política em si.

Em um contexto de pandemia e isolamento, combinado com a ascensão de governos autoritários e o desmonte das instituições, a política em seu caráter comunitário e de experiência compartilhada vem sendo enfraquecida constantemente. Diante disso, o viés da abordagem arendtiana, a ser aqui desenvolvido, torna-se capaz de capturar as particularidades desse momento histórico e oferecer um instrumental capaz de reconhecer o caráter inédito de tais fenômenos. A perspectiva política proposta por Arendt não é aquela de uma filosofia política sistematizada ou que visa melhores formas de gerir a cidade, mas tem como essência o poder renovador que deriva da capacidade dos indivíduos de instituir a política por meio de seus atos. Não obstante, tal forma de pensar a política não consiste em fazer uma empiria social e muito menos submeter a política à filosofia, porém, acima de tudo, significa ter como ponto de partida a relação que o sujeito estabelece com o mundo e a forma como ele o experiencia.

A esse respeito, pelo fato da abordagem arendtiana manter esse caráter insurgente e disruptivo, a sua análise muitas vezes foi controversa e se tornou um local de disputa entre os comentaristas. Os debates entre os comentaristas giram em torno de uma suposta falta de método de Arendt ao tratar de problemas filosóficos ou de eventos políticos e da dificuldade de enquadramento de sua abordagem entre a política, a história e a filosofia. Essas controvérsias são frutos de uma série de ambiguidades e dicotomias permeando a obra de Arendt e tomando centralidade em sua abordagem política, uma vez que a autora exerceu seu pensamento nesses pontos de encontro entre a filosofia e a política, a vida contemplativa e a *vita activa*, o pensamento e o mundo etc. Assim sendo, são diversas as caracterizações que atribuem à interpretação arendtiana um caráter fronteiro e ambíguo. Tais caracterizações não significam que a sua abordagem não tenha nenhum tipo de base ou propósito, mas que sua abordagem se insere em um mundo o qual é regido por uma série de interrupções e eventos extraordinários e não é somente o resultado de cálculos ou a aplicação de conceitos.

Nesse sentido, a presente tese tem como objetivo apresentar como essa suposta falta de método e essas ambiguidades representam um dos princípios que guiam a sua perspectiva política, a saber, uma maneira de conciliar a imprevisibilidade e novidade concernente aos assuntos humanos à filosofia. Essa forma de abordar os fenômenos por meio de uma série de distinções e conceitos opostos percorre toda produção de Arendt e sintetizam seu método, revelando por um lado como Arendt se compromete a interpretar os fenômenos políticos a partir de suas singularidades, não os submetendo a categorias prontas e, por outro lado, situam o seu debate de maneira crítica frente a uma tradição política e filosófica que tratou desses temas de forma distinta. Um dos aspectos mais interessantes da perspectiva política de Arendt é a forma como sua abordagem se desvincula de uma tradição política – em especial, a tradição do pensamento político ocidental (*tradition modern of western political thought*) – e demonstra em que medida é possível pensar e compreender a política por meio de suas descontinuidades e seu caráter insurgente. Essa maneira de se distinguir da tradição ressalta um dos elementos centrais de sua abordagem, a saber, a sua forma de pensar a política a partir de um espaço que se constitui entre os indivíduos e por meio de suas ações.

A maneira como esses pares conceituais serão abordados na tese é a partir da noção de experiência, algo que se consolida justamente a partir desse ponto de encontro entre a vida do sujeito no mundo e o significado extraído dessas experiências. Esse é um elemento central de sua perspectiva e que organiza a sua concepção política, principalmente como esse tratamento filosófico-político está enraizado no agente político, em *quem* ocupa esse espaço e não no *que* seja a política. Explorar esse “quem” não consiste em elaborar uma abordagem que tenha como objetivo conceituar algum tipo de “eu” (*self*) político ou determinar alguma espécie de essência dos indivíduos, mas está vinculado a como esse “quem” estabelece suas relações no mundo e, como a política acontece nesse entremeio, ressaltando como são as ações dos indivíduos e as relações que eles estabelecem entre si, em contraposição a uma ideia de política macro estrutural ou instrumental de sociedade que determinam a essência da política.

Essa noção de experiência será contextualizada a partir de uma caracterização de Jerome Kohn da abordagem arendtiana, que evidencia como a sua abordagem se concentra em “como” a política acontece, e não necessariamente em uma definição do “que” ela é. Ao identificar estes elementos, Kohn caracteriza a sua abordagem como a primeira “filosofia da experiência política” (*philosophy of political experience*) (KOHN, 2006, p. XX). Entre as particularidades dessa perspectiva estão o modo em que ela se posiciona em relação à tradição do pensamento filosófico-político e, principalmente, considerando tal postura crítica, de que forma boa parte de seus *insights* políticos se originam. Ou seja, a perspectiva política

arendtiana não tem como objetivo demarcar territórios, mas antes, resgatar um princípio político obscurecido pela tradição do pensamento filosófico. A política, por assim dizer, não é pensada de forma macroestrutural, no sentido de se tentar determinar como deveria ser o melhor modo de vida em comunidade. Ao invés de se pensar em como ela deveria ser, o pensamento se detém nas ambiguidades e nas contradições que a própria experiência política produz em seu modo de vida. Nesse sentido, é o indivíduo em suas experiências e em suas relações que determina a política, revelando o seu potencial insurgente enquanto atividade. O que essa perspectiva tem a revelar é uma abordagem crítica, tanto da tradição quanto da Modernidade, indicando de que modo um pensamento dedicado à experiência política consegue escapar de cadafalsos teórico-conceituais e, ao mesmo tempo, pode resgatar um princípio ativo de novidade, subjacente à política.

Abordar a teoria arendtiana por meio da ideia de experiência política não tem como objetivo somente categorizar determinados elementos de sua abordagem ou meramente esclarecer possíveis incompreensões, mas situa o seu debate em um local produtivo e de fronteiras conceituais. Quando se analisa a teoria arendtiana por meio dessa chave interpretativa que é a experiência, busca-se destacar uma das essências de sua abordagem, a saber, a forma como Arendt pensa os fenômenos políticos a partir de suas contradições. Desse modo, a adição desses elementos contingentes à abordagem arendtiana resgata dicotomias tradicionais do pensamento filosófico, tais como: filosofia e política, público e privado, pensamento e mundo, e é a partir dessas dicotomias que seu pensamento se torna dinâmico e capaz de se atualizar constantemente. A incorporação desses elementos insurgentes à teoria revela de que modo essa abordagem não se resume a algo perdido no tempo, semelhante a uma investigação de fenômenos específicos como o totalitarismo ou as revoluções. No entanto, tal incorporação resgata um princípio político capaz de pensar a experiência humana para além de abstrações e conceitos. Esses aspectos da abordagem de Arendt não são explícitos, mas podem ser identificados em algumas passagens, como na epígrafe a Karl Jaspers (1883 – 1969), em OT, quando Arendt afirma “não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo”.¹ Com isso, o seu pensamento procura lacunas interpretativas que possibilitem novos *insights* políticos e menos espelhamentos com o passado baseados unicamente em relações causais.

Esse aspecto também se evidencia em DP, onde Arendt declara que “somos contemporâneos até o ponto em que chega a nossa compreensão” (ARENDR, 2002, p. 53). É

¹ “*Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf ein ganz gegenwärtig zu sein*” (ARENDR, 2010b, p. 7).

interessante notar como essas duas passagens capturam a centralidade dos *insights* políticos e como essas frases dialogam com o propósito da tese, uma vez que “...ser de seu próprio tempo” e “ser contemporâneo...” expressam questões similares e de muito peso para o pensamento arendtiano. A expressão “...ser de seu próprio tempo” significa se dedicar a encontrar um sentido ao que nos cerca, pensar esse mundo e torná-lo um lar. A segunda oração, “somos contemporâneos até o ponto em que chega a nossa compreensão”, por sua vez, indica quase que um condicional para que se possa ser contemporâneo, isto é, a nossa compreensão é delimitadora.

Entretanto, esse condicional não é um limite, tanto quanto uma espécie de convite ao pensamento, que, por meio da imaginação, deve exercitar a sua capacidade de pertencer ao seu próprio tempo. Tais questões capturam um dos pontos centrais a ser desenvolvido, a saber: a forma de confrontar os fenômenos políticos como uma busca por pertencimento, não se restringindo a um método, mas sintetizando um princípio político que tem em sua base a relação entre o indivíduo e o mundo. Ou, dito em outras palavras, a ênfase na experiência política e no protagonismo do indivíduo ressalta essa maneira simultânea do pensamento se inscrever na realidade e do mundo surgir ao indivíduo. Por conseguinte, uma perspectiva fundamentada em uma ideia de filosofia da experiência política não tem por objetivo catalogar uma nova abordagem filosófica, senão radicar o pensamento na emergência do tempo atual, dotando os indivíduos de uma capacidade de compreensão e resistência frente aos fenômenos que irromperam na atualidade, tais como: a crise das democracias e a ascensão de governos autoritários.

A ênfase na experiência é a própria representação da política, pois está diretamente ligada à forma de como os indivíduos percebem o mundo e nele interagem, não tendo por horizonte somente ressaltar determinadas possibilidades de articulações conceituais. A maneira de aproximar essa forma de pensar o mundo e a ação política não visa o simples fato de aproximá-las enquanto tais, senão também de dotá-las de um sentido de compartilhamento, enquanto algo criador de uma ponte entre o pensamento e a realidade. É, pois, nessa ponte ou lacuna que o indivíduo reivindica a sua presença no mundo e se vincula ao seu tempo, não apenas *estando* no mundo, mas *pertencendo* a este.

Pertencer ao mundo é algo que transcende a mera sucessão de eventos da vida rotineira e exige do pensamento uma apropriação da realidade, sob o intuito de tornar estes seus. Essa maneira de se apropriar do mundo não se expressa por uma ideia de finalidade (um *télos*), como se o resultado último do processo da vida ou do pertencimento fosse algo pré-determinado, na forma de um roteiro a ser seguido, mas é um processo constante e

interminável que se renova a cada instante. Dessa forma, o modo arendtiano proposto de direcionar o pensamento ao mundo é aquele de uma atividade capaz de mediar a própria vida, em que o pensar se converte em uma forma de viver. Quer dizer, a vida e o pensamento estabelecem um vínculo, na medida em que um está sempre se sobrepondo ao outro, isto é, o pensamento está sempre interrompendo as atividades ordinárias, do mesmo modo que por elas é interrompido. Nas palavras de Arendt, “se a essência de toda ação, e em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação” (ARENDR, 2002, p. 52). Essa noção de uma filosofia da experiência política ao ter em sua base essa ponte que se estabelece entre o sujeito e o mundo abre a possibilidade de se teorizar esse mundo em suas múltiplas representações, não restringindo a liberdade humana a um conceito restrito. A partir dessas múltiplas representações criadas, a política se ergue para além de meras definições, conseguindo assim incorporar os elementos de imprevisibilidade e de criação, iminentes à existência humana.

Diante disso, a presente tese se desenvolverá em três capítulos, onde o primeiro destes tem como função apresentar de que forma essa noção de experiência política se articula frente a um dos aspectos centrais da perspectiva política arendtiana, a saber, a conciliação da política, concebida enquanto um espaço no qual os indivíduos mediam suas vidas e suas interações, e da filosofia, a qual se caracteriza como uma atividade abstrativa na qual o filósofo se afasta da experiência direta com o mundo em suas elaborações. Esses dois campos não são abordados de forma excludente, senão complementar. Tal relação se expressa por meio de uma tensão a ser desenvolvida a partir de uma série de termos tratados antagonicamente ao longo da tradição, estando entre eles os pares conceituais como: filosofia e política, pensamento e ação, privado e público, vida contemplativa e *vita activa*, entre outros. Todas essas são dicotomias alimentadas produtivamente no interior da abordagem arendtiana, na medida em que a autora não as dissolve arbitrariamente, mas formula sua abordagem a partir dos pontos de encontro entre os termos. A seção de abertura da tese contextualiza essas questões a partir de uma resposta dada por Arendt em uma entrevista, na qual ela afirma que não seria filósofa e sim uma teórica política. O que é importante nessa resposta não é a sua literalidade, mas o que Arendt tensiona e provoca ao dar esse tipo de resposta. O que está na base dessa questão, em um primeiro plano, é uma oposição à ideia de “filosofia política”, a qual, durante muito tempo, esvaziou a política de qualquer estatuto e a circunscreveu segundo as regras da filosofia. Em um segundo plano, ressalta-se o debate que se estabelece entre a teoria e a perspectiva do teórico, ou seja, a ideia de que a teoria (*theorein*) se caracteriza enquanto alguma coisa submetendo a política a uma determinada

base de pré-concepções, ao passo que o teórico seria quem tem a capacidade de estabelecer um vínculo com a experiência política em si mesma, considerando seu caráter contingente e imprevisível.

No tocante aos teóricos políticos, estes se tornaram significativos em sua abordagem, pois pensavam a experiência política em sua dimensão contingente e imprevisível, sem cair nos vícios de subjugar a política a um objeto de estudo da filosofia. Entretanto, essa predileção por determinados teóricos, parte de um referencial essencial e determinante, não somente na abordagem arendtiana, mas também na história do pensamento filosófico: o julgamento de Sócrates. Esse evento foi decisivo na tradição do pensamento filosófico e exerceu uma grande influência sobre o local que a política ocupou dentro da história do pensamento filosófico ocidental. Nesse caminho, o princípio político que Sócrates (470 a. C. – 399 a. C.) representava, no mundo antigo, foi deslocado na Modernidade, relegando a política uma área de interesses secundários. Contra esse fundo moderno, a relevância de Sócrates é reconhecida não somente pela forma em que ele confronta os cidadãos na Ágora de Atenas, mas também pela maneira como ele instigava os indivíduos a pensar sua realidade. A ênfase em Sócrates se torna importante principalmente pela forma como a política se constitui nessa teia de relações humanas e não por meio de um imperativo ou de uma máxima de comportamento visando mediar a vida dos indivíduos.

Nesse contexto é delineado o caminho que esta tese tomará, a saber, o de evidenciar a experiência política enquanto algo que é mediado pela forma como o sujeito adentra ao espaço público e nele se relaciona. É importante demarcar que Arendt não se limita a resgatar determinados modelos antigos ou modernos para pensar a realidade, mas os articula com uma série de concepções que delimitam seu espaço de atuação política, como: mundo, natalidade, ação e espaço público. Quando Arendt se inspira em Sócrates ou nas figuras dos teóricos políticos, ela o faz visando repensar essas categorias que se tornaram difusas na contemporaneidade. Da mesma forma que Arendt aborda essas dicotomias entre o pensamento e o mundo ou entre a filosofia e a política, ela também estabelece uma ponte entre o antigo e o moderno. Arendt só consegue estabelecer um debate produtivo sobre estas categorias, à custa dos contrastes que as próprias categorias geraram no tempo.

Na medida em que a política é pensada a partir dessas múltiplas ambiguidades e contradições, ela é constantemente teorizada a partir de um aspecto de indefinição. À vista disso, a indefinição da política deve ser concebida como o mediador da relação entre a espontaneidade dos atos humanos e um princípio político que consiga absorver essas diferenças. O primeiro capítulo é encerrado a partir de uma caracterização clássica da

abordagem arendtiana, enquanto *crítica da tradição*. Esse se torna um importante recurso argumentativo, pois tematiza essas pontes estabelecidas entre as ambiguidades e também sintetiza parte da postura de Sócrates na cidade. Não obstante, já aponta para o tratamento que Arendt dá a tradição do pensamento filosófico e político e que será desenvolvido no segundo capítulo por meio da noção de história. Essa caracterização se torna importante no percurso, na medida em que propõe uma leitura *sui generis* dos fenômenos políticos e, ao mesmo tempo, estabelece um diálogo com a tradição do pensamento filosófico. Nesse sentido, a ideia de crítica da tradição não se refere a uma revisão teórica da tradição do pensamento filosófico ocidental, mas se revela, antes de tudo, a uma maneira própria de se relacionar com o passado e, por consequência, com a história.

O segundo capítulo desenvolverá as questões que dizem respeito à história e ao confronto crítico com a tradição a partir da influência de Walter Benjamin (1892 – 1940). Essas relações com a história se aprofundam quando tratadas pelo viés do agente buscando compreender o seu tempo, isto é, do sujeito se apropriar do mundo e dos que o antecederam. Para isso, a perspectiva histórica de Arendt desenvolvida no segundo capítulo é abordada mediante a maneira como o agente se apropria da história, algo que ganha forma à medida que o ele recorda, elabora e narra suas experiências. Quando a noção de experiência política é pensada a partir dessa caracterização da história, ela não tem como objetivo embasar a política na análise de atos arbitrários ou analisar as motivações individuais, porém, visa elucidar como esses atos não se limitam a uma experiência individual, mas compartilhada. Quando se pensa a política tendo como ponto de partida a iniciativa do agente em um ambiente compartilhado, acaba se adicionando elementos contingentes e não lineares à narrativa histórico-filosófica. Esses elementos são desenvolvidos, principalmente, a partir da crítica de Benjamin à concepção tradicional de história. O conceito que vai mediar essas relações e que vai articular a ação de um indivíduo com a história e a política, é aquele de *experiência (Erfahrung)*. Ou seja, a capacidade de experienciar-um-mundo não se restringe à experiência direta e sensível de mundo, mas aponta também para uma forma de acessar e de significar a história enquanto passado. Desse modo, na experiência, o passado não é concebido somente enquanto um local no qual se consulta os fatos que ocorreram, de forma que o tempo siga apenas em função de um progresso futuro. O passado se apresenta ao indivíduo como algo passível de ser resignificado, constituindo recorrentemente uma nova face ao presente. Quando se expressa a ideia de *re-significar* o passado, isto é também um meio de articular uma experiência do passado, não se limitando em apenas elaborá-la, mas, sim, em transmiti-la, o que ressalta a dimensão compartilhada e comunicativa, que é constituinte da noção de experiência. A ênfase

de Benjamin na noção de “experiência” deriva de um declínio da experiência e, conseqüentemente, da capacidade de narrar que ocorre durante a Modernidade. Esse declínio advém de uma série de fenômenos modernos, tais como as guerras, sociedade de massa e o próprio totalitarismo. É frente a esse declínio e à incapacidade dos indivíduos elaborarem suas próprias experiências que, então, a relação estabelecida com o passado tem se revelado um importante elemento no resgate da política.

Diante desse e de outros tópicos tangentes a esta tese, o caminho proposto procura adicionar uma tridimensionalidade a teoria arendtiana por via da influência teórica de Walter Benjamin, principalmente a partir de sua crítica a concepção de história. A abordagem de Benjamin parte de uma crítica a uma concepção de história única ou linear, e a partir dessa crítica ela formula uma concepção de “história”, composta segundo narrativas e descontinuidades, a qual ele também denominou de uma perspectiva de *história fragmentada*. Apesar de não explícitos, tais elementos podem ser identificados nas obras de Arendt, em OT a influência de Benjamin se torna flagrante especialmente quando ela não encontra precedentes para o fenômeno totalitário. Quando a tradição não oferece um lastro seguro, o passado deixa de ser algo de confiança e contínuo para ser transmitido de geração a geração. Nesses casos, os indivíduos devem restituir o fio que guia a história através de uma história fragmentada, articulando esses aspectos descontínuos. A forma como é articulada tal noção de “história” se apresenta segundo narrativas, em que, à medida que os indivíduos narram as suas experiências, vivificam a história.

Essa forma de interpretar a história ganha seu estatuto político principalmente quando analisada por meio da ideia de narrativa. Os sujeitos, ao recordar, narrar e compartilhar suas experiências estão agindo politicamente no mundo. A narrativa é caracterizada a partir das noções de linguagem e da metáfora. Tais noções se tornam um importante recurso na argumentação, pois embora as palavras do vocabulário filosófico tenham uma correspondência no mundo, elas ganham significações abstrusas, passando a representar ideias que não são diretamente compreendidas ao conhecimento dos sentidos. O pensamento e a linguagem conceitual necessitam de metáforas para que possam preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio onde não ocorre uma apreensão imediata. Essa dinâmica que se estabelece entre o pensamento e o mundo – ou entre a filosofia e a política – é sempre mediada por tais pontes, seja a metáfora ou o significado gerado em nossa experiência de vida.

A ideia de uma história fragmentada, passando pela linguagem e pela metáfora, conflui para o modo como o agente compreende o seu mundo. Em outras palavras, a atitude

de narrar as experiências e elaborar o passado é uma forma de *compreensão do mundo*. Arendt cita essa noção de “compreensão” quando descreve o que pretende com suas análises, não enquanto algo relacionado com causas ou finalidades, mas enquanto a atitude de contar uma história sobre determinado evento. A noção de compreensão é uma constante nas análises de Arendt e dialoga com todos termos a cima citados, pode-se caracterizar tal noção da seguinte forma: (i) “compreender” é lidar com os fenômenos, os quais não se tem referencial, significando, com isso, não negar os fatos ou explicar os fenômenos de forma a diminuir o impacto da realidade na experiência; (ii) “compreender” significa examinar e suportar conscientemente os fenômenos e estar disposto a encarar a realidade sem preconceitos e a ela resistir; (iii) “compreender” se expressa como uma forma de se inserir no mundo, na busca de conciliar a teoria com a imprevisibilidade da política. Nesse sentido, quando o sujeito elabora suas experiências, ele se engaja em seu processo de vida no mundo, reconciliando-se com a realidade.

O terceiro capítulo radica o pensamento arendtiano em sua dimensão política e ressalta como esses elementos apresentados não se referem somente a um exercício hermenêutico, tampouco a uma explicitação dos conceitos de Arendt. O que o percurso revela é como essa perspectiva crítica e a relação com a história são elementos que resgatam uma dimensão política subjacente ao pensamento filosófico. É flagrante como que em alguns textos escritos a partir da década de setenta, a abordagem de Arendt desenvolve mais aspectos da história da filosofia, e há uma ênfase na investigação de uma dimensão plural e mundana que permeia a filosofia. Essa perspectiva é sempre desenvolvida a partir do agente político, de um *quem* ocupa esse espaço e não meramente de *quais* conceitos ou formas de governo são mais eficazes. Dessa maneira, quando se trata da política a partir do viés de um “quem”, isto não quer dizer que se esteja pensando a política a partir de uma perspectiva individualista. O “quem” é compreendido apenas em um mundo de relações, não se definindo isoladamente, senão em um contraste e em sua aparição. Com isso, há sempre um aspecto plural permeando as relações humanas, não somente no mundo, mas no próprio pensar. O terceiro capítulo retoma um debate proposto por Arendt tardiamente, como a vida política não se restringe a presença física com os demais, mas também como nossos juízos são mediados por uma perspectiva intersubjetiva.

Esse aspecto intersubjetivo é a própria expressão da pluralidade. A pluralidade refere-se ao modo no qual os indivíduos emitem os seus juízos tendo sempre um exemplo, isto é, um “outro” que serve de modelo e contraste, em contraposição a uma perspectiva de pluralidade como um aglomerado de pessoas. Essas questões derivam da interpretação de Arendt da

estética kantiana, em específico, do uso que Arendt faz do juízo de gosto para chegar em uma noção de pensamento representativo. Arendt se apropria da interpretação kantiana de que os julgamentos de gosto sempre apelam ao *sensus communis*, a forma do juízo operar não é subjetiva, tampouco objetiva, mas intersubjetiva, na medida em que depende dessas múltiplas relações para se validar. Para Arendt, a intersubjetividade não deve ser compreendida mediante máximas ou imperativos, mas por meio de sua dimensão política, a qual se amplia a partir de uma diversidade de exemplos, uma vez que tem a sua base fundada em uma pluralidade de expressões. Essa multiplicidade e diversidade servem para ampliar a visão política dos indivíduos, tornando-os capazes de perceberem a si próprios enquanto membros de uma comunidade. Todos esses recursos não tem como objetivo descartar aspectos essencialmente filosóficos, porém, ao invés disso, adicionam a esses um princípio plural e mais diverso de percepção da realidade.

A busca por essa dimensão intersubjetiva que media os juízos políticos, não é caracterizada somente a partir da descrição de algum aparato cognitivo ou epistemológico, mas se embasa em uma maneira de pensar e estar no mundo simultaneamente, algo que é tematizado a partir de uma tensão entre a perspectiva do ator e do espectador. Esta tensão não tem como objetivo descrever tais momentos como distintos na vida do sujeito, todavia propõe ressaltar a constante sobreposição que estas posições exercem uma sobre a outra, demonstrando como a vida é mediada por estas constantes sobreposições. Essa perspectiva intersubjetiva não se caracteriza somente pelo emparelhamento desses exemplos, mas exige do indivíduo uma capacidade de imaginação, bem como de se colocar no lugar do outro. A propósito dessa imaginação, deve-se considerar o fato de que ela possibilita o pensamento ir além de uma apreensão literal da realidade, de modo a não somente estabelecer uma reprodução da realidade, mas permitir a projeção imagética de outras perspectivas, percebendo assim o mundo por intermédio de um espectro mais amplo, o que é caracterizado por Arendt como deixar a imaginação *sair em visita*. A imaginação é uma atividade que se constrói a partir do entrecruzamento de exemplos e, por isso, alarga a percepção da realidade. O ponto aqui é evidenciar como essas atividades do pensamento refletem uma maneira de pertencer ao mundo e, além disso, como essa abordagem não se fundamenta em uma espécie de guia para a ação política, senão no modo do próprio pensamento adquirir um *status* comunitário ao se inserir no mundo. É precisamente essa abordagem intersubjetiva o que resgata os elementos anteriores e permite radicar a presença do indivíduo em sua iminência plural. Diante disso, o terceiro capítulo não visa concluir somente uma linha argumentativa a respeito de uma filosofia da experiência política enquanto uma crítica à Modernidade, mas resgata também

uma visão de política fundamentada nas relações e nas vidas compartilhadas. Essa proposta dilui determinadas dicotomias tradicionais que, ao invés de distinguir os homens em suas diferenças e manter um princípio político plural ativo, acabam por promover uma separação.

Portanto, o percurso proposto não tem a intenção de servir como um guia teórico, mas busca resgatar um princípio político que, desde o início da tradição, foi colocado como um assunto de segunda ordem e que, atualmente, tornou-se extremamente relevante frente às crises democráticas. O percurso a ser desenvolvido de Sócrates à Kant demonstra como que esse princípio sempre esteve presente em seus escritos e foi abordado de diferentes formas. Desde o resgate da figura de Sócrates como um sujeito que desenvolvia suas atividades na cidade, passando por Benjamin, o qual detecta um deslocamento da experiência na modernidade, até as interpretações de Kant que reúne parte desses passos anteriores ao radicar a atividade do pensamento em seu caráter intersubjetivo. Ao tratar a política a partir de um “quem”, destaca-se o poder de agir em conjunto que compõe a política. Ou, dito de outro modo, pensar a filosofia mediante a ideia de uma experiência política visa situar a política em um espaço que não se refere somente à gestão da vida em comunidade, mas media a própria vida e o pensamento. Em um mundo no qual se tem uma onda crescente de conservadorismo atingindo países como a Hungria, a Polônia, a Itália e o Brasil, tem-se perdido os espaços de ação e de liberdade, onde a homogeneidade e a rapidez diluindo os debates se sobrepõem às liberdades. Nesse sentido, essa abordagem resgata uma perspectiva plural e participativa. O agente, ao encontrar um espaço de ação, acessa o espaço de experiência que o possibilita compreender tanto o seu espaço quanto o seu tempo, enquanto um exercício de não imobilizar o passado em um sentido único, mas de manter a potência ativa de poder dizer algo novo. As capacidades de agir e de contar as próprias histórias funcionam como uma resposta a uma crença de reproduções mecânicas da realidade. Uma perspectiva filosófica fundamentada na experiência política, mais do que um aporte teórico-filosófico, tem a capacidade de gerar resistência e criar o novo, reforçando os laços que compõe a política.

CAPÍTULO I

1.1 Hannah Arendt, uma teórica política?

A política tem sido uma das áreas mais proeminentes de debate atualmente, isso devido a uma série de demandas e crises que se intensificaram nas sociedades modernas. Essas demandas se expressam de várias formas, seja na questão dos refugiados, na desigualdade social ou na tomada crescente de governos autoritários de extrema direita que tem se alastrado pelo mundo e minado os espaços de liberdade e de ação política. O aspecto contemporâneo da perspectiva arendtiana, tal como será desenvolvido, se manifesta principalmente a partir de sua capacidade de pensar a política para além de um aparato meramente instrumental, conseguindo incorporar a imprevisibilidade e a novidade concernente as ações humanas a sua abordagem. Tal aspecto da abordagem arendtiana tem como um de seus lastros uma postura crítica que Arendt mantém com a tradição do pensamento filosófico e político que a antecedeu. Essa postura pode ser identificada principalmente a partir de um debate que se estabeleceu na história do pensamento político-filosófico entre a vida política e a filosofia. Essa tensão que se estabeleceu é um dos elementos centrais de sua perspectiva política e da tese e que será introduzido a partir de uma entrevista que a pensadora cedeu a Günter Gaus (1929 – 2004), em 1964. Na ocasião, Gaus pergunta à Arendt como ela se sentia em relação a sua posição de mulher e filósofa, ao que ela respondeu negativamente, considerando a si mesma como não pertencente ao círculo dos filósofos, pois o seu ofício seria aquele da teoria política (ARENDR, 2002, p. 123). Essa resposta de Arendt, por mais curta e enigmática que possa parecer, oferece alguns aspectos interessantes para que se possa pensar de que maneira a sua perspectiva política se insere entre as perspectivas do filósofo e da cidade, ou seja, entre uma atividade desempenhada publicamente entre os demais sujeitos e, uma outra, contemplativa deslocada da experiência direta. São duas questões que se colocam nessa resposta: a primeira dizendo respeito ao uso do termo teoria política para caracterizar o seu trabalho; já a segunda relaciona-se à negação da filosofia. Nesse sentido, apesar de não ser adequado caracterizar a perspectiva de Arendt meramente como teoria política, ao se investigar tal denominação, a intenção é situar o debate em uma perspectiva oposta àquela visão que submeteu a política à filosofia ou mesmo a uma ciência estatística, desconsiderando seus aspectos contingentes; de outro lado, o aspecto saliente de como essa postura crítica revela um confronto reflexivo com a tradição do pensamento filosófico.

Ao se denominar teórica e não filósofa, Arendt não afirma que, com isso, a sua atividade não tenha nada de filosófica, mas, ao invés disso, busca construir a sua abordagem através de outro ponto focal, tensionando a perspectiva tradicional de filosofia, o que lhe permite colocar a sua abordagem em uma espécie de constante ambiguidade, entre uma perspectiva filosófica e política. Essa abordagem pouco ortodoxa, ao mesmo tempo em que é um dos aspectos mais originais, também acaba por ser um dos aspectos de maior dificuldade de entendimento, rendendo-lhe muitas críticas. Essa denominação como teórica política não tem a intenção de propor uma caracterização estrita, mas de tensionar os conceitos, o que também causa um ruído em sua obra, que se manifesta em uma dificuldade de enquadramento de sua abordagem entre os comentadores. Apesar de não se ter uma extensa bibliografia sobre o tema, essa questão é abordada por alguns comentadores, os quais procuram um enquadramento para a sua obra. Vollrath caracteriza a abordagem Arendt por meio de ideia de método. Já Bernstein também aborda as dificuldades de interpretação de seus escritos mediante a relação entre a teoria e a prática, da mesma forma que David Luban (Cf VOLLRATH, 1977; BERNSTEIN, 1972; LUBAN, 1994). Esse debate se estabelece em boa parte pela dificuldade de se associar Arendt a alguma escola teórica, uma vez que ela transita entre abordagens históricas, filosóficas e da ciência política.

Quando se expressa essa ideia de teoria política, não se está propondo um enquadramento teórico ou conceitual para a política, mas uma maneira de pensar tal teoria de acordo com uma série de críticas à tradição do pensamento político ocidental. Da mesma forma, a sua negação enquanto filósofa não significa um desprezo pela atividade filosófica, mas indica que a sua abordagem se encontra em uma posição oposta àquela da perspectiva tradicional, tensionando-a, enquanto uma atividade descolada da experiência direta do mundo. Esse posicionamento conflituoso, embora negue uma concepção de filosofia predominantemente vinculada à atividade contemplativa, por sua vez, lança a pergunta a respeito de qual sentido de filosofia se quer resgatar nessa trama. A questão surge, principalmente, pelo uso da expressão “filosofia política” enquanto uma área de estudo, em que a política passa a ser uma área de estudo da filosofia, de modo que essa última aplica os seus próprios métodos e regras ao campo da política, tratando, por vezes, a política de forma abstrata, a-histórica e instrumental, desconsiderando os seus aspectos contingentes.

Em outras palavras, a concepção de “filosofia política”, a qual Arendt insere sua crítica, pode ser expressa da seguinte forma: a concepção da “filosofia clássica” enquanto uma área de estudo que tem como objetivo distinguir o verdadeiro do falso, tendo em seu princípio o dever de partir de critérios mais amplos do que aqueles da opinião e orientar-se

por aparatos científicos sujeitos à revisão constante. Dessa forma, a filosofia não embasa as suas verdades na disputa de opiniões em uma praça pública. Ainda assim, é importante demarcar que, muito embora Arendt pense um tipo de filosofia política que incorpora a contingência dos assuntos humanos, ao usar o termo “teoria” ela não se alia a uma perspectiva empírica do social, mas a sua visão tem como horizonte de debate uma ideia de teoria alinhada a autores como Maquiavel, A. Tocqueville (1805 – 1859) e, em um sentido mais amplo a ser abordado posteriormente, Sócrates e Immanuel Kant (1724 – 1804). Essa tradição de pensadores políticos, especialmente os primeiros, caracteriza-se por formular suas questões a partir de uma abordagem concebendo a teoria enquanto algo que se detém na experiência política em si mesma, conservando assim as suas singularidades e incorporando a imprevisibilidade dos assuntos humanos, sem se perder em uma abordagem estritamente empírica ou abstrativa.

Na Modernidade, o conhecimento científico se moldou de tal forma que a teoria política passou a ser considerada menos importante e, inclusive, desatualizada frente a um método com uma ênfase empírica, o que se converteu no modo de operação próprio das Ciências Sociais. A Ciência Política, da mesma maneira que as Ciências Sociais ou Naturais, tem por objetivo descobrir regularidades significativas, sendo o seu papel formular hipóteses, modelos e interconexões sistemáticas que possam aumentar a explicação acerca dessas regularidades. De acordo com esse modelo, o que se busca é uma espécie de simetria entre os mapeamentos dessas regularidades e as suas previsões. Essa perspectiva colocou a teoria política em uma esteira positivista, na Modernidade. Apesar de Arendt reivindicar para si tal noção de teórica política, ela a faz pressupondo uma linha argumentativa que transita entre a teoria e a prática. Aqui, vale ressaltar que essas ideias de trânsito e de espaços em disputa conceituais serão recorrentes em sua obra. A percepção de um cientista político, não necessariamente pressupõe a ideia de “prática”, pois o cientista deve direcionar o seu trabalho no sentido de encontrar essas similitudes e formular suas hipóteses. Bernstein acrescenta que:

(...) não há conexão lógica intrínseca entre os fatos que ele descreve e os "deveres" propostos para o que deve ser feito, embora ele seja firmemente convencido de que decisões práticas sobre o que deve ser feito, deve ser informado por uma compreensão empírica do que é provável que ocorra (BERNSTEIN, 1972, p. 143).

Não há muita resistência quanto a essa concepção, no sentido de que essa alternativa sirva como um bom guia para mediar as relações sociais. Entretanto, a postura de Arendt baseia-se numa posição de confronto a esse modelo que concebe a teoria política enquanto desconexa da experiência. Existe um benefício para essa busca por regularidade, porém, essa mesma regularidade tende à padronização. Isso é contextualizado, principalmente, pela

importância dada ao espaço público e à tendência de massificação que ocorre na Modernidade, além do modo como o comportamento vem tomando o lugar da espontaneidade nas relações humanas, o que acarreta em um afastamento dos seres humanos de sua vida pública. Um dos principais sintomas da Modernidade é precisamente essa tendência da teoria política de converter a ação política em uma ciência comportamental. É frente a esses desdobramentos modernos que a abordagem arendtiana oferece recursos para se pensar uma teoria política mais dinâmica, tendo enquanto foco as ações dos indivíduos, não somente um aparato conceitual que não permite elementos não equacionáveis na política.

A postura de uma Arendt teórica e não filósofa expressa uma posição de confronto que se estabelece com a tradição do pensamento filosófico ocidental, esta postura não tem como objetivo buscar uma filiação a algum tipo de escola filosófica. Essa postura crítica não tem como função apresentar uma leitura alternativa para as noções de filosofia e política, mas tem como objetivo inscrever o pensamento na realidade, enquanto a perspectiva dotando o ser humano de uma capacidade de julgamento crítico capaz de fazê-lo operar os rumos da história por meio da ação. O que reverbera nessa postura e que será desenvolvido posteriormente é a centralidade que a noção de história ocupa nessa tensão entre a filosofia e a política. A abordagem de uma Arendt teórica está diretamente relacionada com a natureza e o papel da história, principalmente segundo o entendimento de que o objetivo da teoria é aquele de revelar a necessidade operando na história. A propósito disso, Arendt cita Hegel para contextualizar esse debate, na medida em que o filósofo concebe a sua teoria em contraposição à perspectiva clássica, submetendo a filosofia à história e formulando uma noção de “história” voltada para o progresso. A forma como Hegel abordou a história, enquanto algo suscetível à interpretação de diversas perspectivas, difere do conceito antigo de uma história constituída pela narrativa imortalizada de pessoas ou de instituições. Não obstante, há uma visão compartilhada entre os autores de que o devir não se caracteriza por um domínio corrompendo as formulações da teoria política, ele expressa, antes de tudo o mais, a preocupação última da teoria política, relacionando-se com a compreensão dos múltiplos momentos históricos. Assim, entende-se que boa parte do quadro conceitual de Arendt tem como horizonte as noções de “experiência” e “mundo compartilhado”. Essa tensão é expressa nesse momento através do embate da posição do *papel da teoria* e do *teórico*. Quando Arendt analisa o totalitarismo e as revoluções, esses exemplos se tornam mais visíveis, pois “nos dois casos, ela se preocupa em mostrar como esses fenômenos foram genuinamente novos e não podem ser apreciados ou compreendidos usando categorias evoluídas antes de aparecerem na história” (*Ibidem*, p. 150). O que a resposta de Arendt

revela e que está sendo tematizado de forma introdutória é como sua caracterização enquanto teórica se refere a uma crítica a noção e filosofia e ao mesmo tempo propõe uma abordagem que não se alinha inteiramente com uma teoria política aos moldes dos cientistas políticos. O que sua resposta propõe é uma nova forma de pensar os mesmos conceitos, procurando destacar como o seu argumento se destaca ao se deter na experiência política em si e menos em tentar submetê-la a noções prontas.

Essa noção de “teoria política” é transpassada por vários aspectos, tais como: as ambiguidades entre a teoria e o teórico ou uma ideia de “teoria” que não está inteiramente embasada na previsão ou no mapeamento de regularidades. Na medida em que a teoria não está relacionada com a predição de modelos, ela não estabelece uma relação com o futuro, mas com o passado. Essa relação com o passado se apoia no fato da teoria não se embasar em algum tipo de progresso ou de finalidade. Ter o passado como base torna essa teoria capaz de sustentar a si mesma a partir da experiência vivida. Nesse sentido, o papel da teoria seria compreender, sondar as possibilidades e manter os espaços de compreensão abertos ao debate. Assim, o ponto é demarcar que a base do pensamento político está voltada para o passado e na ressignificação dos fenômenos políticos, não em uma premonição ou em explicações causais da realidade. Ao caracterizar esse modo da teoria se relacionar com o passado, Arendt chega a usar o termo “política da memória”. É por meio desse acesso ao passado, isto é, da interpretação do que passou, que, então, pode-se apreender o que é novo e diferente na história. O conhecimento do passado não se caracteriza como uma curiosidade ou uma nostalgia pelo que foi, mas é a base para lidar com o que está presente. Essa descrição da teoria não tem como objetivo simplesmente demonstrar um aparato teórico ou metodológico, mas busca reaver um princípio político de liberdade e de ação. A história enquanto a história das ações de indivíduos está disponível apenas na medida em que esses indivíduos falam sobre eles mesmos, procurando se compreender.

As experiências e mesmo as histórias do que são e do que sofrem os homens, dos acasos e acontecimentos, recaem na futilidade intrínseca da palavra viva e do gesto vivo, a menos que sejam comentadas constantemente. O que salva os assuntos dos homens mortais humanos à sua futilidade intrínseca não é senão o comentário incessante a respeito deles, que por sua vez é fútil a menos que dele surjam certos conceitos, certos pontos de referência para uma futura lembrança e mesmo uma simples menção (ARENDR, 2014c, p. 280).

Apesar dessa tensão entre a teoria e o teórico ser constante na obra de Arendt, há um núcleo conceitual que guia os seus interesses, a saber, o vínculo com a experiência mundana e uma perspectiva crítica, ambas as características subsumidas à política. A constante ambiguidade que se expressa entre a teoria e o teórico revela dois movimentos presentes em

sua abordagem: *um* relacionado à caracterização do que seja essa política e como ela é constituída pelos atos dos indivíduos, e, *outro* relacionado a como a política não se trata somente de atos arbitrários e destituídos de qualquer tipo de permanência ou de durabilidade, mas é mediante as histórias contadas e o modo como os indivíduos presenciam e narram essas histórias que a política permanece na forma de um espaço relacional. Há um caráter experiencial e cooperativo que funda e mantém a política, simultaneamente. A experiência e a cooperação ganham a forma da ação e da pluralidade, enquanto a teoria, ao se relacionar com o passado, estabelece os parâmetros para que essa mesma teoria não se esvazie em conceitos e permaneça conectada com a experiência mundana. A maneira como é articulada a noção de teoria desloca a tradição do pensamento filosófico ocidental de um pensamento voltado para a contemplação, procurando adicionar a imprevisibilidade e novidade presente nas ações em contraposição à uma ideia de política enquanto uma teoria de segunda ordem ou uma mera empiria social.

Essa abordagem resgata elementos do passado confrontando-os com as demandas do presente, evidenciando assim o caráter experiencial que permeia a vida dos seres humanos. Esse método crítico, ao se desvencilhar de uma série de caracterizações tradicionais, é explorado e ganha muitos contornos a partir de seus intérpretes, desde um aprofundamento fenomenológico (Cf BOELLA, 1990; TAMINIAUX, 1996), até a sua relação com o passado, caracterizada como uma espécie de genealogia crítica (PORCEL, 2016, p. 214). A resposta de Arendt a Gaus é reveladora, pois expressa um dos elementos centrais de sua abordagem, isto é, uma forma de reconduzir a experiência de pensamento filosófico do indivíduo de volta ao mundo, algo que tem em seu horizonte uma ideia de “política” capaz de absorver a pluralidade de singularidades que coexistem no mundo. Contudo, essa crítica não tem por objetivo antecipar o mundo dogmaticamente, tampouco regular as ações por meio de regras. A mudança desses paradigmas conceituais moldam um horizonte de entendimento da situação histórica vivida, diferentemente de uma orientação teleológica ou instrumental da realidade, essa mudança de paradigma busca alinhar o pensamento com as singularidades dos fenômenos, sem diluí-lo em modelos prontos.

1.2 Filosofia x Política

Essa forma de se posicionar criticamente tem origem em uma relação conflituosa estabelecida com a tradição do pensamento filosófico. No entanto, esse conflito não se refere a uma oposição à noção de “filosofia” como um todo, nem mesmo a uma crítica específica a

um modelo de filosofia. Tal postura crítica tem como objetivo promover uma abertura do conceito para distintas concepções na história da filosofia, convergindo com a posição arendtiana ao caracterizar-se tanto pela denominação de “teórica” e não “filósofa”, quanto pela tensão estabelecida entre a filosofia e a política. O que esta postura propõe são exercícios de pensamento, que por meio de distinções revelam tensões producentes. Tais construções de argumentos segundo distinções são constantes e não tem como intenção somente revelar oposições, mas resgata dimensões conceituais obscurecidas pela tradição. Quando se pensa os fenômenos por meio destas oposições, a intenção não é os relacionar, mas demonstrar como eles se sobrepõem um ao outro e, a partir da distinção, esclarece-os dentro de suas próprias contradições. Quando Arendt nega a condição de filósofa, ela automaticamente se coloca em um local de debate entre essa perspectiva teórica e uma noção de “filosofia” como concebida na tradição do pensamento filosófico. Essa tensão remonta ao início da tradição filosófica ocidental e ao embate entre a perspectiva da vida contemplativa e da *vita activa*. A partir do momento que a crítica se insere nesse debate, ela expressa uma espécie de torção dos conceitos, que os repensa a partir de seus próprios contornos preteridos no tempo e na história, sem ter a intenção de meramente substituí-los.

Em CH, a tensão entre a filosofia e a política é abordada por meio do que Arendt chama de uma reconsideração da *vita activa*, um momento que teve um de seus ápices entre Sócrates e Platão. A proposta desenvolvida em CH procura posicionar a perspectiva filosófica tradicional frente ao mundo e ao agir político. Quando Arendt busca equalizar essas posições em CH, o que se torna latente é a importância e relevância das atividades mundanas no fazer filosófico. Neste sentido, a proposta de Arendt é enfatizar o caráter relacional e produtivo que estas áreas mantêm, a atividade filosófica deve ser pensada sempre em referência ao mundo. O cerne argumentativo da CH – e que dialoga com o argumento central desta tese – é apresentar essa reconsideração com o intuito de equiparar a *vita activa* à vida contemplativa, evidenciando como a tradição filosófica rebaixou a experiência da *vita activa* a algo de segunda ordem. O evento catalisador dessa ruptura pode ser encontrado no julgamento de Sócrates, principalmente quando o método socrático de exercer a atividade filosófica no espaço público dá lugar a uma estrita separação entre o mundo e o pensamento.

Arendt cita Sócrates como o único e verdadeiro filósofo, pois ele incorporava a pluralidade humana à política, fazendo filosofia a partir da vivência na *pólis*. O julgamento de Sócrates² e, posteriormente, a sua condenação são eventos determinantes para reforçar a

² Logo que as ideias de Sócrates foram se espalhando pela *pólis* e, com isso, ganhando mais discípulos, é gerado um receio por parte dos governantes, os quais tinham a preocupação dos tipos de ideias que Sócrates introduzia

tensão da hierarquia platônica entre a verdade eterna e a mera opinião. O potencial de desvelamento de uma verdade através da opinião, aos moldes de Sócrates, acaba perdendo espaço para a perspectiva platônica, a qual considerava a verdade como a expressão da correta adequação entre uma coisa e a sua ideia. A verdade era alcançada a partir da contemplação e não pelo desvelamento via *logos*, sendo um tipo de verdade que não seria totalmente distinta da *doxa*.³

A maiêutica do Sócrates histórico seria justamente um modo de trazer à luz a verdade potencial existente em cada *doxa*, visto que a “verdade absoluta, que seria a mesma para todos os homens (...) não poderia existir para os mortais”. Em sua interpretação, ela insiste que o importante para os mortais é tornar a *doxa* verdadeira, é ver em cada *doxa* a verdade, e falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros (DUARTE, 2000, p. 170).

O resgate da maiêutica socrática tem como objetivo estabelecer uma espécie de torção na visão tradicional de filosofia, na medida em que se aproxima da política e adiciona a ela outras possibilidades de representação, para além da formulação de universais. Esse constante diálogo, o qual é mantido com a tradição, caracteriza uma espécie de ponte entre o tempo atual e aqueles que antecederam, isto é, a chave interpretativa dessa cisão se encontra não apenas na afirmação de um determinado modo de pensar, mas carrega a desconstrução dos modelos em si. A questão não é interpretar a realidade em referência ao passado, tampouco perder essa referência e ter na realidade somente a experiência direta do presente, mas, sim, nesse espaço, nesse trânsito estabelecido com a tradição, é que o passado e o presente não permanecem estáticos e podem oferecer outras dinâmicas de interpretação.

O julgamento de Sócrates foi um evento estruturante da história da filosofia, determinando a hierarquia que se estabeleceu entre a verdade e a opinião. O fato de Sócrates não conseguir convencer seus acusadores de sua inocência não enfraquece o seu argumento, pois, apesar de não convencê-los, ele permanece acreditando nos benefícios de sua abordagem. O conceito que abrange essa noção de persuasão deriva do termo grego *peithein*,

aos cidadãos. Frente a uma possível ameaça aos poderes vigentes, Sócrates é acusado. Diante do tribunal popular, Sócrates foi acusado pelo poeta Meleto, o político Anitos e por Licão. A acusação era: não reconhecer os deuses do Estado, introduzir novas divindades e corromper a juventude. Aqui, o ponto é evidenciar o tipo de método filosófico proposto por Sócrates, um tipo de filosofia que se efetivava entre os cidadãos, buscando revelar a verdade intrínseca de cada pessoa. A maiêutica socrática traz à luz as implicações das opiniões não examinadas e, com isso, as destrói. Essa perspectiva colidia com os interesses do Estado, o que gerou o julgamento e a condenação de Sócrates.

³ A *doxa* não se resume a uma mera linguagem, mas se caracteriza pela glória e pela fama, manifestando-se na esfera pública onde todos aparecem. Esse aparecer não se refere somente à presença física, mas denota também fazer sua opinião ser vista e ouvida pelos outros. O que não se confunde ao apresentado como *episteme* ou *techné*, uma habilidade destinada a um tipo de saber que tem seu suporte no conhecimento especializado. Já os indivíduos em sua *doxa*, criam uma abertura ao mundo. Sócrates parte da concepção de que não se pode saber de que tipo de *dokei moi*, de que “parece-me”, o outro possui, sem que esta se revele. Assim, ele sempre busca conhecer a *doxa* do outro, em busca de sua verdade pessoal.

o qual tem como referência *Peithô*, a deusa da persuasão. Esse tipo de persuasão, o qual Platão desacredita, advém da *peithein* que era a forma especificamente política de falar e que caracterizava a estrutura política da *pólis*, isto é, era a forma de expressão dos cidadãos da *pólis* em oposição a qualquer manifestação violenta. O que resulta da condenação de Sócrates é o rebaixamento da *doxa*. O método de se trazer uma verdade que se revela pela *doxa* é substituído por uma concepção prezando por padrões absolutos, um tipo de verdade que não deriva diretamente das experiências. Ao conceber a verdade como universal, a *doxa* passa a ser mera opinião.

Não tenho outra ocupação senão de vos persuadir a todos, tanto velhos como novos, de que cuideis menos de vossos corpos e de vossos bens do que da perfeição de vossas almas, e as vos dizer que a virtude não provém da riqueza, mas sim que é a virtude que traz a riqueza ou qualquer outra coisa útil aos homens, quer na vida pública quer na vida privada. Se, dizendo isso, eu estou a corromper a juventude, tanto pior; mas, se alguém afirmar que digo outra coisa, mente (PLATÃO, 1991, p. 34).

A passagem acima traduz a intenção de Sócrates diante da ideia de estabelecer padrões pelos quais os atos humanos poderiam ser circunscritos. Em *Crítias*, Sócrates afirma que deveria ser condenado por razões políticas, pois se não conseguiu persuadir os juízes, tampouco os seus amigos, então a cidade não precisaria de um filósofo. O julgamento causa uma espécie de lapso temporal, uma lacuna que rompe o *continuum* da história, sendo esses momentos que, ao mesmo tempo em que rompem tal *continuum* da história, também iniciam algo novo. É nessa lacuna que Arendt encontra em Sócrates um contraponto à perspectiva platônica. A figura de Sócrates resgata um princípio político esquecido, principalmente pela sua postura frente a seu interlocutor, em que ele não se colocava em um local de apresentar verdades, mas antes, de examinar questões como a natureza da coragem, da justiça, da beleza e etc. Tal exercício de pensamento, tal como proposto por Sócrates, não tinha como finalidade resolver essas questões, pois não se produz um resultado final para além de seu processo. Elizabeth Young-Bruehl (1994) corrobora com essa visão de um Sócrates negativo, no sentido de que seu discurso não versava propositivamente, mas somente cercava seu interlocutor em direção a rever as suas próprias concepções.⁴ Enquanto Platão fundamentava o pensamento no discurso que se tem consigo mesmo, Sócrates tentava não se contradizer para se manter em consonância com o seu interlocutor. A verdade platônica se molda em oposição à *doxa*, ou seja, é a partir dessa concepção que aparece um tipo de conflito entre o filósofo e a *pólis*. O sentido da *doxa* se enfraquece, uma vez que, para Platão, com a verdade eterna os seres humanos não poderiam ser persuadidos.

⁴ Cf. YOUNG-BRUEHL, 1994, p. 341.

A perspectiva socrática é determinante na formulação da crítica arendtiana e, por extensão, também nessa busca por uma filosofia da experiência política, isto é, um conhecimento que conecta o mundo dos pensamentos ao mundo vivido, tendo como base a pluralidade. O mundo se torna comum e humano quando se pode discutir com semelhantes, construindo assim a política em um ambiente plural. A finalidade da *pólis* era o bem viver e a capacidade de dialogar entre seus semelhantes, sem necessidade de nenhuma subordinação. O elemento político que reside nessa ideia de “semelhantes” é mediado pelo diálogo, na medida em que cada um pode compreender a verdade inerente à opinião do outro. Essa forma de compreender o mundo a partir do outro é um tipo de *insight* político. A forma como o diálogo se converte nesse tipo de *insight* pode ser descrito por meio de duas orientações socráticas: *uma* orientação contida na palavra de Apolo de Delfos “*gnôthi sauthon*” ou o célebre “conhece-te a ti mesmo”, e, a *outra*, nas palavras de Sócrates, “é melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo” (PLATÃO *apud* ARENDT, 2010, p. 203). A expressão “conhece-te a ti mesmo” se refere ao fato de que, ao conhecer o que aparece para mim, e somente para mim, esse fenômeno permanece em mim, estando sempre relacionado à minha pessoa, de modo que, por essa via, poder-se-ia acessar a verdade. O sentido preconizado por Sócrates emerge da verdade que se extrai da *doxa*. Não obstante, essa formulação de preferir “estar em desacordo com o mundo e não consigo” também sintetiza a sua postura no julgamento. Em um sentido mais simples, essas duas formulações indicam um Sócrates que não entrava em desacordo consigo, embora isso não se converta em um mundo solipsista, uma vez que a sua abordagem se estabelecia sempre a partir do diálogo.

Nesse sentido, quando Sócrates afirma que “*sei que nada sei*” (PLATÃO *apud* ARENDT, 2002 p. 100), quer dizer que ele não tinha uma verdade para todos, pois não podia saber a verdade do outro, a não ser pela interação e pelo diálogo. O seu método colocou em evidência o papel do filósofo na cidade, não tendo a pretensão de governar os homens. Ainda assim, é interessante notar o teor dessas atividades: Sócrates não buscava um bem maior para além da revelação de suas verdades, então o método socrático não tinha em si a função de manutenção do espaço político, pois sua abordagem tinha o caráter de dissolver as opiniões não examinadas e diluir o *status quo*, não mantendo um tipo de sistema. O que está no centro dessa argumentação não tem uma função propositiva ou de finalidade, mas se caracteriza por uma forma de pensar que surge a partir do diálogo. Dessa maneira, Sócrates sintetiza o caráter público do pensamento que deve ser externalizado. É a partir dessa tensão histórica entre Sócrates (opinião) e Platão (verdade) que se ressalta essa posição crítica do pensamento que

não se caracteriza por uma exaltação do que seja a política, de um “que”, mas de um “quem” ocupa esse espaço.

Os eventos de ruptura são determinantes, pois representam a perda das certezas e dos referenciais de análise. Nesse momento, o pensamento é convidado a tentar se reconciliar com a realidade. Essa busca por compreensão se manifesta de forma crítica e é formulada perspectivamente, não se restringindo à análise do evento em si, mas se expande ao investigar os desdobramentos dessas noções na história do pensamento filosófico. O momento de ruptura estabelece dois momentos distintos de análise, embora não se assuma a crítica a partir de um dos lados, mas se teorize a partir de seus pontos de encontro. Quando se pensam os fenômenos por meio desses pontos de encontro, o que se destaca é uma forma de pensar a experiência em si mesma, sem se distanciar totalmente dela, conciliando as duas visões. Essa abordagem não tem como objetivo tratar dos termos de forma separada, como se a experiência filosófica se restringisse a uma atividade abstrata ou a política se limitasse a uma descrição empírica do mundo político. A proximidade que se mantém com a experiência é o que mantém a perspectiva do indivíduo vinculada ao pensamento. Ou seja, é o significado atribuído pelo indivíduo em suas experiências o que restabelece uma relação entre essas áreas distintas.

A crítica adotada diante da filosofia não se refere à contraposição a um tipo de perspectiva que foi dominante na tradição do pensamento filosófico, o *locus* conceitual adotado molda sua crítica a partir das brechas interpretativas que o próprio fenômeno oferece. A ideia não é negar o objeto, o qual se propõe debater, pois não se trata de destruir a ideia criticada, mas a sua crítica tem uma abordagem circular, argumentando por meio das lacunas deixadas pela própria tradição. A esse respeito, vale destacar que através dessas lacunas é possível contar novas histórias e ressignificar os eventos. Dessa forma, o pensamento está sempre dialogando e revigorando as categorias desgastadas pelo tempo. Miguel Abensour tematiza essa questão em uma conferência chamada “*Hannah Arendt contra a Filosofia Política?*” (2008). A maneira de formular o problema é polêmica, pois, na medida em que se adota uma postura contra uma ideia de filosofia política, surge a necessidade de se justificar. Abensour destaca como, para Arendt, o ideal seria pensar a política com os “olhos puros de toda filosofia”, principalmente, à luz da instituição platônica de filosofia política, como uma espécie de fenomenóloga, caracterizando seu método como uma *epoché* (suspensão do juízo) fenomenológica contra a filosofia política. A posição arendtiana de desmonte da filosofia, por um lado, pode ser abordada pela tensão existente entre a política e a filosofia, todavia, por outro lado, pode ser tratada a partir da perspectiva da filosofia contra a própria filosofia, uma

vez que Arendt não nega os termos dessa área do conhecimento, mas os reinterpreta.⁵ Um dos exemplos dessa reinterpretação é o sentido dado à noção de *thaumazein*, a qual Arendt não abandona, mas a reinterpreta atribuindo outras possibilidades de sentidos, como a pluralidade e a *doxa* enquanto elementos centrais, em contraposição a um modelo que obstaculizaria a atividade do filósofo.

Quando Arendt se denomina “teórica política”, seja por um sentido específico de filosofia política ou uma ideia de “filosofia” contra a própria filosofia, essas posições indicam uma série de autores que se alinham com as preferências teóricas de Arendt. Dessa forma, ela busca autores que conseguem incorporar essa dimensão política a suas análises, distinguindo a perspectiva de filósofos e escritores políticos, além de ter enquanto referência autores como Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville. Para Arendt, esses autores não submeteram a política à filosofia e, pelo seu distanciamento da filosofia clássica, conseguiram realizar um retorno às coisas políticas mesmas. Abensour destaca como Maquiavel efetuou uma ruptura com a instituição política platônica. A partir do momento em que passou a predominar essa aversão ao secular e um rebaixamento aos feitos individuais, o abismo entre a esfera pública e a privada aumentou.⁶ Maquiavel resgatou a distinção entre a cidade e a vida familiar, devolvendo assim a política a sua antiga dignidade. Além disso, Maquiavel também constrói seu argumento por meio da ideia de coragem, em contraposição à humildade cristã. A abordagem moderna de Maquiavel busca uma reabilitação da *bios politikós*, destacando a imprevisibilidade e a variedade da existência dos seres humanos. Tal argumento é reforçado em CH, devido a Maquiavel ter sido o primeiro e único teórico moderno a despender esforços no intuito de resgatar a dignidade da política e perceber a diferença entre as esferas pública e privada, assim como a coragem necessária para ingressar no campo da política.⁷

O alinhamento com esses teóricos políticos e o confronto estabelecido com a tradição configuram a abordagem crítica. A título de definição, a “crítica” pode ser descrita como uma visão mais ampla da realidade, a qual percebe as experiências para fora delas mesmas, inseridas no tempo. Poder-se-ia facilmente caracterizar essa abordagem como uma espécie de antiplatonismo, dado o fato de assumir uma posição crítica frente à tradição de pensamento que prezou por uma supremacia da *bios theoretikós*. Semelhante debate se estendeu a partir do embate entre a predominância da religião frente ao domínio secular. Quando Maquiavel resgata a antiguidade, ele não o faz no intuito de destacar uma imposição de uma política de

⁵ Cf. ABENSOUR, 2016, p. 47.

⁶ Cf. *Ibid.* p. 48.

⁷ Cf. ARENDT, 2014, p. 43.

filósofos para cidade, mas faz, pois, são os indivíduos de ação aqueles que concentram a sua reflexão e a sua admiração. A forma de se apropriar do objeto de crítica também aparece nessa leitura de Maquiavel, uma vez que se trata de restabelecer um vínculo vivo e novo com a antiguidade, redescobrando a antiga virtude e uma noção abandonada de “política” e de “ação”, as quais a tradição cristã tem enfraquecido. O exemplo romano está na base dessa perspectiva de Maquiavel, uma vez que a grandeza de Roma foi constituída a partir de um constante embate entre o senado e a plebe e não somente a partir da virtude ou das instituições estáveis. Essa perspectiva captura um importante elemento dessa concepção política, a saber, a liberdade não está relacionada a imagens estáticas de representação de uma política ideal, mas em uma constante agitação do povo, acontecendo no espaço público a partir das ações dos indivíduos. A crítica proposta por Maquiavel aponta para uma ideia de primeira “politicidade”, ou seja, uma forma de participação ativa dos indivíduos na vida pública, em contraposição a uma afirmação de uma defesa de direitos como característica distintiva de uma natureza política do ser humano. Assim sendo, a ênfase em Maquiavel consegue captar alguns aspectos importantes da construção teórico-política de Arendt, principalmente no que diz respeito ao princípio regulador da liberdade que tem sua base no atrito entre um conservadorismo e os movimentos insurgentes.

Por conseguinte, a base da abordagem arendtiana está no agir político e na pluralidade, sendo esses elementos que ecoam nas leituras modernas de uma leitura crítica da filosofia. As perspectivas de uma “teórica” e uma “crítica” remetem a esse local de fronteira, o qual resgata a noção de política obscurecida pela tradição e a reinterpreta. Há uma tensão que é produzida a partir da abordagem desses termos, seja da filosofia contra política, da filosofia contra própria filosofia ou ainda de uma perspectiva teórica contra uma noção abstrata de “política”, tendo em vista que esses termos são abordados de modo conjunto e muito próximo, gerando uma espécie de ambiguidade. Essa ambiguidade não deve ser considerada enquanto um ponto negativo, como se fosse uma forma de deficiência epistemológica de sua abordagem. Pelo contrário, é essa ambiguidade sistemática própria de seus conceitos (*e.g.*, filosofia e política, social e público, pensamento e ação) que define os limites a respeito do que legitimamente se pode reivindicar saber. Essa ambiguidade revela um dos principais aspectos da abordagem arendtiana: o fato dela não emitir seus discursos em forma de verdade universais. Seja por meio de um resgate da *doxa* com Sócrates ou dos pensadores modernos, o que está em jogo é uma abordagem que se constitui e se renova na própria teia de relações políticas, não como um princípio formal. Apesar de Arendt se caracterizar enquanto teórica com o intuito de tensionar os conceitos, a filosofia jamais é descartada, pois está cristalizada na base de seus

argumentos. O embate entre a filosofia e política desenha um horizonte de debate resgatando uma dimensão experiencial da política que tem a ação dos indivíduos como seu mote criador.

1.2.1 O Sócrates de Hannah Arendt

Um dos princípios articulares da tese reside nesse resgate da política frente a uma concepção de filosofia tradicional. Entretanto, tal resgate se torna produtivo conforme mediado pela cisão entre a filosofia e a política, cujo debate se estende às figuras de Sócrates e Platão e, por consequência, às noções de “verdade” e “opinião”. A figura de Sócrates é determinante na abordagem arendtiana, pois o evento de seu julgamento representa uma cisão na tradição do pensamento filosófico ocidental, comparável apenas ao impacto da morte de Cristo, para o pensamento religioso. Certamente, a influência de Sócrates não se restringe somente ao evento de seu julgamento ou ao aquilo que se segue na tradição do pensamento filosófico, mas tem o centro de seu argumento no embate entre a verdade e a opinião. Sócrates se destaca, principalmente, pela forma como sua atividade filosófica permite a promoção da política sob a finalidade de instituir um espaço de debate e de conciliação entre essa e a atividade filosófica. Apesar de Sócrates carregar esse princípio político em seu legado, os seus interpretes divergem quanto ao propósito e à forma de abordagem. Ao não deixar escritos, Sócrates se faz viver pelos relatos que lhe atribuem. Assim, reconhecer essas diferentes facetas de Sócrates não gera tantas contradições, mas amplia e aprofunda o debate acerca das possibilidades de interpretação.

A forma como Sócrates se insere na tradição do pensamento filosófico advém de diferentes referenciais, desde fontes primárias como Xenofonte (430 a.C. – 354 a.C.), Aristófanes (447 a.C. – 385 a.C.) e Platão, estendendo-se a relatos mais modernos, com Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) e Søren Kierkegaard (1813 – 1855). Diferentes matizes podem ser identificados nas caracterizações de Sócrates. Por assim dizer, Aristófanes descreve um Sócrates mais distante da cidade, enquanto Xenofonte tem uma visão mais séria, de um Sócrates envolvido com a *pólis* e com as leis. A fonte predominante usada por Arendt é aquela do Sócrates platônico. No entanto, mesmo tendo enquanto referencial os escritos platônicos, a abordagem arendtiana apresenta diferentes gradações e ênfases. Arendt destaca como é possível reconhecer nas obras de Platão uma dupla acepção de Sócrates, havendo momentos em que ocorre um predomínio de um Sócrates envolvido com a revelação da *doxa* de seus interlocutores e não tendo verdades a trazer para os demais. Essa interpretação é caracterizada usualmente como de um “Sócrates histórico”. Em outros momentos, aparece um

Sócrates mais preocupado com a manutenção da cidade e em trazer algum tipo de ensinamento para os demais, o que ficou caracterizado como um “Sócrates político” (ou, um “Sócrates moral”, no sentido de suas questões abordarem a consciência enquanto mediadora de suas proposições). Arendt não escolhe necessariamente *um* Sócrates em seus escritos, porém, ao dar um peso maior ao “Sócrates histórico”, resgata um debate que se estende pela tradição, entre o filósofo e a cidade.

A figura de Sócrates e seu impacto na cidade são determinantes na construção de qualquer teoria política, mas essa importância não se refere estritamente aos ditos socráticos ou a algum possível legado que ele tenha deixado, senão que essa análise tem na figura de Sócrates a representação de um debate mais amplo, entre o filósofo e a *pólis*. O fato de Sócrates sentir-se constrangido quando o oráculo de Delfos o proclamou como o “mais sábio dos homens”, soa para ele de forma paradoxal, uma vez que ele acreditava nada saber. Contudo, após confrontar seus concidadãos, Sócrates percebe que realmente poderia ser mais sábio, pois, ao menos tinha consciência de sua ignorância, enquanto os demais apenas carregavam suas próprias verdades. Ao interpelar os demais cidadãos, Sócrates procurava fazer filosofia na cidade, buscando conciliar a figura do filósofo e do ator político.

O Sócrates de Arendt é uma figura histórica construída como negativo da criação filosófica de seu mais ilustre discípulo, pois a autora crê na existência de — uma linha divisória entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão. Para Arendt, Sócrates seria um misto de cidadão-filósofo ou filósofo-cidadão, estando igualmente à vontade tanto na esfera da ação quanto na do pensamento (...). Sócrates configura um modelo paradigmático de pensador na medida em que teria sabido responder aos apelos da cidadania e da ação política, não evitando a praça pública ao tempo em que se dedicava integralmente à atividade questionadora (DUARTE, 2000, p. 351-352).

Apesar de muitas vezes parecer que Arendt mantinha alguma predileção pelo “Sócrates histórico”, como alguém que concentrava toda a sua ação na vida pública e renegava a atividade do pensamento, na verdade, a abordagem arendtiana dialoga com ambas as concepções. Arendt não nega seus pontos de crítica, apesar de que, em alguns momentos, afasta-se das caracterizações platônicas. Um dos aspectos que está na base do resgate de Sócrates, por Arendt, é o elemento plural que a sua abordagem carrega. Dana Villa (2008) ressalta uma dessas críticas ao analisar como em CH o significado da ação política é tratado frente a um contraste entre a *bios theoretikós* e a *bios politikós*.⁸

O filósofo, por demais cômico, pelo julgamento de Sócrates, da incompatibilidade inerente das experiências filosóficas fundamentais com as experiências políticas fundamentais, generalizou o choque inicial e iniciador de *thaumadzein*. A posição de Sócrates perdeu-se nesse processo, não porque Sócrates não houvesse deixado

⁸ Cf. VILLA, 2008, p. 117.

escritos, ou porque Platão propositalmente os distorcesse, mas porque os *insights* socráticos, nascidos de uma relação ainda intacta com a política e também com a experiência especificamente filosófica, perderam-se. [...] Platão propôs prolongar indefinidamente o espanto mudo que existe no início e no fim da filosofia. Tentou transformar em modo de vida (*bios theoretikos*) o que só pode ser um momento fugaz; ou, tomando a própria metáfora de Platão, a faísca que resulta do atrito entre suas pedras. Nessa tentativa, o filósofo se estabelece, baseia sua inteira existência naquela singularidade que experimentou quando foi acometido pelo *pathos* de *thaumadzein*. Com isso, o filósofo destrói dentro de si a pluralidade da condição humana (ARENDDT, 2002, p. 113-114).

A crítica de Arendt se fundamenta nessa ideia de prolongar a experiência do filósofo e, frente a isso, tem como objetivo resgatar a pluralidade. Essa dicotomia pode ser interpretada de formas distintas, desde uma crítica à filosofia até uma exaltação da vida política. No entanto, a ênfase não é focar em uma dessas perspectivas, mas realçar a distinção e o campo em disputa que elas estabelecem. A abordagem socrática resgata esse aspecto experiencial subjacente à filosofia.

À medida que se tem como intenção resgatar uma dimensão política, tendo o protagonismo do indivíduo como base, a figura de Sócrates se sobressalta tanto pelo caráter de sua abordagem quanto por sua prática, relegada pela tradição. As caracterizações de Sócrates são distintas, desde alguém que somente interpelava os sujeitos na praça pública até alguém que trazia verdades e estava comprometido com o bem da cidade. Essas diferentes abordagens de Sócrates podem ser identificadas a partir de três caracterizações que lhe foram atribuídas: a de moscardo⁹, a de parteiro¹⁰ e a de arraia-elétrica¹¹. Sempre agradou a Sócrates,

⁹ A representação enquanto moscardo aparece na *Apologia*. Essa imagem sugere como as perguntas propostas por Sócrates podem causar um incômodo, semelhantemente a uma picada e, ao mesmo tempo, despertando o indivíduo para a vida. São as insistentes perguntas que fazem o papel da picada e obrigam os cidadãos a refletir. A metáfora do moscardo revela um Sócrates que conduz os habitantes da *pólis* a pensar eticamente acerca de sua vida e de seu mundo. A figura do moscardo não se refere somente a um Sócrates que interpela os cidadãos, pois esses mesmos cidadãos devem se deixar picar ou ser sensibilizados pelas questões ou por alguém. Esse deixar-se ser tocado é o que leva o interlocutor ao pensamento e à investigação. Essa é uma das caracterizações que contextualizam a afirmação de Sócrates de que, sem o pensamento e a investigação, a vida não valia a pena nem sequer ser vivida.

¹⁰ O parteiro de ideias aparece no *Teeteto* e expressa como Sócrates queria ajudar os demais cidadãos a dar à luz aos seus próprios pensamentos, demonstrando então a verdade da *doxa*, trazendo-a à luz do debate, sem a intenção de a destruir, como mera opinião oposta à verdade. O movimento proposto a partir dessa caracterização é inverter a lógica platônica de uma oposição entre a verdade e a opinião para a ideia socrática de uma verdade que emerge *da* opinião. A imagem de Sócrates como parteiro de ideias é acompanhada por uma esterilidade, no que diz respeito às reações que ele proporcionava em seus interlocutores, sem, com isso, preferir verdades. A imagem do parteiro era similar à descrição de Platão sobre os sofistas no *Sofista*, no sentido de que ele purgava as pessoas de suas opiniões, de seus preconceitos não examinados, mas com uma intenção distinta, uma vez que Sócrates não aspirava a uma forma de sabedoria.

¹¹ A arraia-elétrica captura, paralisa sua presa pelo olhar e emudece todas que a tocam. Sócrates aceitava essa comparação, desde que ficasse claro que a arraia-elétrica possuía o poder de paralisar os outros, do mesmo modo que, antes disso, podia paralisar a si mesma. Assim sendo, “não é que, conhecendo eu mesmo as respostas, deixo perplexas as pessoas. A verdade é que eu as contágio com minha própria perplexidade” (ARENDDT, 2002, p. 156). Essa é a perplexidade que se suporta, quando se perde a confiança no que se tinha como alguma verdade.

segundo o testemunho Platão, lembrar o sentido metafórico de sua filiação, de uma mãe parteira e um pai escultor. O método socrático espelhava essa filiação, pois ele trazia o pensamento à luz de perguntas, então esculpindo tal pensamento a partir do debate e da própria reflexão do indivíduo. Nesse sentido, o conhecimento não se restringe à transmissão, mas a um exame e à constante volta aos conceitos, como uma autocrítica em relação aos pensamentos habituais.

Essas diferentes ênfases dadas a Sócrates também aparecem nas obras de Arendt. Em *Filosofia e Política* (1954) aparece o “Sócrates parteiro de ideias” que conduzia os cidadãos a dar à luz aos seus pensamentos e a encontrar a verdade em sua própria *doxa*. Essa perspectiva não se constrói delimitando uma oposição entre a verdade e a opinião, pois todas as verdades que os seres humanos podem conhecer fazem parte do mundo das aparências e das palavras. Villa (2008) acrescenta que a dialética (*dialegestai*) praticada por Sócrates não era o que chegou a ser para Platão, isto é, uma forma especificamente filosófica de discurso que se define em contraposição à persuasão (*peithein*) e à retórica. Para Sócrates, a dialética seria uma espécie de conversação, uma conversa entre amigos que tem a intenção de elucidar a *doxa* individual ou uma perspectiva de mundo.¹² Por definição, a “*doxa*” (*dokei moi*) é aquilo que *me* aparece. A revelação da *doxa* de cada indivíduo advém de uma relação estabelecida com o mundo, ela não deriva de um impulso individual ou irreflexivo, ela não se funda em formulações abstratas ou universais, mas em uma forma de repensar a atividade mundana. A *doxa* revela-se no espaço público e se diferencia pelo contraste criado com os demais. Tomar consciência de sua própria *doxa* é reconhecer-se enquanto um indivíduo em meio aos outros, isto é, designa reconhecer-se enquanto membro de uma comunidade.

Essa representação de um Sócrates parteiro de ideias, tal como descrito em *Filosofia e Política* (1954), não tem a intenção de se colocar acima dos demais cidadãos, já que Sócrates não apresenta verdades absolutas para seus interlocutores, mas os interpela enquanto um cidadão entre os cidadãos. Apesar de Sócrates ter esse alcance na cidade e revelar a verdade dos indivíduos, isso não significa que ele possa ser classificado dentro de um quadro comunitarista, tampouco deve ser visto por meio de uma concepção individualista moral. O que se destaca na perspectiva socrática é o diálogo estabelecido entre iguais¹³. Sócrates

Quando se faziam perguntas, como: o que é justiça? O que é felicidade? Tais perguntas causavam uma paralisia ao ouvinte que tentasse simplesmente aplicar regras gerais de conduta a casos particulares.

¹² Cf. VILLA, 2008, p. 120.

¹³ Dana Villa expande a concepção de maiêutica socrática abordada em *Filosofia e Política* (1954), citando a referência que Arendt faz em *Crise da Cultura* (1963), quando analisa a ideia grega de “cultura” por meio da *Oração Fúnebre de Péricles*. Pelo fato dos gregos não terem uma palavra para “cultura” e terem uma concepção distinta de “natureza”, eles não a cultivavam, mas consideravam a cultura como algo capaz de tornar a natureza

apenas melhorava as *doxai*, constituintes da vida política, de modo que a sua atividade não envolvia educar os cidadãos. Uma das principais características contribuindo à compreensão da abordagem arendtiana é essa forma de preservação do espaço público segundo múltiplas *doxai* que o compõem, buscando assim conciliar as atividades da vida política e da vida filosófica em uma forma de expressão relacional.

Quando se procura caracterizar essa ideia de filosofia da experiência política, o que se deve destacar é que não se refere a uma forma de experienciar o mundo senão à possibilidade de experienciá-lo em comunidade. A atividade socrática está sempre relacionada a como vida política acontece, ela não tem a pretensão de descrever ou formular um sistema ideal de vida em comunidade. A questão não é demarcar o que seja a política mediante um “o que é?”, mas relatar a experiência de acordo com um “quem” lança esses discursos. Villa (2008) destaca como a abordagem de Arendt ganha forma frente a uma tendência da Modernidade de competição entre os indivíduos. Nesse sentido, a dialética socrática ajuda os cidadãos a se tornarem mais conscientes da riqueza e da diversidade do mundo, servindo também para converter aqueles competidores em indivíduos dispostos a conversar.¹⁴ Os textos da década de 1950, de Hannah Arendt, têm uma tendência a manter o seu discurso próximo do “Sócrates histórico”, no sentido de propor uma abordagem de manutenção da cidade, não em uma perspectiva ética ou voltada para discussões em torno da melhor forma de governo. O “Sócrates histórico” torna-se uma importante referência na construção teórica de Arendt, na medida em que se relaciona a uma forma dos indivíduos acessarem os seus pares em um espaço igualitário.

Em textos posteriores, como em *Pensamentos e Considerações Morais* (1970) e em *Responsabilidade Moral Sob a Ditadura* (1964), Sócrates é retratado a partir de outros vieses. Esses textos não se concentram tanto em um Sócrates dedicado à cidade, mas passam a ganhar espaço em uma perspectiva moral. Nesse sentido, as interpretações de Sócrates enquanto um moscardo e enquanto uma arraia-elétrica conduzem a um Sócrates muito mais propositivo, no sentido de não somente revelar as *doxai*, mas causar um desconforto em seus interlocutores. Esse apelo moral pode ser contextualizado a partir da máxima socrática de que

um lugar habitável para as pessoas. Péricles afirmava que Atenas era grande, porque os atenienses submetiam-se às demandas legais do mundo público, amando a beleza dentro dos limites do juízo político. A perspectiva socrática, à luz da abordagem de Péricles, busca minimizar sua negatividade e tornar a *pólis* mais bela. Dessa forma, a grandeza de Atenas exige que todos amem a cidade mais do que as suas almas. Sócrates serve aos cidadãos, de modo que a sua prática não tem um efeito purgativo, mas consiste em multiplicar as perspectivas, tornando Atenas mais rica e diversa. *A Oração Fúnebre* fala de uma cidade na qual a beleza nasce das ações, por meio de uma rede dinâmica de opiniões e de experiências que se humaniza na cidade (Cf *Ibid.*, p. 127-128).

¹⁴ *Ibid.*, p.122.

“ele preferia sofrer o mal a estar em contradição com seu próprio *daimōn*”¹⁵, o que expressa a ideia de que Sócrates sendo *um* pudesse entrar em desacordo consigo. A questão para Sócrates está na ideia de que, cometer o mal, faz com que a própria consciência não permaneça em paz. Ao aproximar a atividade do pensamento ao espaço da cidade, o pensamento ganha um estatuto de prevenção contra males públicos.

A perspectiva socrática carrega consigo esse aspecto experiencial permeando as relações humanas, enquanto algo que se estabelece no *espaço-entre* (*in-between*) e que tem como um de seus fundamentos demonstrar as incertezas das opiniões não examinadas. A partir dessas descrições de Sócrates, um segundo passo deve ser o de apresentar a relação estabelecida entre essa forma de extrair os pensamentos dos indivíduos e a cidade. Quando considerada sob a influência socrática, a política não se expressa enquanto uma melhor forma de gerir a cidade ou em como distribuir as riquezas. Essa forma de despertar os indivíduos ao pensamento não se restringe a uma atividade intelectual, mas corresponde à mediação da própria vida, pois, pensar a si mesmo é estar vivo e estar vivo é estar inserido no mundo, sendo então o pensamento uma forma de viver. A perspectiva socrática entrelaça essas verdades dos indivíduos com uma noção de “mundo” que se constitui através dessas mesmas verdades, reforçando a ideia de que a vida e o pensamento são simultâneos.

Em CH, a aproximação entre a vida e o pensamento também é feita, quando é afirmado que “viver” significa estar entre os homens (*inter homines esse*), ao passo que “morrer” é deixar de estar entre os homens (*inter homines esse desinere*). A perspectiva socrática contribui à abordagem política de Arendt, na medida em que a atividade socrática amplia as perspectivas políticas dos indivíduos e, conseqüentemente, da sua cidade. Ao compartilhar o mesmo espaço e colocar-se em contato com as verdades alheias, o indivíduo acaba por ampliar a sua consciência, tendo assim um alcance maior dos reais significados da igualdade política. A dialética socrática pode ser expressa como uma espécie de conversa entre amigos, não buscando um ponto de vista único e transcendente para julgar a esfera das ações humanas, mas consistindo em *cuidar* (*epimeleia*)¹⁶, do estabelecimento de um mundo

¹⁵ Cf ARENDT, 2010a, p. 203.

¹⁶ Esse cuidado de si refere-se a uma ideia postulando que a responsabilidade de si é uma criação de si próprio “*por meio de*”, no sentido de que as suas práticas se tornam práticas subjetivantes, na medida em que fazem o sujeito ou o cidadão conceber a si mesmo enquanto membro nesse meio. Tal atitude pensa o mundo e o indivíduo enquanto simultâneos, concebendo o sujeito como um sujeito político e não como algo transcendente ou abstrato. O *epimeleia*, quando considerado a partir da influência socrática e da máxima de que *é melhor sofrer o mal do que cometê-lo*, enfatiza como o indivíduo se constitui no mundo e esse mesmo mundo é, ao mesmo tempo, o indivíduo e as suas relações. O ponto aqui não é aproximar uma possível abordagem ética de Arendt ao cuidado de si socrático, mas demonstrar essas diferentes possibilidades de abordagem, principalmente para compor o contraste à ênfase platônica. Michel Foucault (1926 – 1984) aborda um pouco dessa questão, quando

comum, construído nesse espaço de diálogo. O debate contemporâneo também se pauta nessa influência socrática. Em especial, a partir das diferentes noções de “espaço público” ou, ainda, de “assujeitamento”, via a relação das ideias de “cuidar” (*epiméleia*) e de “conhecimento de si” (*gnôthi seautón*).

Todas as caracterizações de Sócrates, da picada do moscardo até aquela de trazer à luz as ideias, têm a intenção de provocar ou de despertar os seus interlocutores. Para Sócrates, o pensamento desperta, pois há um princípio político nesse despertar, não se referindo somente a divagar a respeito de um determinado tema, mas à atividade que torna os indivíduos dotados de uma visão mais ampla de perspectivas, permitindo-lhes atribuir significado as suas ações. O pensamento sempre tem de começar novamente, na medida em que é uma atividade acompanhando a vida. Na vinculação à experiência de vida dos indivíduos, o pensamento torna-se uma espécie de bússola, capaz de conduzir os homens no mundo e regular as suas relações. Nesse sentido, o moscardo que pica, a arraia que paralisa ou a parteira que traz à luz as ideias não examinadas enfatizam essa relação do pensamento com o mundo. Por conseguinte, o pensamento desperta os seres humanos que podem ser acometidos por um adormecimento ou por um modo de pensamento mecanizado.

O pensamento quando desperto se expressa como um movimento constante, que deriva de um contato que é estabelecido entre o pensamento e o mundo. Sócrates usou da metáfora do vento para descrever a importância e a relevância dessa atividade, declarando que “os ventos são eles mesmos invisíveis, mas o que eles fazem mostra-se a nós e, de certa maneira, sentimos quando eles se aproximam” (PLATÃO *apud* ARENDT, 2010, p. 196). Nessa direção, Martin Heidegger (1889 – 1976) citando Sócrates também se refere a essa imagem do vento, apontando a um Sócrates que se colocava em meio à ventania (do pensamento) e, ao não deixar escritos, preservava esse elemento do pensamento ativo. A escrita poderia representar uma espécie de abrigo para essa ventania, com o pensamento tornando-se literatura. Essa metáfora do pensamento como o vento também revela a característica do vento de varrer as concepções preconcebidas, no sentido de que, ao mesmo tempo em que ele afasta, igualmente revela algo novo nesse processo circular. O pensamento tem essa dupla funcionalidade, similar à arraia e ao moscardo, de paralisar e de causar uma inquietude, simultaneamente. É da natureza dessa atividade descongelar o que a linguagem congelou em forma de definição ou de conceito. Em VE, é citada a capacidade corrosiva e

trata do conhecimento do sujeito e do sujeito do conhecimento. Nesse contexto, ele afirma: “[...] a chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas ideias, como se pudesse delas ser deduzida, mas sim em sua filosofia como vida, em sua vida filosófica, em seu *êthos*” (FOUCAULT, 2014, p. 213).

destrutiva que o vento exerce na linguagem, a qual, por sua vez, ele não apenas destrói, mas também é capaz de reorganizar. Arendt cita o exemplo da acepção comum do pensamento de dar regras gerais para problemas particulares, mostrando assim a dificuldade em resistir ao vento do pensamento.

Na abordagem arendtiana, o peso que Sócrates representa reflete precisamente essa busca por reatar um fio rompido pela tradição. Apesar das fontes de acesso a Sócrates serem platônicas, há uma diferença entre o “Sócrates de Platão” e aquele histórico. Transitar por tais nuances revela como Platão apresenta um Sócrates, em seus primeiros diálogos, mais próximo do “Sócrates histórico”, ao passo que, em outros momentos, nos diálogos tardios, ele enfatiza um Sócrates enquanto porta-voz de doutrinas notoriamente não-socráticas. Um exemplo citado é aquele de quando Platão descreve, no *Banquete*, um Sócrates que não sabe nada sobre os grandes mistérios. Já, em outros momentos, como no *Teeteto*, ele ressalta um Sócrates alegando que os grandes filósofos ignoravam o caminho da praça pública. Apesar de Platão, de vez em quando, forçar uma interpretação de Sócrates, o ponto aqui é ressaltar quanto da abordagem socrática sintetiza essa confluência entre as ideias do pensamento e a ação. Nesse sentido, o que se destaca é tanto um pensamento se detendo constantemente sobre a realidade, na busca de sentido em um movimento circular, quanto as *doxai* que, conforme são convertidas em narrativas e assimiladas ao caráter aporético dos diálogos socráticos, fazem nenhum dos argumentos (*logoi*) permanecer no mesmo lugar, tornando o debate circular e, na maioria das vezes, retornando ao ponto de início.

Sócrates, apesar de protestar sempre que não possuía nenhuma verdade ensinável, já devia, de algum modo, ter aparecido como um perito na verdade. O abismo entre verdade e opinião, que daí por diante viria a separar o filósofo de todos os outros homens, ainda não fora aberto, mas já estava indicado, ou melhor, prenunciado na figura desse único homem que onde quer que fosse tentava fazer com que todos à sua volta, e antes de tudo ele mesmo, ficassem mais verdadeiros. Em outras palavras, o conflito entre a Filosofia e a Política, entre o filósofo e a *polis*, irrompeu não porque Sócrates quisesse desempenhar um papel político, mas antes porque queria tornar a Filosofia relevante para a *polis*. [...] A verdade, por outro lado, e que surgiu na pessoa e no julgamento de Sócrates em uma outra contradição entre a Filosofia e a Política, muito mais profunda do que indicam aparentemente os ensinamentos do próprio Sócrates (ARENDR, 2002, p. 105-106).

Essas diferentes representações de Sócrates apresentam distintas ênfases em sua abordagem, o que cria um espectro mais amplo de interpretações sobre a filosofia socrática. Entretanto, isso não se manifesta como um problema na abordagem arendtiana, uma vez que a sua abordagem transita entre essas diferentes visões, sem de fato precisar comprometer-se com alguma, especificamente. Essas diferentes abordagens, somadas à cisão entre as noções de “filosofia” e “política”, não indicam tais atividades como contraditórias, pois a intenção é

realocar as duas categorias em áreas confluentes. À luz da tradição do pensamento político filosófico, Sócrates revela historicamente o último momento no qual o pensamento e a ação se manifestaram em conjunto. A leitura que Arendt realiza, na forma de um negativo da interpretação platônica, consiste em apresentar a atividade do pensamento como refletindo a si mesma no mundo. A perspectiva socrática, quando lida à luz dos escritos arendtianos, expande a ideia de uma política restrita aos muros da cidade ou de indivíduos submetidos a determinadas leis, ressaltando, desse modo, o aspecto relacional que constitui a política.

Em vista disso, a abordagem socrática serve como um importante referencial à análise arendtiana, principalmente em sua forma de se contrapor a uma tendência instrumental do pensamento, predominante na Modernidade. A atividade do pensamento se torna essencial para se compreender e engajar na vida em comunidade, ou seja, “o aparecimento da atividade de pensar e investigar em Atenas representa em si mesma o maior bem algum dia concedido à cidade” (ARENDR, 2010, p. 195). Mais do que ressaltar o pensamento enquanto a visão de um bem maior ou o aprimoramento ético dos cidadãos, enfatiza-se a importância do pensamento como aquilo capaz de manter o espaço público vivo e subjazendo a relação entre as pessoas. A ideia de estar paralisado, de ser picado ou de se trazer à luz uma nova ideia representa a saída do lugar-comum (*tópos*), isto é, uma reflexão a partir do ordinário. Dessa maneira, a paralisia não significa estar inativo, mas representa um dos cerne da filosofia arendtiana, sendo, inclusive, exemplificado por meio de uma frase de Catão (234 a. C. – 149 a. C.) no encerramento da CH: “*nunca se está mais ativo do que quando nada se faz e nunca se está menos só quando se está a sós consigo mesmo*” (CATÃO *apud* ARENDR, 2014, p. 403).¹⁷ Esse momento de paralisia é um momento de agitação do pensamento e de um encontro consigo mesmo, em que há um diálogo interno, tendo em sua essência um princípio de encontro capaz de reavivar a política.

1.2.2 O dois-em-um do pensamento

Como visto até aqui, Sócrates é determinante na construção teórica de Hannah Arendt, na medida em que, a partir dele, institui-se a tradição com a qual ela debate. O resgate de Sócrates não se resume a uma exaltação do confronto público ou do estabelecimento de debates, pois, ao mesmo tempo em que ele extraía a verdade dos outros, uma verdade era estabelecida em si mesmo. Devido ao método socrático se expressar a partir dessa dupla face,

¹⁷ Em latim: “*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*”.

de extrair algo do indivíduo e revelar em si, simultaneamente, ele se estabelece sempre em um espaço compartilhado. Este espaço que é estabelecido não se refere somente a uma área física delimitada ou um espaço de embate de individualidades, mas configura uma teia de relações composta por cada indivíduo. Esta teia pressupõe um entendimento mútuo, a qual se manifesta tanto na relação ao outro quanto no pensamento, uma vez que o pensamento também necessita fazer o movimento de diálogo, ocupando outros lugares para compreender a alteridade. A perspectiva socrática resgata um elemento experiencial do pensamento que não se limita apenas a pensar aquilo que está presente em seu do mundo, mas também busca intercambiar posições e ser capaz de entrar em contato com outras percepções de mundo. Arendt ressalta a perspectiva pública do pensamento socrático, a qual deve ser lapidada na confrontação pública, mas igualmente destaca de que modo o pensamento, em sua elaboração, adota um caráter plural. Da mesma forma como é descrita a atividade da *vita activa*, enquanto um componente da vida e do modo de pensar. O aprofundamento das atividades do espírito, tal qual exposto em VE, acontece quando a atividade do pensamento não é considerada somente enquanto uma atividade solitária, pois, mesmo quando o indivíduo se retira do mundo, ocorre uma espécie de conversa interna, de um “eu” comigo mesmo, como se o pensamento projetasse um interlocutor. Em textos como *Algumas questões de filosofia moral* (1966), *Pensamento e considerações morais* (1971) e *Filosofia e política* (1954), essas questões são exploradas de acordo com a noção de “pluralidade”, uma pluralidade que não é somente estar entre os outros, mas refere-se também ao estar só consigo mesmo, em um diálogo de dois-em-um (*two-in-one*). O “dois-em-um”, embora seja uma atividade solitária do pensamento, representa uma cisão interna do eu consigo mesmo.

O dois-em-um socrático é citado no capítulo sobre o *Pensar* em VE, quando Platão, na obra *Teeteto*, define a ideia de estar sozinho consigo mesmo como a essência do dois-em-um (*eme emauto*). Assim, o dois-em-um acontece no momento de retirada do mundo, do estar só, convertendo-se em um diálogo interno. Esse outro que se coloca em debate no pensamento, servindo de espelho para as ações do indivíduo, não tem como objetivo guiá-lo moralmente. A finalidade do dois-em-um não é enfatizar um elemento moral e conduzir à ética socrática ou arendtiana, tampouco consiste em usar esse elemento do pensamento para o bom funcionamento da cidade. A ideia de uma moralidade presente na abordagem socrática distancia-se da imagem que vem sendo apresentada segundo os diálogos aporéticos. Contudo, pensar na manutenção da cidade serve apenas para exemplificar a forma que o dois-em-um adquire em seu desdobramento. O ponto é demonstrar esta relação que se estabelece entre o pensamento e a experiência de mundo. O dois-em-um é contextualizado por duas passagens

presentes no *Górgias* de Platão, em que, na primeira, Sócrates declara a Cálicles que “é melhor sofrer o mal do que o cometer” (PLATÃO *apud* ARENDT, 2010, p. 203), enquanto, na segunda passagem, ele afirma:

[...] eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmonico, e [também preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e contradizer-me (*Ibid.*, p. 203).

O lastro da perspectiva socrática não são as consequências dos atos, de um infrator ou coisa similar, mas é o pensamento. Sócrates está devotado ao pensamento, de modo que, o que pode parecer uma formulação moral, na verdade, está relacionado à experiência do pensar. Essa experiência não é solitária, há um interlocutor que pode ser identificado pela fala de Sócrates, ao afirmar que “sendo um”, não quer entrar em desacordo consigo. Essas duas caracterizações a respeito do pensamento afirmam que Sócrates não queria entrar em desacordo e, igualmente, em um ruído desarmonioso, acarretando no fato de que ambas as formulações exigem um interlocutor, tanto para um desacordo quanto para não estar em harmonia.

Existencialmente falando, o pensar é um estar só, mas não é solidão; o estar só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no “dois-em-um”, incapaz de fazer-me companhia, quando como Jaspers dizia, — eu falto a mim mesmo (*ich bleibe mir aus*), ou em outras palavras, quando sou um e sem companhia (ARENDT, 2010a, p. 207).

O estar-só consiste nessa companhia e o que se chama de “consciência” significa “conhecer comigo mesmo”. Nesse sentido, a perspectiva de Sócrates indica como essa identidade do pensamento não se refere somente aos outros, mas também a si mesmo. O princípio subjacente à relação de identidade e de diferença é aquele da própria definição de algo passando pelo seu negativo, sob pena de cair em tautologia. Em uma interpretação do *Sofista* em VE, proposta por Heidegger, é citada a noção de comunidade (*koinônia*) na qual as ideias têm de ajustar-se uma às outras e “‘o que é diferente é sempre dito em referência à outra coisa’ (*pros alla*)” (*Ibid.*, p. 206). Essa perspectiva assenta o aspecto plural que compõe a política, na medida em a pluralidade é sempre um jogo de diferenças coexistentes. O princípio de igualdade e de distinção é basilar na perspectiva política de Arendt, no entanto, quando se está tratando especificamente do dois-em-um, a ideia é enfatizar, de um lado, o elemento plural que permeia o pensamento e, de outro, como a atividade filosófica não é uma atividade solitária. É importante marcar que não é o pensamento que promove essa união entre a identidade e a diferença, pois, no pensamento a ideia está cindida, somente quando o

indivíduo é chamado de volta ao mundo das aparências que, então, ele volta a ser um em meio aos demais.

Essa característica do pensamento de retirar-se do mundo, não se refere necessariamente a retirar-se fisicamente, mas é uma atividade do pensamento que retira a si mesma momentaneamente de uma presença imediata com os demais, como se fosse arrastado pelo vento do pensamento, retirando-o do mundo e, ao mesmo tempo, mantendo-o a sós consigo mesmo. Ao se caracterizar o dois-em-um, a ideia é a de que viver junto com os demais começa por viver junto de si mesmo. Antes de tentar entrar em acordo com o outro, há de se entrar em acordo consigo, uma vez que, esse “eu”, o qual eu convivo, não pode ser separado. Em *Filosofia e Política* (1954), é descrito como esse “eu” expressa e representa a pluralidade da condição humana, tendo em vista que um ente não sendo plural e somente uno, seria Deus. Os homens não somente vivem e nascem no plural, mas também trazem consigo uma indicação dessa pluralidade. Esse “eu” que acompanha o indivíduo no estar-só permanece mutável em seus diferentes momentos e não adquire uma forma única, sendo essa constante diferença do “eu” o que se representa enquanto a humanidade no pensamento. Quando Sócrates afirma que é melhor sofrer o mal do que cometer, ele faz referência a essa convivência com um “eu” corrompido, isto é, alguém que comete um mal não está apenas condenado à sua própria companhia, mas irá ver todas as outras pessoas segundo a imagem da sua própria ação. Existe um elemento iminente político presente nessa postura, no sentido de que não é apenas o ato em si que tem relevância política, mas a *doxa*, a forma como o mundo abre-se a ele e constitui a realidade política. Dessa forma, a política também é constituída pela forma como vivemos com nós mesmos. Essa concepção aproxima a dicotomia entre o pensamento e a ação, conforme apresenta uma concordância entre o “eu” do pensamento e o “eu” atuante.

Essa perspectiva de um duplo que dialoga sob a forma de um “eu interno”, é exemplificada no diálogo do *Hípias Maior*. Tendo Hípias como interlocutor, Sócrates comenta que quando voltasse para casa, haveria alguém esperando por ele, dando a entender que teria outra pessoa que vivia na mesma casa e que lhe interrogava. Apesar de Hípias aparentemente estar convencido que Sócrates tinha essa companhia em sua casa, o que na verdade Sócrates se refere, não é outra pessoa que reside na mesma casa, mas esse outro “eu” de sua consciência que lhe aguarda para essa conversa interna, no dois-em-um do pensamento. O elemento plural toma forma nesse diálogo uma vez que Sócrates ou estava com Hípias ou com consigo. A diferença apresentada anteriormente entre a solidão e o estar-só, estaria justamente nessa incapacidade do indivíduo solitário exercer o diálogo interno.

Para Sócrates, Hípias representava essa pessoa que teria essa incapacidade de iniciar o diálogo silencioso, pois não tinha a mesma habilidade de propor questões e questionar-se, de pensar por si próprio. Outro exemplo resgatado por Arendt é de Shakespeare em *Ricardo III*. Nesse segmento, é apresentado o diálogo interno e as possíveis contradições que a consciência está sujeita. Nesse exemplo, depois de ter cometido um crime e se deparar com seu outro eu, passa a ser confrontado por essa tomada de consciência.

*What do I fear? Myself? There's none else by:
Richard loves Richard: that is, I am I.
Is there a murderer here? No. Yes, I am.
Then fly: what! From myself? Great reason why:
Lest I revenge. What! Myself upon myself?
Alack! I love myself. Wherefore? For any good
That I myself have done unto myself?
Oh! no: alas! I rather hate myself
For hateful deeds committed by myself.
I am a villain. Yet I lie, I am not
Fool, of thyself speak well: fool, do not flatter.¹⁸*

O exemplo acima de Ricardo III tem como objetivo problematizar esse embate do indivíduo com suas próprias ações e, em um sentido mais amplo, com sua própria consciência. O trecho selecionado de Ricardo III é expresso por uma consciência acusatória, despertada por um crime. O que Ricardo III exemplifica é essa consciência enquanto um repensar ou uma revisita aos acontecimentos não examinados, como um medo dessa convivência com esse outro eu, que, de alguma forma, se corrompeu. Tanto o pensamento socrático quanto o exemplo de Ricardo III procuram demonstrar que aquilo está sendo posto em debate diz respeito à questão de que não se pode conviver com um assassino.

Esses exemplos representam o mesmo princípio da afirmação de Sócrates, quando dizia acima que era melhor sofrer o mal do que cometê-lo. Portanto, ao se fazer o mal, isso condena o sujeito a viver junto com um malfeitor numa intimidade insuportável. Conforme Sócrates, a contradição de Ricardo III expressa uma máxima socrática de que sendo *um*, então não é possível viver em contradição consigo mesmo. Em outras palavras, viver junto aos outros começa por viver consigo mesmo. O pensamento pode manifestar-se como uma atividade solitária, porém, seu estado fundamental não se caracteriza por um afastamento total do mundo e de si, mas trata de uma circunstância mediada pela consciência.

¹⁸ De que estou com medo? De mim mesmo? Não há mais ninguém aqui:/ Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu./ Há um assassino aqui? Não. Sim, eu:/ Então fuja! Como? De mim mesmo? Boa razão essa:/ Por medo de qual me vingue. Como? Eu de mim mesmo? Ora! Eu me amo. Por quê? Por algum bem/ Que eu possa ter feito a mim mesmo? /Mas não, ai de mim! Eu deveria me odiar/ Pelos atos execráveis cometidos por mim?/ Sou um canalha. Não, minto; eu não sou./ Idiota, falas bem de ti mesmo: idiota, não te adules (ARENDDT, 2010a, p. 212).

O dois-em-um não chega a um ponto final conclusivo no movimento circular que desempenha, senão é um movimento sempre pronto a ser retomando. O pensamento se caracteriza como um modelo contrário a um pensamento que se estabelece de forma lógica ou instrumental, visando unicamente fins. O diálogo interno estabelecido no pensamento fornece resultados mais produtivos, uma vez que, ao operar por meio da *dialegethai*, o pensamento produz a *doxa* e não uma verdade lógica. Assim sendo,

A rigor, todo ato de pensar é feito quando se está a sós, e constitui um diálogo entre eu e eu mesmo; mas esse diálogo do “dois-em-um” não perde o contato com o mundo dos meus semelhantes, pois que eles são representados no meu eu, com o qual eu estabeleço o diálogo do pensamento (ARENDDT, 2010b, p. 636).

O dois-em-um insere-se em um debate acerca da relevância do pensamento na *pólis*, enquanto, por um lado, afirma-se que a solidão era uma prerrogativa do *habitus* profissional do filósofo, exprimindo-se como algo não político, a abordagem socrática buscava reconhecer a relevância da atividade do pensamento enquanto pertencente à vida pública. Esse debate não se refere somente à importância do pensamento, mas diz respeito a uma identidade que se constitui entre o pensamento e a fala, como, para os pré-socráticos, foi a representação do *logos*. Para Sócrates, o próprio ato de pensar carrega em si essa duplicidade, ele opera em diálogo, de modo que a perspectiva socrática reconhecia o diálogo interno como condição primeira do pensamento, em contraposição a uma ideia de transição entre a inércia e a ação ou entre a solidão e a vida pública. O que essa dimensão plural do pensamento revela de forma mais profunda é uma concepção de filosofia que compreende a inter-relação entre o pensamento e o mundo. Por conseguinte, um pensamento relacionado à vida política, operando em uma circularidade com os fenômenos e com o mundo. Sócrates sintetiza uma postura crítica frente ao mundo, reenlaçando a experiência ao pensamento e depurando as opiniões não examinadas. O mundo é algo que se estabelece entre os seres humanos, na medida em que eles participam ativamente por meio de suas ações. A perspectiva arendtiana resgata uma noção de filosofia que não se detém apenas em erigir modelos teóricos complexos, mas resgata uma forma de viver, enquanto um princípio filosófico que tem como função restabelecer o vínculo de pertencimento do ser humano ao mundo.

1.3 O Mundo: ação, pluralidade e natalidade

A cisão entre a filosofia e a política, assim como o resgate de Sócrates, institui um eixo histórico e procedimental à obra de Arendt. Ao mesmo tempo em que se tem esse resgate da perspectiva política, centrada na figura de um “quem”, há também a constante postura de

confronto diante da tradição, sintetizando uma postura crítica. Essas questões delimitam a orientação de tal abordagem, com a finalidade de evidenciar a experiência política enquanto eixo de debate e, igualmente, estabelecer a crítica mediante a análise dos fenômenos e da tradição do pensamento filosófico. Ter como referência o modelo grego não significa que a proposta de análise seja meramente resgatar experiências passadas ou aplicar modelos da Antiguidade aos tempos modernos. Essa abordagem está radicada na experiência política e, por via dessa experiência múltipla e constante, ela não se delimita de forma única ou enquanto um conceito simplesmente descritivo, mas pode ser expressa enquanto uma atividade, à medida que tem a experiência mundana em sua essência, reconectando o pensamento enquanto uma atividade filosófica de elaboração da realidade com a contingência que permeia as relações humanas. Desse modo, somado ao resgate de Sócrates e ao sentido originário de “política” que tensiona determinados modelos vigentes da tradição, essa perspectiva crítica da realidade situa o debate da perspectiva arendtiana, incluindo aí, no entanto, uma série de noções e de conceitos articuladores dessa abordagem, tais como: a pluralidade, a ação, a natalidade e o mundo. Em síntese, a filosofia é repensada a partir de seu viés político, ganhando forma por meio desses conceitos.

Pensar o mundo é embasar a relação estabelecida entre o pensamento e a experiência, embora essa noção de “experiência” não se restrinja à experiência direta do mundo, e sim à história de vida, a qual os indivíduos compartilham. Essa relação entre a experiência e o pensamento está enraizada no modo do ser humano agir no mundo. A política acontece entre os seres humanos, mas não somente nesse espaço. Ela se sustenta a partir de uma narrativa política constituída, diretamente ligada às ações, mas também pode surgir a partir das dinâmicas construídas nessas relações, de forma a perdurar no tempo. Segundo Forti (2001), a própria ideia de espaço não remete necessariamente a um espaço físico ou territorial, mas a diversas coisas como a língua, a religião, a história, as leis, sendo essas coisas os componentes do interespaço da relação dos indivíduos.¹⁹ Em outras palavras, esse espaço se refere menos a um espaço concreto e mais à possibilidade de estar junto aos outros. Nesse sentido, o mundo deve ser sempre compreendido enquanto algo comum a todos e distinto de um espaço privado. As ideias de “espaço público” e de “mundo” são análogas em alguns sentidos, pois derivam dessas relações e ações desempenhadas. Como Arendt declara:

O termo “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele. Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos

¹⁹ Cf. FORTI, 2001, p. 334.

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 (ARENDDT, 2014a, p. 64).

Essa passagem sintetiza a ideia de que o ser humano não apenas vive na Terra, mas habita o mundo, no sentido de tornar o espaço habitado o seu lar. O ser humano não apenas está *no* mundo, mas é *do* mundo. Se *o homem* foi criado por Deus, *os homens* são uma construção mundana, como na bem-conhecida passagem arendtiana de que “somos *do* mundo e não apenas *no* mundo” (ARENDDT, 2010a, p. 39). Habitar o mundo e fazer dele um lar pressupõe a capacidade dos indivíduos de dotar de sentido as suas ações e os espaços nos quais eles vivem, como uma espécie de antídoto ao ciclo natural estabelecido desde o princípio e cuja corrosão posterior é a marca do tempo sob ele. Essa forma de estar no mundo é sempre compartilhada, pois o mundo estabelece um espaço de igualdade no qual os indivíduos se horizontalizam em suas diferenças. Arendt usa uma metáfora para caracterizar essa relação entre a igualdade e a distinção, descrevendo a imagem de indivíduos sentados em volta de uma mesa na qual eles podem ver e ouvir um ao outro. Tal mesa estabelece uma relação entre eles, ao mesmo tempo em que os mantém separados. Essa imagem da mesa refere-se ao próprio mundo em sua expressão plural, pois mantém as individualidades preservadas, mas em relação e união, sem que se tornem uma massa única. Dessa maneira, a política não se manifesta somente como um espaço físico, e sim enquanto uma teia de relações que não deve ser compreendida individualmente, mas sempre em sua intrínseca relação. No centro da política, está o indivíduo, o qual revela *quem* ele é através de sua ação e de seu discurso. Contudo, não se pode delimitar a política por meio do *homem* ou de *um sujeito*, uma vez que o seu discurso apenas se revela no contraste com os demais. Nesse caso, ao mesmo tempo em que ele revela o indivíduo, o discurso também institui o próprio espaço político.

O mundo não é algo dado, mas ele efetiva-se apenas a partir do momento que os seres humanos discursam e debatem acerca dele. Os seres humanos reunidos, em suas múltiplas personalidades, representam a pluralidade. A noção de pluralidade se torna um importante recurso da teoria política frente à massificação moderna, mas também encontra uma importante referência no fenômeno totalitário, pois “a dominação total, a qual se esforça para organizar a pluralidade infinita e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo”, torna cada membro da sociedade “[...] uma engrenagem que poderia ser simplesmente substituída” (ARENDDT, 2010a, p. 582). Dessa forma, a pluralidade ocorre entre os indivíduos enquanto um princípio regulador. É importante demarcar tal

perspectiva não se configura mediante um reforço das liberdades individuais, como no pluralismo liberal, isto é, a pluralidade se refere menos ao indivíduo e mais ao espaço público em si. O resgate dessa dimensão plural também se caracteriza como uma crítica à tradição do pensamento filosófico ocidental, a qual teorizava a política através da ideia de um “sujeito individual”, considerando assim a pluralidade uma espécie de acidente. A pluralidade não se manifesta somente a partir de vários indivíduos reunidos, ela também depende da relação entre a igualdade (*Gleichheit*) e a distinção (*distinctness, Verschiedenheit*). Ou seja, um espaço plural pressupõe a igualdade e a possibilidade de manifestação, não sendo somente a respeito da existência ou não de indivíduos. Com isso, cada indivíduo é diferente um do outro e somente pode ser tomado enquanto igual em um contexto específico, como aquele da esfera pública.

A pluralidade enquanto diferença permanece entre os indivíduos, mas se manifesta como uma diferença que não os separa, pois, se fosse assim, essa diferença seria preterida em favor da igualdade que se manifesta na ação. A distinção deriva da capacidade propriamente humana de se singularizar, já que somente o ser humano tem essa capacidade de distinguir-se dos demais através da revelação de um “quem”. Revelar o “quem eu sou” é distinto de “o que eu sou”, o qual se refere às diferenças individuais ou específicas e não à singularidade propriamente dita. As determinações do “que” não derivam dos atos, mas de algo dado, de qualidades que podem ser atribuídas por meio da ordem social ou cultural. Por outro lado, quando se procura expressar “quem sou”, essa atividade aparece diretamente relacionada à ação. O “quem eu sou” que é revelado é um evento simultâneo ao ato, não há um “eu” metafísico que é revelado, mas é o próprio ato que revela, ou seja, a dimensão do “quem” que é revelada é sempre compartilhada, não há um “quem” abstrato ou inacessível. Não há nada no “quem” para além do próprio ato que ganha vida no espaço público, na medida em que é testemunhado pelos demais espectadores. Com isso:

Qual é então o único laço que reúne aqueles que nenhuma comunidade une previamente, nem por filiação, nem por especificidade, nem por linhagens ou alianças, qual o laço que pode unir uma pluralidade de estrangeiros que tem um mundo em comum, mas que é diferente para cada um deles? Esse laço é a igualdade. Somente a igualdade reúne aqueles que as características os desune. Somente a igualdade pode constituir um “mundo de pluralidade” que perdure de geração em geração (LEIBOVICI e TASSIN, 2016, p. 157).

A pluralidade e a ação são duas categorias interligadas, pois, se agir significa tomar a iniciativa, introduzir o *novum* e o inesperado no mundo, essa relação também significa que não há nada que possa ser feito isoladamente dos outros. A ação necessita da pluralidade da

mesma forma que os artistas performáticos precisam de uma audiência. Sem a presença e reconhecimento dos outros, a ação deixaria de ser uma atividade significativa. A ação torna-se conhecida através de palavras e de ações, suscitando o consentimento de outros e podendo apenas existir em um contexto definido pela pluralidade. A igualdade pode ser caracterizada a partir de indivíduos que pertencem à mesma espécie e que compartilham um sistema de comunicação possibilitando a mútua compressão. Os seres humanos dentro dessa igualdade são diferentes entre si, uma vez que nenhum deles é intercambiável e que cada um é dotado de uma biografia própria. A distinção é diferente de alteridade, pois, de uma forma mais geral, a alteridade está presente apenas na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda a vida orgânica exhibe variações e diferenças, inclusive entre os indivíduos da mesma espécie. Desse modo, os indivíduos somente conseguem se distinguir na medida em que estão inseridos em um mundo entre iguais no qual a política se expressa enquanto um ambiente de igualdade de possibilidades.

Tanto o mundo quanto a pluralidade só podem ser definidos unicamente a partir dos atos dos indivíduos. O conceito de ação reúne uma gama de possibilidades de interpretação, quando consideradas as múltiplas representações que essa noção pode tomar no espaço público. A ação pode ser pensada enquanto qualquer tipo de atividade desempenhada por alguém no espaço público, independente do campo de atuação: a violenta, a moral, a política ou a de trabalho. Nesse caso, o conceito de ação é inflado a ponto de poder o seu sentido e sua especificidade, de modo que, a ação poderia até ser política, mas sem os critérios minimamente necessários para defini-la. Para ajustar-se à política, a ação não deve ser definida segundo uma regra geral: ela não é política por acidente, mas a própria natureza da política pertence inteiramente à ordem da ação. Além disso, essa ação é a expressão dos indivíduos, a qual está relacionada à espontaneidade e não deriva da violência ou da necessidade. Quer dizer, a ação torna-se possível tão somente em meio a outros, sendo a atividade do espaço público. Esses sentidos e definições aparecem na interseção entre a iniciativa do ator e o juízo do espectador, não estando circunscritos por apenas uma das perspectivas. Da mesma forma que a ação não deve ser concebida como algo comportamental, ela não é reativa, mas é a ação expressão da liberdade, excetuando-se de intenções determinadas para outros fins.

No entanto, a ação não se expressa somente no agir, em virtude de tal agir iniciar algo que se revela no discurso. Para essa dinâmica, Arendt tem como referência a denominação

grega de *práxis*²⁰ e de *lexis*. A ação sempre representa um início, isto é, algo novo é inserido no mundo, porém essa novidade somente se revela em sua singularidade através do discurso. Existe uma relação entre o discurso e a revelação,²¹ bem como a relação entre a ação e o início. A ação traz algo novo ao espaço público e é mediada pelo discurso, o qual está relacionado às intenções do ator. Contudo, desacompanhada do discurso, a ação perderia o seu caráter revelador e, da mesma forma, a ação seria somente atos desconexos. Se essa ação fosse muda (*speechless*), então perderia o seu caráter revelador e, conseqüentemente, o seu sujeito, uma vez que autômatos poderiam desempenhar tais tarefas. O discurso, por sua vez, é capaz de articular o significado de nossas ações. Ele implica a ação, não apenas no sentido de que a fala em si mesma é uma forma de ação, mas que a ação é, na maioria das vezes, o meio pelo qual verificamos a sinceridade do falante. Assim sendo, como a ação sem fala corre o risco de não ter sentido, seria impossível coordenar com as ações dos outros. Dado que o discurso é sempre direcionado aos outros, ele atualiza a própria condição plural e tem o poder de fundar a convivência política. Como Arendt afirma:

Ao agir e falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Essa revelação de “quem”, em contraposição a “o que” alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exibir ou ocultar – está, implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz (ARENDR, 2014a, p. 222).

O que está na origem da experiência política não é somente aquilo que o indivíduo faz, mas é também a preservação da pluralidade enquanto o *lócus* da vida dos indivíduos. Desde a Antiguidade, há uma limitação do conceito de “ação” em prol da segunda versão da política, a qual trata a política de forma técnica e instrumental, praticamente retirando do jogo político a espontaneidade das ações. A capacidade dos indivíduos de pensar e vir a público expressar a si mesmo tem como objetivo tirar o sujeito da solidão e reafirmar o espaço público enquanto um espaço que permite aos seres humanos um lugar de exercício de sua liberdade.

Quando estão reunidos, os indivíduos têm a capacidade de manter os atos e as palavras *vivas*, por assim dizer. Arendt ressalta que, nas formulações de Péricles (492 a. C. – 429 a. C.)

²⁰ A ação é caracterizada a partir do duplo sentido evidenciado na etimologia das palavras gregas “*archein*” (‘começar’, ‘liderar’ e, finalmente, ‘governar’) e *pratein* (‘atravessar’, ‘realizar’ e ‘acabar’), e das latinas “*agere*” (‘por em movimento’, ‘liderar’) e *gerere* (cujo significado original é ‘conduzir’)” (ARENDR, 2014a, p. 236). A ação não termina no ato do indivíduo, pois ela continua no espaço, a qual foi desempenhada por meio da interpretação e juízo dos espectadores. *Prattein* é o infinitivo do verbo grego para designar a ação. Desse verbo deriva o substantivo *práxis*, o qual, em Aristóteles, trata-se de uma ação em que o ato e o resultado dela são uma única coisa.

²¹ Arendt afirma que “[...] esse é o motivo pelo qual Platão diz que a *léxis* (o ‘discurso’) é mais rigorosamente fiel à verdade que a *práxis*” (*Ibid.*, p. 221).

ou nos poemas de Homero (928 a. C. – 898 a. C.), o significado mais profundo de um ato praticado e da palavra enunciada independe da vitória ou da derrota, não devendo ser afetado pelo seu resultado final e por suas consequências boas ou más. A ação deve ser julgada por um critério de grandeza e não por motivos, objetivos ou consequências. A ação deve ter essa qualidade de romper (*in actu* ou *in potentia*) com aquilo que todos concordam e buscar o extraordinário, onde o que é comum e cotidiano é posto à prova. Com isso, “[...] a arte da política ensina os homens a gerar o que é grande e luminoso – *ta megala kai lampra*, nas palavras de Demócrito” (*Ibid.*, p. 254-255). Já nas palavras de Aristóteles:

(...) não se pode exigir a definição de tudo. Ademais, definições devem ser conseguidas mediante analogias. (...) O ato é, para a potência, aquilo que o edifício é para o saber edificar, o estar desperto para o dormir, o ver para o não-ver, mesmo tendo a vista, o objeto feito de matéria e bem trabalhado para a matéria bruta. Ao primeiro desses binômios aplica-se o conceito de ato; ao segundo, o de potência. Logo, o ato é a presença de alguma coisa não em potência, isto não é como dizermos que a estátua de Mercúrio está presente na madeira, ou que numa coisa inteira está a metade que se pode separar dela, ou quando dizemos que alguém é sábio, embora não esteja especulando, o modo oposto de existir, incluído em todos os exemplos referidos (ARISTÓTELES, 1982, p. 94).

A grandeza do ato está no seu cometimento, gerado em um espaço público. Quando o indivíduo aparece através do seu ato e da sua fala, ele tem a sua maior realização enquanto alguma coisa derivada da noção aristotélica de *energeia* (atualidade ou *actuality*), com a qual se caracterizam todas as atividades que não se formam através de um fim (*télos*). Ela não é uma atividade com caráter teleológico e não se encerra em sua própria execução. Essa ideia origina a compreensão do ato enquanto aquilo que não tem um fim em si mesmo, mas seu sentido está na própria atividade, a qual se converte em *entelecheia*, a ação enquanto *energeia*.²² Aristóteles distingue esses dois conceitos para tratar das realizações humanas a partir do ato: a ação (*enérgeia*) e o resultado da mesma (*entelécheia*). Essas relações não são um meio para o alcance de fins, mas aí o próprio meio já é o fim. Na perspectiva grega, é apenas mediante o ato ou da constante criação de novas relações que os indivíduos atingem o autogoverno, sem se deixarem dominar uns aos outros.

Somente a ação tem a força necessária e inovadora para se opor à mera repetição sem sentido do transcurso temporal do ciclo da vida humana. A capacidade humana da ação, quando mediada pela capacidade de iniciar algo, é a própria manifestação daquilo que Arendt chama de “natalidade” (*natality*). O que está na raiz da ação é o princípio da natalidade, a qual

²² De acordo com Arendt, “[...] os dois conceitos aristotélicos, *energia* e *entelecheia*, são intimamente relacionados entre si (*energeia... synteinei pros tn entelecheian*): a plena atualidade (*energeia*) nada efetua ou produz além de si mesma, e a plena realidade (*entelecheia*) não tem outro fim além de si mesma (veja-se Metafísica 1050a22-35)” (ARENDR, 2014a, p. 255).

diferencia qualquer modo de ação daquela que tem a capacidade de instituir e manter a política. Apesar de não ser tratado como um conceito e desenvolvido de forma extensiva, essa noção pode ser identificada em boa parte das obras arendtianas como um aspecto fundamental da política. Em *Compreensão e Política* (1953), é destacada a importância da capacidade da ação ser um começo, isto é, o “[...] dom divino da ação, o dom de ser um começo e, portanto, ser capaz de fazer um começo” (ARENDR, 2002, p. 52). Já em OT, quando “[...] o homem foi criado para que houvesse um começo, [...] cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós” (ARENDR, 2010a, p. 639). Na CH, Arendt cita a estreita relação estabelecida entre a ação e a natalidade segundo a reflexão de que “[...] o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (ARENDR, 2014a, p. 11). O argumento proposto aqui também estabelece um embate com a tradição, a qual sempre denominou o ser humano enquanto um ser mortal, principalmente direcionado à morte. É frente a essa categoria de mortalidade que Arendt se posiciona. A sua proposta é a de que a natalidade seja a categoria central do pensamento político, introduzindo o poder de criação, característico dos seres humanos enquanto seres natais.

Essa capacidade de iniciar não se expressa somente pelo agir publicamente, porque o indivíduo adentra ao mundo duas vezes. Do ponto de vista da esfera privada, o nascimento é a própria capacidade de começar de novo, isto é, ele é a aparição inaugural de um singular, o qual, por sua vez, inaugura mais novamente a possibilidade de realização da liberdade. Já do ponto de vista da esfera pública, o nascimento é a individuação por meio do discurso e da ação. Por intermédio dessa perspectiva de seres iminentemente criadores, torna-se possível moldar o cenário político, e não através da ideia de seres humanos enquanto seres direcionados para a morte. O princípio da ação tem como motor a criação do novo. Entretanto, o espaço público não é tomado somente por uma sucessão de novos começos. A natalidade, quando combinada com a ação, materializa-se no momento fundante do corpo político, na medida em que converte o momento originário humano, delimitado espacial e temporalmente, em algo histórico e sujeito a narrativas diversas. A noção de natalidade é uma atividade enraizada na vida, em *estar no mundo*, em oposição àquela atividade que se descola *do mundo*, direcionando-se à morte.

Um dos momentos no qual a noção de “natalidade” aparece de forma mais articulada na teoria política de Hannah Arendt é nas últimas páginas de VE, em uma referência à *Cidade de Deus* (1483), de Santo Agostinho (354 – 430). Na sua interpretação, Arendt atribui à natalidade a possibilidade de formular uma ontologia política, em virtude de que Deus não

somente criou o ser humano enquanto um ser temporal (*homo temporalis*), mas o ser humano e o tempo foram simultaneamente criados, de modo que essa temporalidade é:

“[...] afirmada pelo fato de que cada homem devia sua vida não somente à multiplicação das espécies, mas ao nascimento, à entrada de uma criatura nova que, como algo inteiramente novo, aparece em meio ao contínuo de tempo do mundo” (ARENDDT, 2010a, p. 486).

Essa capacidade de iniciar (*initium*) não é um início do mundo, mas de *alguém* que fará dele a sua morada. Dentro do registro de debate do que foi apresentado até aqui, a natalidade vem a ser uma atividade iminentemente política, na medida em que é a expressão da novidade, introduzida no espaço público pelos indivíduos ou membros de uma comunidade. A possibilidade de revelar *quem* é um sujeito, através da ação e do discurso no espaço público, é a própria expressão da liberdade, de tal forma que “[...] ser livre e atuar são a mesma coisa” (ARENDDT, 2014, p. 153). A natalidade não se caracteriza somente por essa sucessão de novidades, visto que os atos podem ser apenas recordados e debatidos se forem testemunhados e compartilhados, sendo, conseqüentemente, as noções de mundo e comunidade aquelas que sustentam a natalidade. Para fins públicos, um ato solitário e individual é insuficiente, então o mundo precisa receber e presenciar esses atos, dado o próprio fato dele moldar-se em torno das análises históricas e da reflexão política de seu tempo. A ação, como um evento novo, não é necessária, mas contingente e tem como base a expressão do indivíduo, a qual se sustenta somente à medida que ganha esse reconhecimento no mundo. Nesse sentido, para além do mero encontro, o que mantém a política são as histórias contadas e como elas sobrevivem ao tempo.

O mundo enquanto esse espaço relacional é um importante recurso que deve ser enfatizado para o espaço político não se restrinja a um local de subjetivação. Há um caráter objetivo, dinâmico e permanente que se mantém nesse espaço, a partir do qual “[...] as coisas do mundo podem chamar-se reais graças a presença simultânea de inúmeras perspectivas e aspectos que o mundo oferece” (FORTI, 2001, p. 340). O caráter real do espaço público não se caracteriza como um espaço de individuação, mas o que compõe a realidade do mundo são as múltiplas ações, obras e instituições desempenhadas e testemunhadas. Nas palavras de Arendt:

“A realidade resulta de uma soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores. Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente” (ARENDDT, 2014a, p. 71).

A realidade enquanto derivada de um mundo povoado que concebe coisas criadas não seria possível sem a existência de espectadores para interpretar ou atribuir significado aos ditos e as ações. Se esse fosse o caso, esses discursos e ações seriam somente sons e atos sem significado. Todas essas noções recorrentes nos escritos políticos de Arendt, tais como a pluralidade, o mundo, a ação, a natalidade e assim por diante, orbitam em torno de um “quem” que se revela no espaço público. Uma das chaves de compreensão dessa perspectiva está presente em *Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?* (1969), na qual Arendt descreve como a filosofia política é sintetizada por meio de uma ideia de bem comum. Essas perspectivas de bem comum têm como influência a noção de um *summum bonum*, enquanto algo devendo ser maximizado pelos seres humanos. Essa concepção segue uma orientação de vida política pensada de *fora* para *dentro*. Entretanto, pensar a partir de uma filosofia da experiência política é pensar em um sentido oposto, de *dentro* para *fora*. Essa lógica estrutural não se baseia na possibilidade de todos terem um objetivo em comum, mas se assenta na ideia de todos compartilharem um espaço, a saber, o mundo. Semelhante ideia de mundo não se restringe ao local de encontro e aos significados atribuídos, porém designa colocar em contato tanto aqueles que já passaram pelas histórias contadas quanto aqueles porvir, em vista das promessas feitas. Assim sendo, “só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependem inteiramente de permanência” (*Ibid.*, p. 67). O mundo é algo que transcende a vida individual e estende-se para o antes e o depois dos sujeitos que o habitam. Com isso, o espaço mundano é uma das condições próprias da política, enquanto a ação preserva o mundo do esquecimento. A ideia de “experiência política” é aqui contraposta à noção de objetificação da política (a busca por ações em vista de um bem comum), visto que, mais propriamente, a política se constrói por ela mesma no atuar dos homens.

1.3.1 Uma forma de instituir a política: espontaneidade e permanência

Todos os conceitos apresentados articulam a concepção política de Arendt com uma constante referência ao passado. Entretanto, há ainda um viés interpretativo entre os comentadores, o qual identifica uma falta de normatividade na abordagem arendtiana, podendo gerar alguns déficits, principalmente, quando a sua perspectiva é lida frente aos fenômenos políticos contemporâneos. Uma das questões bastante desenvolvida refere-se àquela de manter o espaço público ativo, além dos atos dos indivíduos. A ação não é algo que

se revela como um ato individual, mas está relacionada com uma forma de instituir o espaço público, transcendendo o ato desempenhado pelo ator e tornando-se produtiva a partir do momento em que os indivíduos testemunham os atos, de modo a significá-los. O espaço político e a ação delimitam esse espaço no qual os indivíduos se manifestam, porém, uma das questões a se fazer, diz respeito à existência ou não de dispositivos para que esse espaço político mantenha-se aberto ou se aí há somente sucessões de atos que lhe atribuem permanência e durabilidade. Frequentemente, esse debate encaminha-se à caracterização de incompatibilidade da perspectiva arendtiana com os modelos democráticos atuais. Conceitos como esse de ação, de pluralidade e de natalidade não teriam, aparentemente, aplicabilidade prática em sistemas democráticos vigentes, pois não tratam diretamente da organização da sociedade ou de melhores formas de governo. A ação não tem uma aplicabilidade restrita a determinadas análises políticas, tampouco deve ser lida como uma representação abstrata do que seja o agir político, a intenção é resgatar um tipo de experiência política que cada vez mais se tem diluído e, a partir disso, demonstrar como a política se funda e se mantém através de um espaço de experiência possível.

Em CH, apesar de não ser abordada diretamente, a questão da permanência do espaço público aparece a partir de alguns desdobramentos do conceito de ação e de uma interpretação da *pólis*. Uma das críticas recorrentes é a forma como tal conceito foi abordado assente em um viés prioritariamente performativo, com uma referência à *pólis* quase inteiramente nostálgica. Jacques Taminiaux (1928 – 2019), em *Performatividad y grecomania* (2008), cita como essa perspectiva rende à Arendt a denominação de “gregomaníaca” (TAMINIAUX, 2008, p. 84), no sentido de que a sua ideia de ação carece de aspectos em vista da permanência ou da manutenção do espaço político, ressaltando apenas uma espécie de celebração da performatividade e uma exacerbação modelar da *pólis*. A análise dos elementos desenvolvidos em CH demonstra como a visão de Arendt não se limita à mera performatividade ou que a sua leitura da *pólis* tenha um caráter grecomaniaco. Embora boa parte da argumentação em CH tenha como ponto de partida as referências ao mundo grego, isso não constitui uma objeção de fato, pois o que está na essência dessa argumentação é a análise da *vita activa*, tendo como objetivo principal a abordagem das fontes trágicas, históricas e filosóficas da Grécia, o qual, dentro da abordagem proposta por Taminiaux, é expresso enquanto uma espécie de fenomenologia política.

Esse tema da permanência não se restringe à análise do mundo grego, mas estende-se ao modelo romano. Alguns desses exemplos representam a autêntica experiência política, principalmente pelo princípio romano de *perdoar os vencidos* (*parcere subjectis*) e pelo modo

como surgem os pactos e os contratos a partir do poder da promessa, resgatando assim a ação de sua imprevisibilidade.²³ O significado político da atividade legislativa está ligado ao reconhecimento da promessa, enquanto algo capaz de preservar a política. O ato de agir carrega em si um elemento de preservação do mundo e da própria ideia de política enquanto instituição. Essa ideia de uma abordagem acerca da experiência política não se refere a diagnósticos ocasionais, mas, sim, a algo da própria experiência que se torna um componente fixo e permanente da política. Ainda assim, a questão não é somente classificar o modelo romano como uma evolução daquele anteriormente grego. Arendt tem suas reservas ao apontar o modelo romano enquanto mais completo do que o modelo grego.

Em *Introdução à Política*²⁴, ambos os modelos, grego e romano, são aproximados para compor a sua perspectiva política. Ao fazer dos atos e das palavras a essência de sua concepção política, a cidade grega reconhecia o surgimento do mundo compartilhado a partir de uma multiplicidade de perspectivas, mas tal reconhecimento nunca chegou a significar, para os gregos, a inclusão de sua noção política de “mundo compartilhado” à perspectiva dos inimigos e dos estrangeiros.

Embora seja certo que Platão e Aristóteles promoveram o ato de legislar (*lawmaking*) e a construção de cidades ao mais alto nível da vida política, isso não quer dizer que eles tenham ampliado as experiências gregas fundamentais da ação e da política para incluir aquilo que mais tarde viria a ser o gênio político de Roma: a legislação e a fundação (ARENDR, 2014a, p. 242).

Ao aniquilar o vencido, a *pólis* também afeta quem cometeu a aniquilação. Se a política está entre eles e irá sobreviver a eles, então, na medida em que se torna destrutiva e provoca a ruína do mundo, também provoca a sua própria ruína. Os romanos, por sua vez, compreenderam e fizeram de sua prática política os pactos e as alianças. Um exemplo é quando os descendentes de Tróia chegaram ao solo italiano. O modelo romano fez a política surgir exatamente naquele momento, conforme os romanos incorporavam à sua perspectiva política os povos estrangeiros e a desigualdade. Nesse momento onde iniciava a política para

²³ Essas características do perdão e da promessa aparecem na análise de Arendt em CH, quando ela procura antídotos para a irreversibilidade e imprevisibilidade da ação, respectivamente. É a própria ação que oferece esses antídotos a partir de características próprias, as quais Arendt chama de “redenção”. A primeira característica refere-se ao passado, isto é, a faculdade de perdoar refere-se à possibilidade de redenção da irreversibilidade, do indivíduo ser capaz de desfazer os atos, criando novas interações e ressignificando os atos do passado. Já a segunda diz respeito à promessa e ao futuro, funcionando como uma espécie de remédio ao imprevisível, numa busca por ilhas de certeza em um futuro incerto (Cf. ARENDR, 2014a, p. 293).

²⁴ Apesar de nunca lançado, Arendt chegou a planejar um livro provisoriamente intitulado *Introdução à Política*, destinado a ser uma espécie de afirmação sistemática de sua perspectiva política. *Introdução a Política* seria um reexame crítico dos principais conceitos tradicionais e estruturas conceituais do pensamento político - como meios e fins; autoridade; governo; potência; lei; guerra; etc., e também um exame mais sistemático dessas esferas do mundo e da vida humana. Apesar de não lançado, estes manuscritos foram reunidos por Ursula Ludz e lançados na década de noventa com o nome de *O que é Política?*. (Cf CANOVAN, 1992, p. 100).

os romanos, era o fim e as fronteiras para os gregos. O que é indicado em CH e desenvolvido em *Introdução à Política* é como a experiência política romana carrega em si um elemento fundador da política, uma vez que, por meio de uma noção mais ampla de pluralidade, o modelo romano funda uma concepção propriamente política de legislação. Esse modelo tem as noções de “fundação” e “legislação” simultaneamente, não se legitimando pela força da lei, mas por um pacto construído entre os seus diferentes. O conceito de ação é desenvolvido de forma mais ampla, principalmente, quando pensado segundo o modelo romano, na formação dessa *res publica* que se converte em república e tem na lei a reunião e a manutenção do espaço para a manifestação da ação. Essa lei não os reúne no sentido do direito natural, tampouco no sentido de mandamentos, mas de um acordo entre iguais.

A CH apresenta uma ideia de política pensada por meio de uma *reconsideração* das atividades da *vita activa*, contrastada com o diagnóstico da alienação do mundo moderno. Quando pensada à luz do modelo romano, essa proposta desenvolve, tal como apresentada em *Introdução a Política*, o conceito de ação e de espaço público não somente enquanto um espaço performativo, mas também ressaltando que, embora não se tenha um princípio de finalidade em sua perspectiva política, existem dispositivos de preservação desses espaços, como presente entre aquilo que é do ciclo da necessidade da vida política e da ação.

Essa incursão pelo mundo antigo é o que inspira Arendt e tem uma fundamentação iminentemente moderna para se refundar as instituições políticas. Em CH, especificamente no modelo da *pólis*, Arendt busca a base do agir político para, a partir dele, desenvolver a sua noção de ação política. Quando Arendt pensa a política por meio dessa teoria do agir ou teoria da ação, o seu objetivo não é erigir um conceito de política, mas compreender os fenômenos a partir de um princípio que parte da ação e tem sua referência nessas experiências originárias. A relação que é estabelecida entre o passado e o presente não deve ser compreendida como uma mera comparação ou tentativa de emulação do passado, mas tem como objetivo buscar referências no passado, servindo como um exemplo. O passado, por sua vez, pode ser ressignificado, na medida em que as demandas do presente se apresentam e o convocam a ser repensado e interpretado por novos olhares. Embora esta teoria da ação, inspirada no modelo grego, não tenha a intenção de definir as posições dos atores ou ditar suas reivindicações para manter o corpo político, a questão da permanência aparece quando é explorado o processo de estabelecimento de um corpo político estável segundo a espontaneidade e imprevisibilidade das ações. A ideia de permanência deve ser pensada em um duplo sentido, tanto nesse da ação coletiva quanto no resultado dessas ações. Albrecht Wellmer (1933 – 2018) explora essa questão da permanência da ação, a qual não é somente a instituição (ou a institucionalização)

da liberdade pública (a *constitutio libertatis*) como *terminus ad quem* desses atos insurgentes.²⁵ Essas instituições de liberdade estão diretamente relacionadas com esses atos enquanto *terminus a quo* dela mesma. A própria ação pressupõe um espaço permanente de vida comunitária e de agir coletivo que sirvam de bases tanto para a possibilidade de agir quanto para a preservação desses espaços. A fundação de um corpo político pressupõe esses elementos de reinvenção e abertura para o novo, que, conseqüentemente, incorpora rupturas do *continuum* da história. A perspectiva política de Arendt sustenta-se nessa ambigüidade, uma vez que a política não se fundamenta em uma lógica continuísta e causal, mas em atos de ruptura promotores da vivacidade e da renovação desse espaço. O que se busca com a essa concepção é desvincular a política dos elementos estratégicos de disputa de poder e vinculá-la ao ato de ação coletiva. Os eventos que irromperam na Modernidade, como as revoluções, representam uma fagulha nas aspirações por liberdade, de modo que não devem ser lidos como espelhamentos das experiências gregas e romanas, mas enquanto eventos iluminadores de algumas dessas categorias perdidas no tempo.

Taminiaux (2008) tematiza essa ambigüidade através de um suposto problema, a saber, como o conceito de ação perde-se na incapacidade de se fundamentar enquanto um modelo político institucional e permanente. Taminiaux caracteriza de que maneira o resgate da *vita activa* procura recuperar o conceito de ação, no intuito de que ele deixe de ser meramente estratégico-político, introduzindo assim as noções de espontaneidade e novidade à política. Esses aspectos resgatados não têm como função apenas delimitar esses espaços de liberdade, mas também indicam as possibilidades de permanência dessa espontaneidade. A ação e a política estabelecem, por essa via, não somente uma relação de finalidade, mas um meio de possibilidades.

Arendt busca resgatar as diferentes noções de “político” sob o intuito de reencontrar um local de plena realização da individualidade, partindo do pressuposto do mundo grego ser um local onde o domínio público era o único lugar no qual os homens podiam mostrar *quem* realmente eram e o *quanto* eram insubstituíveis. Essa necessidade surge como uma resposta ao surgimento da sociedade de massa e ao movimento totalitário. A linha argumentativa que segue de Grécia à Roma apresenta uma noção de política fundacional e legislativa, mas somente à custa de uma política de liberdade individualizada, a qual é feita por meio da ideia de um espaço permanente de liberdades. Essa análise crítica, constantemente lidando com eventos de ruptura e reincorporando-lhes à política, opera em um duplo sentido: (i) na

²⁵ Cf. WELLMER, 2008, p. 110.

observação das especificidades do próprio fenômeno em sua singularidade e urgência; (ii) na busca e na reconstrução das bases fundacionais via origem desses conceitos. Em suma, a teoria da ação procura articular a experiência histórica e os pressupostos normativos da política atual, reafirmando a relevância da abordagem arendtiana e o seu importante papel na reativação da vida pública.

1.4 Hannah Arendt, uma crítica da tradição

Nossa tradição do pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado (ARENDDT, 2014b, p. 52).

Pelo fato de Arendt manter um constante diálogo com o passado, resgatando aspectos relegados pela tradição, ela estabelece uma relação crítica com esse passado. A sua caracterização enquanto crítica da tradição revela um importante elemento de sua abordagem política, principalmente pela forma na qual essas pontes são feitas, de maneira não causal ou determinística. A tensão estabelecida entre teoria e prática, além das ambiguidades advindas dessa relação, tematiza essa abordagem crítica mantida com a tradição do pensamento filosófico. O termo “tradição” aparece em diferentes contextos nas obras de Arendt e é teorizado a partir de diferentes referenciais, como a tradição do pensamento filosófico ou a tradição do pensamento ocidental, entre outras variações. A ideia de crítica da tradição ganha forma quando pensada à luz das rupturas históricas. Uma das grandes dificuldades de se conceber esse termo enquanto um tipo de orientação à abordagem está no fato de ele ser retomado frente a momentos de incertezas e rupturas. Nesse sentido, a “crítica” sempre é um momento de renovação, de se criar novas perspectivas acerca da realidade.

O que está na essência das distinções propostas por Arendt e relacionado à sua perspectiva política é um confronto reflexivo com a tradição e, conseqüentemente, com o passado. Esse confronto deriva de uma constatação e uma insuficiência da tradição em responder e encontrar significado para a urgência dos fenômenos políticos. Uma perspectiva baseada na tradição ou no conservadorismo é incapaz de formular questões significativas ou de dar respostas a suas próprias perplexidades. A crítica da tradição do pensamento filosófico político está embasada em um distanciamento entre o que é de domínio político e as atividades do pensamento. Tal distanciamento tem o seu início com Parmênides (515 a. C. – 460 a. C.) e Platão. A esse respeito, boa parte da filosofia política tem seguido essa posição,

desde que a filosofia platônica pôde ser interpretada enquanto tentativas de encontrar fundamentos e formas práticas para uma fuga da política. Bhikhu Parekh identifica alguns elementos que caracterizam esse distanciamento. Segundo Parekh, a filosofia política tradicional não considerava a política como um objeto de estudo promissor, sendo antes uma espécie de meio para outros temas. Da mesma forma, a filosofia política tradicional não reconhecia completamente a autonomia da política, enquanto algo capaz de gerar distintos aspectos ontológicos, epistemológicos, problemas metodológicos e morais, etc. Parekh destaca como a filosofia política tradicional concentrou-se em características formais da vida política, ao invés de focar seu interesse no caráter estrutural que permeia a experiência política. Dentre essas afirmações sobre a tradição, Parekh afirma que a filosofia política tradicional, geralmente, reduziu a política à governança, o que determinou a direção dos estudos sobre política como uma análise relacionada a problemas ligados à atividade de decisão. Isso deslocou o estudo da experiência política.²⁶ Parekh não extrai de sua análise somente a tradicional constatação de que a filosofia não reconhece a legitimidade conceitual da política, por ser um espaço de opinião e da contingência.

A segunda constatação é a de que, para além de se tratar da política como uma espécie de empiria social, boa parte dos estudos sobre política se detém em determinar melhores formas de governo, o que, na maioria das vezes, relega os atos espontâneos constitutivos da política a um segundo plano de interesse, enfraquecendo as possibilidades de novidade e de liberdade presente nas relações humanas. O ponto que Parekh captura em sua análise, o qual contribui para essa argumentação, é a forma como Arendt não concentra suas análises em confabulações sobre melhores formas de governo, mas enraíza em sua abordagem o caráter experiencial e compartilhado que constitui a política. Esse caráter experiencial presente em sua abordagem aproxima Arendt de uma tradição de autores políticos.

Deste modo, há uma predileção de Arendt por teóricos políticos, na medida em que ela trata da tradição enquanto iniciando com Platão e passando por filósofos como Aristóteles, Agostinho, Hobbes, Locke. Por outro lado, Arendt marca um contraponto a certos autores, os quais teorizavam a política sem os vícios da filosofia, como Maquiavel, Tocqueville, Montesquieu, Jefferson (1743 – 1826) e Thomas Paine (1737 – 1809).²⁷ Com esses autores, Arendt tem a formatação de sua visão teórico-política, pois a sua crítica segue essa tradição descendente de Platão. Esses autores fornecem um contrapeso à perspectiva tradicional da filosofia política, de modo tal que as suas análises sobre a experiência política não estavam

²⁶ Cf. PAREKH, 1981, p. 1.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 2; ABENSOUR, 2016, p. 47.

comprometidas com a formulação de grandes sistemas filosóficos, mas tinham os seus pensamentos enraizados na experiência política em si, de acordo com uma abordagem que priorizava a atividade dos atores políticos. Dessa forma, o foco da investigação era a vida política, a estrutura e a dinâmica da ação política. Para Arendt, acontece que, de fato, quem pensou e teorizou a dignidade da política não foram filósofos, mas, sim, esses autores.

Essa perspectiva crítica caracteriza-se como uma espécie de postura de enfrentamento frente a uma tradição do pensamento filosófico que limitou a ideia de “política” ao não reconhecimento da espontaneidade e da contingência, as quais permeiam os assuntos humanos e acarretam à política um quadro conceitual mediado por termos como “autoridade”, “Estado”, “soberania”, “direito” e “igualdade”. As análises advindas da filosofia política situam as questões referentes as experiências políticas fora de seu âmbito de interesse, tratando, por sua vez, prioritariamente de relações conceituais. Essa distância que se constata entre a experiência política e o conceito na análise filosófica reflete numa negligência das características fenomenais da política. Essa perspectiva crítica tem como um dos seus objetivos reconduzir o elemento experiencial para o centro da análise política. Assim, o totalitarismo é um exemplo de ocorrência desses deslocamentos de perspectivas, pois o conceito de “totalitarismo” pode ser analisado, mas não as experiências e as formas de consciência daqueles que viveram esse fenômeno. Da mesma forma, pode-se abordar a noção de liberdade, mas não as estruturas da experiência envolvida em agir livremente.

A tradição se expressa como tendo por função proporcionar algum tipo de segurança à história ou na forma de uma interpretação linear dos acontecimentos, segundo respostas formuladas a partir de categorias predeterminadas. Nesse sentido, a questão colocada frente à análise acerca do totalitarismo é a de como pensar um evento que rompe com a tradição e, conseqüentemente, tira o seu sentido explicativo. Shiraz Dossa acrescenta que a ruptura da tradição representa uma espécie de ponto de partida da reflexão política de Arendt, permitindo-lhe descobrir os acontecimentos e as experiências descartadas pela tradição.²⁸ Nessa visão, a tradição reúne determinados eventos em sua narrativa, ao passo que exclui outros. Os eventos excluídos mantêm esse princípio crítico e permitem não apenas perceber o fenômeno a partir de uma tradição rompida, mas adicionar elementos obscurecidos por essa tradição, isto é, reinscrever historicamente determinados eventos. Não obstante, Bhikhu Parekh também reforça a característica de Arendt resgatar essas peças nunca integradas à tradição do pensamento político, apresentando como o seu pensamento estabelece uma visão

²⁸ Cf. DOSSA, 1989, p. 18.

crítica do passado, a qual revela uma espécie de genealogia crítica da tradição do pensamento ocidental.²⁹ Essa perspectiva se molda na forma de um contraponto à concepção de “história linear”, na qual a tradição se caracteriza como um fio que guia os eventos históricos, proporcionando continuidade e permanência. O conceito de tradição, como fundamento da experiência histórica, aparece no momento em que os romanos herdaram o modelo grego como o seu próprio modelo, transformando os autores gregos em seus antepassados. Vale destacar que a tradição vinculava o presente ao passado e possibilitava o ato da fundação política de Roma se estender à história.

Nesse contexto basicamente político é que o passado era santificado através da tradição. 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 os séculos (ARENDRT, 2014b, p. 166).

À medida que o passado é transmitido como tradição, torna-se uma autoridade. Enquanto a autoridade é apresentada de um ponto de vista histórico, torna-se uma tradição. A tradição localiza e acomoda metodicamente o passado, uma vez que o transmite. Ela ordena o passado não somente a partir de um ponto de vista cronológico, mas também em uma perspectiva sistemática. Contudo, a história não acontece somente no desenrolar dos fatos, sendo, por seu turno, os eventos de ruptura e de descontinuidades aqueles a criar um cenário no qual ocorrem as transições de modelos e marcam a história. Esses momentos de transição podem ser caracterizados por meio de dois movimentos importantes que expressam a sistemática arendtiana. Um primeiro momento é caracterizado a partir da consolidação de uma tradição. Já um segundo é a própria ruptura. Ao mesmo tempo em que um abismo é aberto na tradição, cria-se a possibilidade de começar o novo. A abordagem crítica orbita nessa circularidade de acontecimentos e em como essas rupturas não devem ser pensadas enquanto um fim, mas como um início de um novo processo de consolidação. No entanto, há uma ambiguidade na crítica, pois os mesmos elementos que rompem a continuidade histórica constituem um novo tecido histórico simultaneamente. Em outras palavras, o ato que rompe o contínuo da história está estreitamente relacionado ao que lhe precede. O aspecto de imprevisibilidade e originalidade presente nessa perspectiva crítica está no caráter produtor que se estabelece entre essas ambiguidades e as supostas contradições teóricas.

O fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido seu poder sobre as mentes dos homens. Pelo contrário, às vezes parece que esse poder das noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início;

²⁹ Cf. PAREKH, 1981, p. 19.

ela pode mesmo revelar toda sua força coerciva somente depois de vindo seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam mais contra ela (ARENDRT, 2014b, p. 53).

Quando são criados contrapontos para se pensar a tradição, ela expande-se para além de uma redução ao passado que lhe precede. Essa perspectiva crítica da tradição tem como um de seus pontos de partida o fato da tradição não ser um meio neutro pelo qual se transmite o passado para o presente. A tradição preserva o passado ao transmiti-lo, além de acomodá-lo e selecioná-lo hierarquicamente, tornando-se uma fonte de esquecimento e de recordação. O que essa abordagem revela e é caracterizado como um dos pontos mais originais é a perda da tradição enquanto uma referência, a qual não significa a perda total do fio que conduz, com segurança, o sujeito pela história e pelo seu passado, mas garante que, a partir desses eventos, recrie-se o vínculo com a história por meio de novas histórias que podem ser contadas. Não se trata de restaurar ou de restabelecer o fio rompido, recontando as histórias, mas de aprender a mover-se sem a tradicional segurança, exercendo o que Arendt chama de *pensar sem amparos* (*Denken ohne Geländer*). Essa ruptura que desvincula a tradição do *continuum* da história promove uma espécie de perda da segurança que o pensamento estabelecia ao interpretar a história, comprometendo assim a capacidade de mover-se com confiança através da realidade. Perceber a história mediante essa abordagem crítica tem como objetivo restabelecer essa segurança de movimento a partir da elaboração de um passado esquecido.

A historiografia, não obstante da ideia de tradição, tem como função conservar as ações passadas, enquanto algo digno de ser preservado. O evento totalitário é um exemplo de como é possível restabelecer um diálogo com uma história e uma tradição que se romperam. O totalitarismo foi um evento paradigmático dentro das concepções históricas, tendo em vista colapsar essa ideia de que os eventos devem ser preservados. Uma das questões a se colocar é justamente como pensar e escrever historicamente acerca de um evento que não devia ser conservado. É frente a esse cenário que essa perspectiva crítica pode oferecer alguns recursos interpretativos, ao aproximar a atividade do pensamento à experiência política. Um dos resultados dessa aproximação é a incorporação de aspectos descontínuos à narrativa histórica, a qual tem como objetivo encontrar formas do pensamento interpretar o passado sem necessariamente encadear os fatos, ressaltando o aspecto contingente dos eventos. A maneira como o argumento é construído em OT ressalta alguns desses aspectos. As duas primeiras partes não são caracterizadas como causas para justificar a terceira parte, pois não há uma unidade entre os três segmentos. Ou seja, o evento não se reduz aos elementos que o precederam. Essa descontinuidade narrativa carrega consigo uma crítica a uma concepção de

progresso e de determinismo. Essa maneira de interpretar os fenômenos de forma descontínua estabelece uma relação com os acontecimentos não somente por meio de seu começo e fim, mas através do acontecimento e de seu caráter disruptivo.

Essa perspectiva crítica torna-se relevante diante da insuficiência que as noções tradicionais oferecem e procura restabelecer um equilíbrio entre a maleabilidade das ações humanas e a conceituação dos eventos históricos. Uma das abordagens que essa noção de crítica confronta é a de uma perspectiva unitária, tendo como objetivo formular uma única narrativa histórica. A continuidade na qual a história se apoia causalmente é confrontada por meio de uma perspectiva histórica descontínua buscando outros contornos na interpretação dos eventos. A base das explicações historiográficas, objeto de crítica do modelo arendtiano, concentra-se em explicações causais, dedutivas e teleológicas, apresentando uma noção de história enquanto um resultado, um produto inevitável. Na maioria das vezes, essa perspectiva desconsidera os aspectos contingentes. Por outro lado, a crítica, enquanto método de criação de narrativa histórica, não tem a pretensão de confrontar um método histórico capaz de constituir conhecimento. A crítica às perspectivas tradicionais não tem como fundamento a negação do modelo contrário, mas acrescenta ao debate outros elementos que o modelo atual limita. Por não implicar uma negação dos modelos criticados, é adicionado um elemento subversivo a essa narrativa, incorporando aí procedimentos e mecanismos que permitem uma articulação entre diferentes perspectivas, isto é, uma narração descontínua que preserva a contingência e costura essas discontinuidades em forma de história. Essa maneira de narrar concentra-se menos em descrever um quadro conceitual e mais em evocar a experiência. O ganho dessa abordagem reside em uma maneira de preservar o passado fora de um quadro determinado de tradição. Assim, o que essa perspectiva evidencia é a insuficiência da historicidade e, ao mesmo tempo, sustenta um modelo contrário a esquemas transcendentais, apoiados no senso comum e nas comunidades efetivas de interação.

1.4.1 O sentido da crítica

A tradição não tem enquanto função servir como um contraponto, cujos deveres consistem em negar ou combater, mas como um exemplo a contrastar com o presente. Essa perspectiva crítica caracteriza-se por essa postura de confronto à realidade, não excluindo o seu objeto, mas o distinguindo, assim como compara e amplia a perspectiva do agente em relação ao mundo. O que catalisa a crítica é sempre um momento de crise ou de mudança, de reformulação de ideias ou perspectivas. Ao ampliar a perspectiva do agente em relação ao

mundo, a crítica incorpora um ideal político, pois dota o indivíduo de uma perspectiva plural da realidade. Benhabib ressalta que ambas as palavras "crítica" (*kritikē*) e "crise" têm uma origem comum na palavra grega *krisis*,³⁰ a qual deriva de *Kritikos* (capacitado para fazer julgamentos) e de *Krinein* (separar, decidir ou julgar), palavra relacionada à própria *Krisis* (julgamento ou seleção). A análise dos fenômenos políticos advém de uma perspectiva crítica que, com frequência, deriva de um momento de crise histórica. Em *A Crise na Educação* (1960), é descrito como a crise faz "[...] cair máscaras e destrói pressupostos" (ARENDT, 2014b, p. 223), de modo que, nesse contexto, a crítica possibilita adotar uma perspectiva produtiva e positiva frente à crise. O momento de crise é expresso de diversas formas: na ruptura da tradição, na ruína, no desmantelamento da tradição e etc. Todas essas caracterizações remetem à capacidade de pensar e reconhecer o momento de crise como um momento de avaliação e de redefinição.

O termo "crítica" não é usado de forma exegética por Arendt, porém ela dialoga com diversas vertentes e absorve diferentes influências. Kant e Hegel (1770 – 1831) foram alguns dos autores que usaram esse termo exaustivamente na Modernidade. Para Kant, o termo significava um exame reflexivo da validade e dos limites razão. Hegel, por sua vez, usa "crítica" de uma maneira mais ampla que aquele sentido adotado por Kant. Hegel usa o termo para significar a investigação sistemática dos limites de uma doutrina ou conjunto de conceitos. Essa concepção mais ampla ecoa em Marx (1818 – 1883), desdobrando-se em uma formulação da ideia de crítica social, a qual se assenta na Modernidade e vai até a Escola de Frankfurt. A abordagem mais usual e predominante na atualidade é aquela da Escola de Frankfurt, na medida em que se entende a crítica não apenas como a descrição de um aspecto, mas todo um modo de teorização que aborda desde as críticas genealógicas e a teoria pós-colonial, estendendo-se à questão de como o pensamento político liberal pode ser interpretado no contexto do imperialismo e do racismo.

Em *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (1986), Benhabib promove uma espécie de introdução de Arendt à Teoria Crítica. Benhabib consegue equiparar diferentes abordagens de modelos críticos aquele presente na obra de Arendt. A questão aqui não é demonstrar como Arendt foi introduzida aos estudos da Teoria Crítica³¹,

³⁰ Cf. BENHABIB, 1986, p. 19.

³¹ Benhabib apresenta três caracterizações de "crítica" e as aproxima de CH: a primeira seria "crítica desfiguradora", a qual tem inspiração na crítica de Marx ao "fetichismo das mercadorias". Essa perspectiva é desenvolvida no sentido de uma filosofia da *práxis* social. A segunda forma de crítica que Benhabib caracteriza é a "crítica imanente", a qual ganhou expressão na *Filosofia do Direito* (1821) de Hegel. Hegel analisa a Ideia da liberdade enquanto conceito e a sua atualização em diferentes esferas da sociedade, como: a moralidade, a família, a sociedade civil-burguesa e o Estado. A terceira caracterização é aquela da crítica como "teoria crítica",

mas buscar as referências desse termo para caracterizar a sua abordagem política e a crítica da tradição.

Essas concepções anunciam o caráter político envolvido na atividade crítica. A retomada do sentido de “crítica” deve ser considerada no contexto das mudanças ocorridas nos séculos XVIII e XIX, além de ser considerado como a ideia de “crítica” é vinculada a transformações ou a revoluções da época. O referencial grego aproxima as ideias de “crítica” e “crise” segundo evidências daquele contexto. A demanda que surge na época é a de uma crítica que não estivesse voltada somente para o caráter prático da ação, mas que, igualmente, englobasse uma teoria mais ampla. Esse não é um aspecto descoberto na Modernidade, pois essa abordagem já aparecia na noção aristotélica de *phronesis*. Essa atividade não tem um caráter abstrato de análise, tampouco de uma prática contingente, mas é algo derivado da capacidade de discernir embasada na experiência, reunindo as noções de “ser” e de “agir”.

A *phronesis* refere-se a um contexto de raciocínio prático, distingue-se de outras palavras, as quais designam uma ideia teórica de “sabedoria”. Por ser uma virtude do pensamento prático, essa noção é habitualmente traduzida enquanto *sabedoria prática*. Tem como objetivo descrever claramente os fenômenos da ação humana, sobretudo, mediante o exame dialético das opiniões, não apenas descobrindo os princípios imutáveis ou as causas da ação, mas admitindo que, a partir da opinião (*doxa*), é possível atingir o conhecimento. A *phronesis* está radicada na própria experiência, ela não se caracteriza como um modo de pensar a experiência. A experiência é o meio pelo qual a *phronésia* se expressa enquanto raciocínio prático. Tal noção de crítica, advinda das relações humanas, é oriunda desse tipo de sabedoria prática, pois não deriva de um conjunto estático de condições, mas articula um raciocínio baseado em experiências contínuas. Na ética aristotélica é apresentado de que modo a *phronesis* se realiza pela retórica, mediante uma linguagem performativa. Essa atividade tem sua forma de ser vinculada ao espaço público e é mediada por um caráter prático e não instrumental. A ideia de “*phronesis*” não deve ser interpretada como uma classificação de diferentes modos de virtudes, já que esse tipo de leitura daria um enfoque demasiadamente normativo.

centrando o seu debate no sistema produtivo capitalista e na relação deste com o Estado Moderno. Esse modelo se contrapõe aos modelos anteriores que visavam apreender o presente como uma totalidade, o que acabava comprometendo as teorizações sobre a dinâmica social. Benhabib ao citar a CH, descreve as mudanças hierárquicas entre *homo faber* e o *animal laborans* e como essas mudanças afetam diretamente o fluxo da política e da ação. Benhabib aproxima a crítica de CH à tradição marxista, no sentido do trabalho ser alienante ao homem moderno e, mais explicitamente, a uma noção de *práxis* social. Além disso, Benhabib atribui um local central às noções de “trabalho” e “obra” na dinâmica política (Cf. BENHABIB, 1986).

A noção de “*phronesis*” inaugura uma série de aspectos que serão tratados por Arendt posteriormente, sob a forma de crítica. Essa relação entre a crítica e a crise está atrelada à experiência, principalmente quando a tradição não expressa mais os anseios humanos e se manifesta somente enquanto uma reprodução mecânica do passado. Quando a tradição é criticamente analisada, ela revela novas combinações teóricas e conceituais, com a intenção de fazer diferentes usos dos conceitos essa crítica, não se caracterizando como uma tentativa de resgatar um modelo perdido. Por outro ângulo, é o próprio fenômeno no presente que ilumina esse conceito sedimentado no tempo, possibilitando assim diferentes usos e abordagens nas quais é gerado um tipo de tensão produtiva entre as concepções tradicionais e essas novas perspectivas. Esta perspectiva crítica não se limita a um exame reflexivo da realidade, mas ela somente está completa quando se converte em ação, pois, para pensar criticamente uma realidade, essa realidade deve ser expressa ou articulada de alguma forma. Por ser uma atividade que se realiza através da conciliação do ato do agente e da interpretação dos espectadores, a ação nunca se desvincula da realidade, tampouco se expressa como um ato desempenhado de forma única e individual. Nessa medida, a ação passa a ter estabilidade e se integrar na realidade à medida que é recordada e recontada em forma de história. Essa prática está no domínio da *phronesis* e da experiência, as quais não se concretizam através de cálculos ou de teorias, mas são realizadas através de práticas guiadas pelo agir e pelo falar, refletindo a percepção de um indivíduo inserido em um tempo histórico. O que essas atividades inauguram é uma forma de se relacionar com o mundo que não tem como intenção ser um manual ético, o que esta atividade expressa é uma postura reflexiva e crítica frente ao mundo no qual os indivíduos interagem e habitam.

Essa dinâmica que estabelece a crítica não deve ser considerada como algo a *posteriori*, mas funciona na dinâmica da vivência. Esse eco que a crítica encontra na *phronesis* acaba rendendo à Arendt uma caracterização de neoaristotélica.³² Entretanto, é importante demarcar como a abordagem arendtiana se distingue. A *phronesis* dedica-se a explicitar a relação entre *ser* e agir, de modo a enquadrar mais amplamente o raciocínio prático que inclui a discussão de Aristóteles sobre o lugar da retórica política em assuntos humanos práticos, o que se expande até a sua ética. Apesar de existir algumas semelhanças, essa perspectiva crítica mantém diferenças. Ela não tem como finalidade propor um manual do agir político, tampouco chegar a qualquer tipo de ética. O seu objetivo é expandir as possibilidades interpretativas da realidade por meio da narração da experiência, com o intuito

³² Cf. STERNBERGER, 1977; HABERMAS, 1994.

de não submeter a experiência a um conceito fechado. Essa capacidade de expandir a realidade está relacionada à própria constituição do mundo como um espaço plural. Constituir o mundo é escrever uma história acerca desse mundo. Com isso, a ideia de um mundo enquanto construção humana depende da forma como se concebe a própria noção de “história”. O ponto aqui é reconhecer onde essa abordagem crítica se encontra em relação à tradição e aos mecanismos oferecidos por ela para que seja possível repensar a política e a história dos conceitos.

O sentido da crítica reside no vínculo que é estabelecido entre a experiência e o mundo. A crítica distingue, julga e redescobre sentidos apagados pelo tempo, tornando-se relevante, principalmente, frente a um tempo que sucumbiu à tentação de separar o conhecimento da ação. Os rumos que a política tomou na contemporaneidade estabeleceram uma noção de “política” cuja origem não deriva das ações dos indivíduos, porém, em grande medida, teoriza sobre o espaço público e a política de forma instrumental. Ao final de CH, Arendt ressalta que:

[...] o problema com as modernas teorias do comportamentalismo não é que elas estejam erradas, mas, sim, que possam tornar-se verdadeiras, que realmente constituam a melhor conceituação possível de certas tendências óbvias na sociedade moderna (ARENDR, 2014a, p. 400).

Com a Modernidade, a capacidade de criação, própria do ser humano, reduz-se a um atributo e perde-se ao nível da experiência mundana. O esvaziamento significativo dos conceitos da tradição, na Era Moderna, foi uma tendência pouco articulada entre os pensadores. Uma abordagem que resgata a experiência política busca suprir essa carência de instaurar um novo início ou uma interpretação completamente nova do passado.

A perspectiva crítica, o embate com a tradição e a inspiração em Sócrates, tematizam um modo de perspectiva que resgata o elemento experiencial da vida à atividade filosófica. A perspectiva crítica, ao propor uma leitura alternativa dos fenômenos, sempre é permeada por uma ambiguidade e uma tensão conceitual concernente aos assuntos humanos e seu tempo histórico. Neste sentido, o seu objetivo não é substituir ou apagar outras versões, mas buscar uma maleabilidade conceitual e interpretativa para a história. Essa perspectiva destaca o caráter de novidade presente nas histórias que são contadas pelos indivíduos, assim como em seu poder de renovar a política. Nesse sentido, quando a tradição é iluminada por via dessa abordagem crítica, a história expande-se segundo novos contornos e novas interpretações. As discontinuidades, as ambiguidades e a posição crítica revelam uma forma crítica de interceptar a história, que, de tempos em tempos, deriva de eventos catalisadores dessas

críticas. O sentido da crítica sintetiza esse afastamento do sujeito em relação ao mundo e, conseqüentemente, do pensamento em relação à experiência direta, o que isolou os termos e os conceitos de possibilidades relacionais e (re)interpretativas. Adotar uma perspectiva crítica não significa apresentar abordagens pouco usuais, mas propor uma forma própria de interpretar os fenômenos à luz do presente. A Modernidade intensificou essa perda de sentido da crítica, principalmente pela experiência das guerras e da sociedade de massa. Arendt diagnostica como houve um crescimento da mecanização e da racionalidade na produção da guerra, afetando assim as gerações posteriores. As suas críticas estão embasadas nos acontecimentos da Modernidade, especialmente no modo como esse afastamento do sujeito em relação à experiência mundana enfraquece sua capacidade de elaborar suas próprias histórias e exercer uma reflexão crítica frente ao mundo. É nessa perda da capacidade de erigir suas próprias narrativas que o sentido da política se esvai. Ou seja, a partir do momento em que o indivíduo afasta-se da experiência, a noção de “crítica”, por outro lado, esvazia-se de sentido.

CAPÍTULO II

2.1 A perspectiva histórica em Hannah Arendt

O primeiro capítulo buscou contextualizar em que sentido a abordagem de Hannah Arendt deriva da experiência individual enquanto adquirida a partir de uma vida compartilhada, em contraposição à perspectiva que relega a política a uma mera atividade de segunda ordem. Essa questão é mediada por uma abordagem crítica, derivando da experiência política. Ou seja, semelhante perspectiva não se caracteriza como uma investigação histórica do pensamento filosófico, mas ela está enraizada nas demandas que a própria modernidade criou por meio do totalitarismo e da sociedade de massas. A sua caracterização como teórica política que expressa uma contraposição à visão e aos costumes da filosofia tradicional, o resgate da figura de Sócrates e o embate com a tradição são facetas próprias da aproximação da experiência mundana à atividade do pensamento, as quais demonstram não apenas como esses dois campos se inter-relacionam, mas também de que modo o sentido da política emerge desse *locus* intempestivo.

A forma como são exploradas as contradições entre as noções de “filosofia” e “política” não tem como função negar um dos dois campos de debate, nem mesmo propor algum método sistemático para descrever essa abordagem política, mas tal modelo revela como essa perspectiva política se fundamenta nesses dissensos ou contradições, assim como no protagonismo dos indivíduos constituintes da história. A participação ativa dos indivíduos não deve ser sintetizada como um modo de adicionar elementos contingentes à relação estabelecida entre os sujeitos, mas deve ser considerada enquanto a descrição da forma como a história é construída e interpretada. A política e a história mantêm uma intrínseca relação, uma vez que a política renova-se a partir de indivíduos reconhecidos mutuamente enquanto pertencentes de uma história que é sua e, ao mesmo tempo, compartilhada. Com base nessa dinâmica de reconhecimento que o “quem” revela-se por meio das ações. Por outro lado, um dos traços marcantes da abordagem arendtiana pode ser encontrado nesse modo dos indivíduos interpretarem a história, cuja definição não se reduz à maneira meramente linear ou causal, mas tem uma de suas bases naquela imprevisibilidade própria à política. Nesse sentido, Arendt descreve em OT como o fio da tradição foi rompido, acarretando no fato de que já “não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo

um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento” (ARENDR, 2010b, p. 14).

O conceito de história torna-se um importante registro de debate no horizonte político de Arendt, principalmente quando essa noção é pensada frente à autoridade perdida pela tradição. Em outras palavras, o evento totalitário representou uma perda da autoridade da tradição e lançou incertezas sobre o futuro. Já o passado deixou de ser considerado como um simples evento contínuo e passou a ser visto de forma fragmentada. A proposta adotada em OT era expressar uma narrativa historiográfica que não conduzisse a meras relações causais ou justificativas o que foi o totalitarismo, isto é, o objetivo era compreendê-lo em seu caráter inédito e sem precedentes.

O problema com o qual fui originalmente confrontada era ao mesmo tempo simples e desconcertante: toda historiografia é necessariamente uma operação de salvação e, muitas vezes, de justificação; nasce do medo do esquecimento do homem e do esforço que o homem coloca em favor de algo que é ainda mais do que apenas lembrar. Tais impulsos já estão implícitos na mera observação da ordem cronológica e provavelmente não desaparecerão devido à interferência dos julgamentos de valor, que normalmente interrompem a narração e fazem a história parecer tendenciosa e “não científica” (ARENDR, 2005, p. 434).

A dificuldade de construir uma narrativa historiográfica a respeito do totalitarismo estava no fato de ter de escrever sobre um evento que não deveria ser conservado. Para um evento sem precedentes (como o totalitarismo) ser compreendido, não se deve ignorar a tradição. O ponto aqui não é propor uma análise inédita e sem qualquer referencial, mas, ao invés disso, o pensamento deve fundamentar-se nas lacunas deixadas pela tradição, encontrando um sentido em meio às próprias contradições oferecidas pelo conceito. Relativamente a esse tema, Forti (FORTI, 2001, p. 18) destaca o modo peculiar arendtiano de enfrentar a história e, com isso, causar perplexidade, principalmente quando analisado segundo os cânones tradicionais de rigor metodológico. O pensamento arendtiano caracteriza-se por meio de uma reflexão circular entre a reflexão teórica e a análise histórica. Essa circularidade manifesta-se em uma rede de referências contínuas entre a busca pelo fato concreto e a resposta dada por categorias conceituais. Tal maneira de confrontar a tradição e interpretar os fenômenos está centrada em um constante trânsito entre o passado e o presente, isto é, entre o fenômeno em sua representação no presente e o contraste oferecido pelas referências passadas.

A dinâmica estabelecida entre o passado e o presente para interpretar os fenômenos políticos é determinante na constituição da perspectiva política de Arendt. Birules ressalta como uma das questões fundamentais do tratamento da história está em explicar os momentos de liberdade humana na história sem eliminar a contingência ou optar pela previsibilidade.

Birules atribui um peso importante à ação e à capacidade do ser humano de iniciar, pois, quando alguém age, nunca se sabe os resultados da ação. Se fosse dado saber, então os sujeitos não seriam livres. Ao agir, estabelece-se um relacionamento com o desconhecido, de modo que o indivíduo exercendo a ação não sabe como esse ato será interpretado pelos espectadores. A temporalidade e a contingência de estar com os outros são, até certo ponto, condições impostas para que se possa revelar *quem* alguém é. Essa revelação acontece por meio das apropriações contínuas da história e não por um conhecimento imediato (BIRULES, 2009, p.3). A forma como essa relação acontece a partir de um aparecimento simultâneo do indivíduo e do espaço a ser ocupado estabelece-se na conciliação entre a imprevisibilidade ou a novidade concernente à ação e um modo de construção histórica que não recai em uma perspectiva capaz de deslocar o protagonismo do indivíduo. O que emerge dessa dinâmica é uma dimensão temporal subjacente às relações entre o passado e o presente, como um fio unindo a política, a filosofia e a história.

A revelação de um “quem” não acontece em um único ato, mas se estabelece por meio de camadas que se formam no tempo. A política se alimenta e se reproduz por intermédio desses movimentos históricos com a capacidade de produzir novos significados. Arendt explora como as diferentes concepções acerca da noção de história impactam a própria relação que os seres humanos estabelecem entre si. Em *O conceito de História – Antigo e Moderno* (1957), é citado o uso do termo história tal como exposto por Heródoto, cognominado por Cícero de *pater historiae*³³. Em *Guerras Pérsicas*, Heródoto afirma que o propósito de sua empresa é preservar aquilo que deve sua existência aos homens, para que o tempo não o oblitere. A tarefa da história era salvar os feitos humanos do esquecimento e preservar em sua memória aqueles seres humanos que, através de seus feitos e suas palavras, deveriam permanecer na lembrança comum. Essa antiga percepção da história deriva da experiência grega e da forma como os gregos concebiam as ideias de “imortalidade” e “eternidade”. Ao serem imortais e não eternos, os deuses gregos compartilhavam da mesma natureza dos homens mortais. Embora pertençam ao mesmo mundo que os humanos e, de certa forma, tenham a mesma origem, os deuses conservam atributos distintos, como a beleza, a força e a juventude, em contraposição a atributos como o sofrimento, a doença e a morte, os

³³ A própria noção de história como conhecemos não estava fundamentada ainda nessa época. Heródoto usou o termo *istoreín*, mas não no sentido de narração histórica. Arendt destaca como o vocábulo *istoría* deriva de *id-*(ver) e *ístor* significa “testemunha ocular”, sendo interpretado, posteriormente, enquanto aquele que examina as testemunhas e obtém a verdade através da indagação. Nesse sentido, adotado por Arendt em EPF, a origem do vocábulo *istoreín* deriva de uma dupla acepção: (i) testemunhas e (ii) indagar. Esse resgate da concepção de história aos moldes de Heródoto dinamiza o termo, uma vez que o classifica como uma noção que não depende somente do testemunho, mas também de um movimento de interpretação.

quais seriam propriamente humanos. Ainda assim, esses mesmos deuses carregavam consigo a imperfeição, na medida em que eram mentirosos e enganadores em vista de seus propósitos. A imortalidade deriva da experiência de uma natureza imortal e de deuses imortais que, em conjunto, circundavam as vidas individuais dos homens mortais. A mortalidade dos humanos reside no fato de que a vida individual, como uma história de vida identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica, a *zoé*.

A imortalidade significa a permanência no tempo, a vida imortal nessa terra que foi dada, de acordo com os gregos, para a natureza e para os Deuses Olímpicos. Foi em contraste com esse pano de fundo de uma vida natural sempre renovável e de deuses imortais e eternamente jovens que estavam os homens – os únicos mortais em um universo imortal mas não eterno [...] Se acreditamos em Heródoto a diferença entre os dois [níveis] era fundamental para o auto-entendimento grego e anterior à articulação conceitual dos filósofos (ARENDDT, 2014a, p. 22).

O que atribui alguma imortalidade à condição humana são suas histórias de vida e a capacidade dessas histórias serem recordadas. Dessa forma, a busca ateniense pela imortalidade e pela permanência é identificada enquanto uma atividade iminente política. Os seres humanos e os animais compartilham os mesmos atributos de vivência, porém, diferenciam-se quanto ao que caracteriza a espécie humana: apenas os melhores (os *aristoi*), os quais constantemente provam ser os melhores (*aristeuein*, um verbo que não tem equivalente em nenhuma outra língua) e "[...] preferem a fama imortal às coisas mortais" (ARENDDT, 2014a, p. 24), são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais. O que caracteriza o ser humano em sua condição de mortal é mover-se ao longo de uma linha retilínea em um universo no qual tudo se move em uma ordem cíclica. Os homens engajados em suas vidas e em seus objetivos seccionam transversalmente essa ordem cíclica em um movimento que é desprovido de objetivos. Essa descontinuidade gerada por esses atos, isto é, a transversalidade que corta a ordem natural, é a própria narrativa histórica. Esses atos não são compreendidos como constituintes de uma totalidade ou de um movimento histórico mais abrangente, pois a ênfase está sempre nessas interrupções ou no extraordinário.

No início da história do Ocidente, o pressuposto básico da historiografia era a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza ou entre as coisas que já existem e aquelas que são produzidas. Ora, a imortalidade é o que a natureza possui sem assistência de ninguém. Contudo, essa mesma imortalidade é aquilo que os homens tentam alcançar quando desejam permanecer no mundo em que nasceram, sobrevivendo às coisas circundantes cujas companhias foram admitidas por curto tempo. A história acolhe em sua

memória os feitos e as palavras dos mortais que se provaram dignos da natureza. O homem inserido no ciclo natural da vida e na fugacidade de seus atos procura alcançar a imortalidade, dotando seus feitos de alguma permanência. Uma das atividades que tem a capacidade de dotar os feitos de significado e permanência é a recordação, isto é, a *Mnemósine*.³⁴ A imortalidade da natureza e a mortalidade dos humanos não são coisas opostas, pois os feitos desses últimos devem parte de sua existência à natureza, uma vez que as obras são realizadas mediante os materiais cedidos pela natureza. Por outro lado, o que acontece entre os humanos, os seus feitos e as suas palavras (*práksis*), não obedece ao mesmo princípio e não deixa uma herança para ser recordada. Dar vida a esses atos seria a função do poeta e do historiador, a qual é realizada por via da tradução de *práksis* e de *léksis* em *poíesis*. Assim, a imortalidade dos feitos humanos ganhava vida pelos poetas, na fama imortal que eles eram capazes de dar a esses feitos.

Essas confluências entre a noção de história e aquela de imortalidade derivam de uma mudança ocorrida no contexto de Parmênides, de Sócrates e de Platão, quando a imortalidade torna-se dominante em toda a antiguidade. Para Platão, a imortalidade dos homens não derivava de uma forma de immortalizar os atos, mas estaria relacionada com as sucessivas gerações que uma após a outra adquiriam esse caráter de permanência. Essa perspectiva estava embasada em uma visão de que os humanos não poderiam immortalizar-se (*athanatídzein*) mediante feitos e palavras, não ocorrendo, assim, um ser-para-sempre atemporal, o *aeieinai*. Mais especificamente, o filósofo immortaliza-se por meio da capacidade do pensamento de se ausentar da esfera dos assuntos humanos, isto é, de habitar as coisas para sempre existentes.

A retirada do mundo apresenta-se na acepção dada pelos romanos e empregada sinonimamente aos verbos “viver” (estar entre os homens, ou *inter homines esse*, em latim) e “morrer” (deixar de estar entre os homens, ou *inter homines esse desinere*, em latim). Dessa forma, se “morrer” é o mesmo que deixar de estar entre os homens, então a experiência do

³⁴ Mnemósine era aquela figura mítica preservada do esquecimento; para os antigos, a divindade da enumeração vivificadora frente aos perigos da infinitude, isto é, frente aos perigos do esquecimento que, na cosmogonia grega, aparece como um rio, o Lete. A propósito disso, esse rio cruza a morada dos mortos (o de "letal" esquecimento), o Tártaro, onde as almas bebem sua água quando estão prestes a reencarnar, e, dessa forma, esquecem a sua existência. Arendt usa a representação da *Ilíada* de Homero, quando na corte dos Feácios, para fazer a estória dos feitos e das palavras sobreviver às circunstâncias dos atos. Assim, o poeta canta o que a deusa da rememoração (*Mnemosyne*) põe em seu espírito. A recordação, a qual narra os feitos e as palavras dos homens, torna presente para o espírito o que está ausente, revelando o seu significado sob a forma de uma história, de tal modo que “nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória contada adequadamente” (ARENDDT, 2016b, p. 30).

eterno é uma espécie de morte. A única coisa que separa essa experiência daquela morte real é o fato de não ser uma ausência dos assuntos humanos definitiva, na medida em que nenhuma criatura viva pode suportá-la durante muito tempo. Com isso, a contemplação estrutura-se enquanto a demonstração da experiência do eterno, em um sentido oposto àquele da imortalidade, da mesma forma que a teoria apresenta-se contrária à ação, à vida em comunidade e à possibilidade de comunicação. A predominância da perspectiva do eterno afastou da *pólis* o interesse no pensamento da vida. Nesse sentido, a atividade do mortal, ao alcançar o espaço do pensamento – também denominado de contemplação inativa ou de *nous*, para Aristóteles –, não consegue traduzir em palavras aquilo que testemunha. Já Platão afirmava que a verdade última desvelada pela visão das ideias é análoga a um *árreton* (indizível), enquanto algo que somente pode ocorrer fora da esfera dos negócios humanos e fora da pluralidade dos seres humanos, não podendo ser apreendida em palavras. O que deriva disso é uma ideia de imortalização distinta daquela que a natureza faz parte, uma vez que os seres humanos não alcançam o mesmo modo de imortalidade dela.

A história pode ser expressa de acordo com essa tentativa humana de estender a sua própria existência, de tal forma que a história é a expressão de como a política subsiste ou o constante esforço dos seres humanos de viver em um mundo natural e se descolar dessa natureza com vistas à criação de suas próprias histórias. Por essa via, a teoria política convencional busca articular as condições de uma ordem política própria do humano, derivando, assim, a investigação de que ordem é essa natureza da qual o homem tenta se desvincular. Ou seja, essa desnaturalização não significa um afastamento total de toda e qualquer tradição política, à medida que a constituição dessa história sustenta-se a partir de um diálogo crítico com as tradições anteriores. É interessante notar como, para Platão e Aristóteles, a natureza humana seria essencialmente moral e racional, ao passo que a política teria como horizonte um fim e um aperfeiçoamento, principalmente servindo enquanto um princípio orientador aos indivíduos. Observa-se segundo tais caracterizações que natureza desempenha o papel de medida a como viver e não à forma da vontade dos seres humanos. O debate presente não se restringe à antiguidade, mas também pode ser observado no contexto moderno, em autores como Thomas Hobbes (1588 – 1679) e John Locke (1632 – 1704). Esses teóricos abordam a natureza humana como racional, embora menos normativa, e não havendo princípios para reger o comportamento ou as restrições morais. Nesse modelo, a natureza tem uma orientação voltada para a autopreservação da vida e do poder, sendo mediada por uma subjetividade. O moderno conceito de história surgiu entre o século XVI e o século XVII, época que prefigurava o desenvolvimento das Ciências Naturais, a qual, por sua

vez, tem nas suas origens a perda de confiança na capacidade reveladora da verdade dos sentidos. A ideia de alienação do mundo,³⁵ tal como descrito por Arendt, encontra-se no famoso *de omnibus dubitandum est* de René Descartes (1596 – 1650), significando algo inteiramente diverso do ceticismo inerente à autodúvida de todo pensamento autêntico.³⁶ As Ciências Naturais baseavam-se em uma busca pela verdade e pelo conhecimento que não tenha por fundamento uma evidência dada pelos sentidos nem uma verdade inata. Desse modo, a realidade não era mais desvelada enquanto um fenômeno exterior à sensação humana, mas se localizava ao próprio sentir da sensação mesma.

A objetividade científica moderna pautou as suas descobertas em uma noção de história que prezava por uma espécie de “nova ciência”, a qual deveria aquiescer aos padrões dessa “velha ciência” regida pela perspectiva natural. O protagonismo do indivíduo, buscado na constituição da política, perde-se na tendência tecnicista presente à objetividade das Ciências Históricas. O que deriva dessa perspectiva é o deslocamento do indivíduo do centro do debate político, isto é, um enfraquecimento do eu, apagando o caráter interpretativo da história e submetendo o indivíduo a uma atitude de perfeita distância com a qual ele deveria seguir o curso dos eventos conforme fossem revelados. As Ciências Históricas partem do pressuposto de que o antigo padrão de objetividade somente poderia fazer sentido à medida que a figura do historiador acreditasse numa noção de história como ou um fenômeno cíclico que poderia ser apreendido por meio da atividade da contemplação ou fenômeno guiado por alguma providência divina. Por conseguinte, a perspectiva antiga e a perspectiva moderna colapsam em uma noção de história construída a partir da imprevisibilidade dos atos humanos e desse viés interpretativo.

Esse foco no indivíduo em relação à constituição da história revela justamente a impossibilidade de ser criada uma definição única e universal. Entretanto, não é o caso de negar qualquer perspectiva acerca da natureza humana, uma vez que essa abordagem reconhece um modelo de natureza. Aquilo que realmente importa é a diferenciação daqueles postulados tradicionais a respeito da natureza humana. Um dos pontos de partida, nesse

³⁵ Essa virada na concepção de natureza tem como evento central a invenção do telescópio por Galileu Galilei. A ideia da experimentação de uma perspectiva que se acessa a partir de uma ferramenta modifica profundamente a imagem da natureza na modernidade, com ela não sendo mais um mero dado, mas, daí em diante, passível de ser explorada pelas ciências. Assim, a alienação, como citado em CH, refere-se a esse distanciamento que ocorre entre o homem e o mundo, no sentido dessa relação passar a ser mediada por objetos.

³⁶ A experiência fundamental subjacente à dúvida cartesiana foi a descoberta de que a Terra, contrariamente a toda experiência sensível direta, gira em torno do sol. A época moderna começou quando o humano, com auxílio do telescópio, aprendeu que os seus sentidos não eram adequados para o universo, isto é, que a sua experiência cotidiana, longe de ser capaz de constituir o modelo para a recepção da verdade e a aquisição de conhecimento, era uma constante fonte de erro e ilusão.

aspecto, é a posição de que é improvável alguém ser capaz de determinar a essência natural das coisas, “tanto em seu sentido psicológico individual quanto em seu sentido filosófico geral” (ARENDT, 2014a, p. 13). Um dos problemas que se pode colocar sobre a definição de uma natureza humana é aquele de como defini-la, visto que a sua essência estaria relacionada a uma forma de agir e ser livre. Isso implicaria o sujeito falar acerca de si mesmo sem estar ligado à experiência de viver. Em outras palavras, o sujeito definir a sua própria natureza seria como se ele pulasse sobre a sua própria sombra. Nesse sentido, é importante definir qual é a relação estabelecida com a natureza, pois reconhecer essa natureza é compreender a sua instabilidade potencial e fragilidade.

Para Arendt, a natureza do homem é inerente e permanentemente instável e não confiável. Sua visão da natureza humana é semelhante à de Walter Benjamin: “uma espécie de casa a meio caminho entre a ideia clássica de uma natureza humana fixa com sua psicologia dos humores, paixões, pecados e tipos de personagem; e a ideia moderna de pura historicidade, da influência determinante da situação ou ambiente” (DOSSA, 1989, p. 49).

A natureza dos seres humanos unicamente é conhecida na medida em que aparece a eles, de tal maneira que ela não é dada de forma prévia, mas é construída historicamente. Por certo, isso não quer dizer que a natureza seja idêntica à história, tendo em vista que as ações humanas diferem da natureza e das ações forçadas pela natureza. Essa perspectiva parte de um ponto em que a história e a natureza são distintas. Esse é um dos aspectos que a crítica é enfatizada na tradição moderna, principalmente pela forma como a abordagem moderna intercambia as relações entre o natural e o histórico. Embora o sujeito ao agir se torne um ser político e histórico, o próprio sujeito não é um produto da história. A capacidade de agir não é histórica em si mesma, mas ela precede a história. Há um mundo interposto entre os homens e a natureza, já a história se sobrepõem justamente na forma de como o homem procura se desvincular dos processos naturais que o aprisionam em ciclos. A história deve ser um registro de eventos extraordinários, tal como foi concebida por Tucídides, cuja descrição da história foi estritamente humana e política, tal qual um catálogo de ações desmotivadas de necessidades. A esse respeito, a sua compreensão da história enquanto uma história política baseia-se na visão do ser humano como um ser dotado de liberdade.

O sujeito não é um produto ou um resultado da história, mas a história, sim, é a condição para que a natureza humana se revele. A natureza humana é revelada e conhecida na história, desta forma a história não esgota o sentido da natureza. Esse processo no qual o homem confronta sua condição natural em busca de singularizar-se não revela algo prévio, mas expressa uma interpretação das condições que lhe formam, como situado entre a visão

ontológica e a visão histórica do ser humano. Na medida em que a busca por uma essência torna-se improdutiva e esgota as próprias possibilidades de interação entre os homens, ela é condicionável, seja pela presença de outros homens ou por ocorrências naturais. Nesse sentido, as ações e as relações estabelecidas consolidam um quadro de possibilidades, apesar de não determinarem as condições da vida. Conhecer a natureza humana é conhecê-la na sua condição humana, o que implica o conhecimento desses processos desnaturalizáveis, em oposição a uma ideia de ser humano em abstrato.

A condição humana reflete aspectos da natureza humana, entretanto a sua função não é representar a totalidade da natureza dos indivíduos. Caracterizar a natureza humana mediante processos desnaturalizáveis pode parecer ambíguo, todavia, essa ambiguidade é a própria expressão de uma noção de história que se constrói a partir de seus eventos de ruptura e do dinamismo presente no domínio dos assuntos humanos. Pensar a história por meio desses aspectos de dinamismo e ruptura histórica não têm como horizonte de debate propor um novo referencial, mas pensar a história a partir das brechas interpretativas deixadas pelas próprias concepções que a antecederam, incorporando os elementos de novidade e renovação inerentes as ações humanas. Não há um local neutro, no qual o indivíduo vê a si mesmo e determina a sua natureza, pois, nesse caso, seria como se ele saltasse sobre sua própria sombra ou como se pudesse falar de si mesmo desconectado de sua experiência mundana. Dessa forma, o sujeito se relaciona com a sua natureza a partir de seus processos de desnaturalização, ou seja, não há uma essência de ser Humano a ser encontrada, o que se interpreta é a razão de seu aparecimento. A noção de natureza não deve ser descartada frente a uma história que se costura de forma contingente, a natureza oferece um referencial que é determinante no entendimento de como os sujeitos se inserem na história.

2.1.1 O viés processual da história

Ao romperem com seus ciclos naturais, os indivíduos exercem o princípio livre e imprevisível representado pela política e, ao mesmo tempo, eles constituem a história enquanto não simplesmente linear, mas também ligada aos grandes feitos. A história funciona como uma espécie de fio condutor à política, preservando as histórias frente à fugacidade da existência humana. Assim sendo, a história não se expressa por meio de um repositório de fatos sujeitos à consulta, mas, sim, como um emaranhado de histórias vivas. Essa perspectiva de história fundada no protagonismo dos indivíduos e desvinculada de teorias substantivas se torna cada vez mais relevante, principalmente diante da predominância de um viés

instrumental vigente na contemporaneidade. O que antecede esses processos, tal como descrito em CH, é a relação estabelecida entre as noções de Natureza e História na modernidade. Essas questões são abordadas por Giambattista Vico (1668 – 1744), o qual ressalta como a história é construída pelos seres humanos, de modo que a verdade histórica somente pode ser conhecida pelos próprios os autores dessa história. Vico não tinha o avanço tecnológico em seu horizonte de debate, muito embora ele tenha teorizado acerca de uma série de processos que afetam a vida dos homens. O que antes se limitava aos atos dos indivíduos, agora se converte em processos geradores de condições naturais, vindo a ser interpretado, mais adiante, como uma história instrumental e fabricada por meio de processos. A crítica proposta por Vico não tem como objetivo buscar uma predominância das capacidades do homem, mas é justamente uma falta de confiabilidade dessas capacidades aquilo que restringe o estudo aos feitos humanos, mantendo, assim, a distinção entre *episteme* e *phrónesis*.³⁷ A crítica de Vico retoma uma concepção que preza mais por um “como” a história é feita e menos pelo “o que” seja essa história.

A ideia de processo permeia as filosofias da história do século XIX e procura representar uma nova solução ao problema da fragilidade da ação, consistindo na substituição dessa ação por um processo histórico global. Tal concepção de processo histórico abarca a totalidade e fundamenta-se de acordo com as categorias de meios e fins, determinando esses fins como aquilo que conduz o processo histórico. Por essa via, a ideia de processo é o traço marcante entre a Antiguidade e a Modernidade. Uma das consequências dessa perspectiva processualista é a dissociação do concreto e do geral, assim como dos eventos singulares e do significado universal. Ao relacionar a história e a política sob um pano de fundo tanto grego quanto romano, essa abordagem pressupõe a lição de que cada evento revela-se por si mesmo e não enquanto parte de algo predeterminado. Nesse sentido, o evento individual, ao ter seu sentido próprio, não depende de um sentido geral, mas do entrecruzamento de outras percepções que o compõe em um emaranhado de sentidos. A autossuficiência do evento não depende de alguma espécie de processo em vista de um progresso ou até mesmo de um processo que a torne significativa. Essa perspectiva processualista não ressignifica o passado

³⁷ A teoria moderna absorveu as mudanças e as aproximações entre a ciência natural e a história. A esfera da vida prática, da *práxis*, diz respeito à vida virtuosa e racional, incluindo tanto a ética dos indivíduos quanto a organização do bem comum na cidade. Por outro lado, a *episteme* não adentrava a esse campo, pois a primeira dizia respeito ao conhecimento teórico. A distinção que Vico mantém é a de que a vida política que dizia respeito à *práxis* não deveria adquirir um estatuto de ciência, no sentido de *episteme*. O âmbito da *práxis* diz respeito aos costumes, aos hábitos e às leis que formam o núcleo ético da política. Vico preserva a distinção no seu tratamento da história, visando preservar a espontaneidade e distanciando-se de um tratamento instrumental da história.

conforme o interpreta, para então relacioná-lo ao presente; porém ela segue uma orientação de história totalizante, o que, por sua vez, direciona a história para um sentido único. Esse viés processual retira o protagonismo e a importância dos atos da dimensão política de tal forma que a própria constituição da história é afetada. Assim, a proposta de vinculação entre a política e a história, sob o intuito de resgatar esses diferentes matizes, revela camadas conceituais estruturantes da concepção de história. É quando a história constitui-se a partir do contato entre essas múltiplas camadas esquecidas pelo tempo que, então, o conceito de história se revela vivo no pensamento dos que herdaram e disposto a confrontar a realidade em sua emergência.

Essa perspectiva crítica tem como base o potencial criador do passado e o poder dos indivíduos de ressignificar os acontecimentos na construção do presente, deslocando o paradigma histórico fundamentado em uma noção de futuro e de progresso. A centralidade do passado na constituição da história fundamenta-se pela forma como o sujeito elabora as suas experiências, na sua capacidade de criar e de se relacionar com o mundo e com o passado de uma maneira dinâmica, articulando um sentido contrário àquela ideia de passado enquanto um repositório de informações. O protagonismo do indivíduo e o resgate de uma dimensão política apresentam uma alternativa em vista da renovação e da perpetuação do vínculo entre os seres humanos. Além disso, esses fatores estão em concordância com uma perspectiva crítica oposta à concepção de história moderna baseada em uma perspectiva de filosofia substantiva, a qual tem a intenção de explicar a totalidade dos acontecimentos passados e futuros.

Com o estabelecimento de um diálogo crítico diante de concepções tradicionais, propõe-se o resgate de uma noção de história construída mediante os relatos (*stories*)³⁸ das ações passadas dos seres humanos. É nessa contraposição entre o antigo e o moderno, sob a influência dos gregos, que se repensa o conceito de história baseando-o em uma ideia de mundo comum, sob um infinito número de ângulos e submetidos a uma pluralidade de perspectivas.

³⁸ O termo “história” passa por várias gradações. Arendt cita o diferente uso de Homero e, posteriormente, de Tucídides. Nas páginas a seguir será destacada, sobretudo, uma diferença entre a noção história totalizante, aos moldes dos modernos, e as histórias que se expressam por meio de estórias. Essa distinção alude a uma diferenciação linguística presente em vários idiomas, como *Geschichte* e *Historie* (alemão), *history* e *story* (inglês) e *istoria* e *storia* (italiano), nos quais o primeiro refere-se aos acontecimentos em si, ao passo que o segundo relaciona a narração ou o relato dos eventos. No texto, serão utilizados os termos de acordo com a tradução de CH, como história (*history*) e estória (*story*). O termo “história” somente será usado para referenciar os modelos da Modernidade que teorizavam sobre uma concepção de história única e totalizante.

Em um percuciente e inexaurível fluxo de argumentos, tais como apresentados aos cidadãos de Atenas pelos sofistas, o grego aprendeu a intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria “opinião” – o modo como o mundo lhe parecia e se lhe abria (*dokeí moi*, “parece-me”, donde *dóksa*, ou “opinião”), com os de seus concidadãos. 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, e ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos (ARENDDT, 2014b, p. 82).

Essa interpretação aproxima a atividade política da história do mundo vivido, no sentido oposto de uma percepção de história descolada da experiência direta dos indivíduos. É nessa lacuna entre uma tradição procurando reduzir o passado a uma teoria e uma perspectiva em busca do sentido na espontaneidade das ações humanas que essa abordagem se insere. Semelhante abordagem, ao distinguir e mediar essas oposições, não circunscreve o passado de modo a prever o futuro. Da mesma forma, ela não tem a intenção de anular os critérios científicos, mas incorpora outros paradigmas de pensamento à ideia de história. O objetivo é uma abordagem que absorva a contingência e a imprevisibilidade dos atos humanos e mescle a teoria e a emergência do mundo moderno. O que está na base dessa perspectiva é uma noção de história assentada nessa inter-relação de histórias que se entrecruzam. Assim sendo, aquilo que viabiliza essa abordagem é uma perspectiva embasada na revelação de um “quem”, o qual, ao narrar uma nova história, insere-se em um mundo de outras histórias já existentes. Como Arendt afirma:

Que toda vida individual entre o nascimento e a morte possa afinal ser narrada como uma história com começo e fim é a condição pré-política e pré-histórica [*history*], a grande história sem começo nem fim. Mas a razão pela qual cada vida humana conta sua história e pela qual a história se torna finalmente o livro [*storybook*] de histórias da humanidade, com muitos atores e oradores ainda assim sem quaisquer autores tangíveis, é que ambas resultam da ação (ARENDDT, 2014a, p. 228-229).

É nesse espaço-entre (*in-between*) que a história acontece. Ou seja, quando as histórias de vida emergem e se tornam realidade viva. É nesse momento que a história ganha sua dimensão histórica nas relações estabelecidas entre os sujeitos e não a partir da intenção de quem desempenhou. O agente revela a história, a atua, mas não é seu autor, visto que “alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu padecente, mas ninguém é autor” (*Ibidem*, p. 228). No mesmo sentido, a história não tem um final, porque o historiador, por sua vez, pode determinar um final de ciclo ou até mesmo estabelecer uma tradição, mas não pode concluir a história. Se a história está relacionada à vida desses sujeitos que a compõem por seus relatos, cada fim representa um novo começo. Essa forma de contar histórias, a qual é a expressão própria da ação política, depende desse espaço compartilhado. Pode-se conceber uma história como descrição de eventos, entretanto, a história não é simplesmente uma tentativa de cópia fiel do que aconteceu, pois, se assim fosse, seria análogo

ao conto de Jorge Luis Borges intitulado *Funes, O Memorioso* (1942), cujo enredo apresenta a história de um rapaz que, após um acidente, adquire uma memória e percepção infalíveis, tendo a capacidade de tudo lembrar e catalogar em sua memória. Funes era capaz de recordar os mínimos detalhes de qualquer coisa ou acontecimento que os seus sentidos presenciavam, desde o mais perceptível ao mais ínfimo traço. No entanto, apesar de lembrar incontáveis textos, Funes não conseguia elaborar esses conhecimentos. Embora consiga lembrar todos os acontecimentos e aprender vários idiomas com extrema facilidade, ele não era capaz de pensar, abstrair ou generalizar. A história consiste em significar os acontecimentos e essa significação ocorre de um ponto interpretativo, não de um local cognitivo neutro ou universal. O ponto interpretativo não se constitui somente pelo que lembramos, mas também a partir do que se esquece, é por meio da memória que a história se molda, neste jogo de recordação e esquecimento.

A história se constitui a partir da elaboração de uma narrativa. Benhabib (1996) destaca como a narrativa se torna o método adequado na constituição da história, ressaltando, assim, a posse do próprio pensamento de uma dimensão narracional. A forma dos indivíduos conseguirem lidar com a contingência dos assuntos humanos é tornando-se um narrador (*storyteller*), pois quando o pensamento e a realidade se apartam, é mediante as histórias que se reconciliam (BENHABIB, 1996, p. 87). Essa forma de narrar os eventos tem um significado diferente de acordo com o contexto em que está inserida. Assim, ela é o resultado de um conjunto de eventos subsequentes que podem ser conectados. A história é a história dos seres humanos. Tentar determinar um fim da história seria negar a possibilidade de novos começos e, de uma forma mais ampla, negar a própria liberdade. A história revela-se em sua riqueza, principalmente quando considerada a multiplicidade de perspectivas que a compõe.

2.2 A narrativa enquanto componente formador da filosofia arendtiana

Tanto quanto seja possível algum “domínio” do passado, ele consiste em relatar o que aconteceu; mas essa narração, que molda a história, tampouco resolve qualquer problema e não alivia nenhum sofrimento; ela não domina nada de uma vez por todas. Ao invés disso, enquanto o sentido dos acontecimentos permanecer vivo — e esse sentido pode persistir por longuíssimos períodos de tempo —, o “domínio do passado” pode assumir a forma da narração sempre repetida. O poeta, num sentido muito geral, e o historiador, num sentido muito específico, têm a tarefa de acionar esse processo narrativo e de envolver-nos nele. E nós que, na maioria, não somos nem poetas nem historiadores estamos familiarizados com a natureza desse processo, a partir de nossa própria experiência de vida, pois também nós temos a necessidade de rememorar os acontecimentos significativos em nossas vidas, relatando-os a nós mesmos e a outros (ARENDDT, 2016b, p. 30).

A história fundamenta-se nessas estórias que são contadas pelos indivíduos, nas narrativas elaboradas em suas experiências de vida. Dentro do escopo arendtiano, a noção de narrativa passou a ganhar mais atenção a partir da década de 1990 com algumas intérpretes. Benhabib e Kristeva são algumas das autoras que buscam dar uma centralidade ao tema da narrativa, principalmente quando pensada em perspectiva a outros importantes conceitos, como a pluralidade, a ação e a natalidade. Benhabib chega a considerar a categoria da narratividade (*narrativity*), cuja definição é aquela do “[...] modo pelo qual as ações são individuadas e a identificação do eu (*self*) é constituída” (BENHABIB, 1992, p. 127). Além disso, Benhabib também destaca como a narrativa expressa uma forma adequada de representar a história, semelhantemente à metodologia arendtiana em OT. A narrativa serve como uma maneira de unir e encontrar significado para a contingência e a diversidade dos assuntos humanos. O totalitarismo é um exemplo de como a história não segue uma ordem causal e linear, na medida em que foi um evento rompendo com as categorias políticas reconhecidas. Segundo Bruehl (1977), o totalitarismo provocou uma diáspora mental e uma falência completa dos conceitos, das doutrinas e das verdades da tradição. É frente a esse ineditismo do totalitarismo que a narrativa serve de alternativa, pois, se o totalitarismo é uma negação da política, então a ciência política não tem recursos para analisar tal evento. Os eventos criam uma situação tal que o pensamento, por meio de raciocínios lógicos ou deduções causais, não é capaz de compreender, então contar “estórias” passa a ser o meio mais apropriado de remeter-se aos eventos e fenômenos que os conceitos não são mais capazes.

A narrativa não se configura segundo uma orientação voltada a determinar causas. A título de exemplo, um evento como o totalitarismo, sem precedentes, não poderia ser previsto, não há causas diretas que o criaram. Se fosse possível determinar essas causas, esse poderia ser um fenômeno evitado. Tal modo de compreender os fenômenos políticos, de maneira distinta das tradicionais abstrações e teorias científicas, ganha uma forma narrativa capaz de caracterizar a própria Arendt como uma *storyteller*, ao passo que a sua filosofia ganha uma dimensão “narracional”. Contar uma “estória”, é a única maneira da ação humana permanecer na memória dos indivíduos, bem como os feitos e as palavras adquirirem dignidade por parte do pensamento. A esse respeito, o pensamento enquanto narrativa funciona como uma espécie de *modus philosophandi*. Quando um evento como o totalitarismo é narrado, isso não é feito a partir de uma descrição de fatos, mas, sim, segundo uma forma de pensá-lo narrativamente. É frente a um evento que não oferece padrões confiáveis na historiografia ou no pensamento político filosófico que a experiência se torna uma narrativa. A análise proposta em OT não

tem a intenção de escrever uma história do totalitarismo, mas busca uma análise em termos históricos dos elementos que se cristalizaram nesse evento. A perspectiva do *storyteller* tem um local próprio e não parte de um local neutro, ela advém de uma experiência, como o horror da guerra e a vivência enquanto apátrida, frutos da elaboração de uma experiência e não de uma universalidade dada.

A narrativa torna-se a forma de expressão dos indivíduos que, ao compartilharem suas estórias, constituem o espaço político. Essa forma de expressão oferece outros paradigmas interpretativos para a política, à medida que essa área deixa de ser pensada de forma meramente conceitual e passa a ter o seu lastro na ação dos indivíduos, a qual, no que lhe concerne, é teorizada e reproduzida em um espaço compartilhado. Desse modo, aqui há uma política constituindo-se a partir de um sujeito narrador de suas estórias e que, ao mesmo tempo, revela-se na qualidade de um sujeito político, configurando, assim, uma rede de estórias compartilhadas que delimitam o espaço da própria política. A questão da narrativa também se faz presente quando vista à luz da influência de Jaspers, principalmente na forma como Jaspers dissolve a filosofia no filosofar.

Na abordagem desse autor, a comunicabilidade torna-se uma das questões centrais. Essa comunicabilidade é uma preeminente forma de participação filosófica executada em público, o que a define como comunitária. Uma semelhança pode ser estabelecida entre esse método e a maiêutica socrática, exceto pelo fato de que, para Sócrates, isso seria denominado de “maiêutica”, enquanto que, para Jaspers, “apelo” (*appeal*). A diferença ocorre na ênfase: uma vez que Jaspers remove o caráter pedagógico, ele não retém a prioridade socrática do questionador, pois na comunicação o filósofo se move entre os seus iguais, a quem ele pode apelar e ser apelado (ARENDDT, 2005, p. 183). Essa forma de apelo, a qual se assemelha ao modo socrático, está na raiz dessa ideia de narrativa, no sentido de que remove o conteúdo de um campo conceitualmente fixo e o coloca em um terreno experimental. Arendt chega a dizer que a comunicabilidade, aos moldes de Jaspers, manifesta-se como uma “metafísica lúdica” (*Ibidem*) que induz outras pessoas a participar com ela em pensamento.

Essa perspectiva caracteriza-se como uma filosofia ativa que se expressa no mundo. Jaspers propõe uma ideia de existência³⁹ que não se restringe à definição do *ser*, mas a uma forma de *ser*, semelhante à ideia de não pensar a política a partir de um “que”, senão um “como”. Esse “como” relaciona-se com uma dinâmica constante estabelecida entre os atores políticos, de modo que a narrativa ganha vida e completa-se sempre que é presenciada,

³⁹ Nesse contexto de Jaspers, a palavra “existência” significa que o homem alcança a liberdade na medida em que age pela espontaneidade e a expressa por meio de uma comunicação com os outros.

compartilhada e recordada. A caracterização da narrativa como algo público é ressaltada por uma distinção entre uma estória narrada e uma estória interpretada. A diferença reside na distinção entre a perspectiva do ator político que nunca sabe exatamente o resultado da sua ação e aquela do espectador (do grego, *theatai*, ou o “olhar para”) que percebe essa estória de fora, quando essa ação já chegou ao fim.

O sentido da ação está na união entre essas duas perspectivas. A cada narrativa que se cria, a ação se converte em uma teia de narrativas e, nessa relação estabelecida entre o ato atuado e o ato narrado, constitui-se a política, alcançando o seu pleno significado. É o ator e o espectador que compõem essa dinâmica. Entretanto, para que isso perdure, deve ser sempre recordado, uma vez que é através das narrações dessas histórias que elas são salvas do esquecimento. A narrativa se converte em história quando manifestada na voz do espectador. Em *O Conceito de História – Antigo e Moderno*, a cena da *Ilíada* de Homero ilustra esse encontro do ator e do espectador no surgimento da história da seguinte forma:

A História como uma categoria de existência humana é, obviamente, mais antiga que a palavra escrita, mais antiga que Heródoto, mais antiga mesmo que Homero. Não historicamente falando, mas poeticamente, seu início encontra-se, antes, no momento em que Ulisses, na corte do rei dos Feácios, escutou a estória de seus próprios feitos e sofrimentos, a estória de sua vida, agora algo fora dele próprio, um “objeto” para todos verem e ouvirem. O que fora pura ocorrência tornou-se agora “História” (ARENDDT, 2014b, p. 74).

A cena na qual Ulisses ouve a sua própria estória sintetiza essa dimensão compartilhada da história, numa reconciliação com a realidade que promove a reconciliação do sujeito com o que lhe acontece no mundo. Ou seja, a catarse manifesta-se como o objetivo último da história alcançada através das lágrimas da recordação. Ulisses chora ao ouvir a estória de seus feitos e seus sofrimentos na luta com Aquiles e somente quando ele ouve a história é que se torna totalmente consciente do seu significado. A experiência de Ulisses revela a essência primordial da história e da poesia. O encontro entre o ator e o espectador da história expressa essa união reveladora da própria realidade dos humanos enquanto seres do mundo, onde o ouvinte, o ator e o sofredor são a mesma pessoa. Uma vez que os homens se expressam em um mundo de aparências, eles necessitam de espectadores. A linguagem que revela essa narrativa não serve somente para expressar o pensamento, mas também para tirá-lo da inércia, isto é, para provocá-lo. A linguagem é um modo de encenação e os atos permanecem invisíveis até que alguém os narre, deixando, então, de estarem ocultos e convertendo-se em histórias na forma de palavras. Em termos arendtianos, o “significado daquilo que realmente acontece e aparece enquanto está acontecendo apenas é revelado quando desaparece” (ARENDDT, 2010a, p. 153) e outra pessoa interpreta, sendo necessário

transformar a história vivida em história narrada e transformar o cotidiano em extraordinário. O sentido do acontecimento emerge quando o significado das situações singulares irrompem o movimento circular da vida cotidiana.

A narrativa ocupa um local determinante na ideia de experiência política, uma vez que é por intermédio dela que se revela esse “quem”. Benhabib enfatiza a importância do termo a partir de uma definição de *ação narrativa* que estaria ligada a constituição do *self* (BENHABIB, 1994, p.124 - p. 125). Esse é um termo que ganhou destaque entre os críticos e vem sendo explorado dentro da Teoria Crítica.⁴⁰ Steve Buckler (2011) descreve a existência de dois critérios moldando a narrativa em Hannah Arendt: o primeiro obedecendo a uma razão epistemológica que teria como função evitar o fechamento conceitual dos enunciados (quando o pensamento é expresso, ele não está orientado a uma finalidade última); o segundo, implícito no primeiro, refere-se à existência de uma mediação temporal, impedindo que a história encerre-se em si mesma. A ideia de uma narrativa fragmentada tem por objetivo reconhecer que as ações políticas são significativas, independentemente de sua localização histórica. Nesse sentido, pensar numa resolução mediante uma história universalizante representa a “ruína de seu significado” (BUCKLER, 2011, p.8). Esses argumentos de Buckler reforçam o aspecto de novidade que acompanha a política, principalmente por reconhecer a capacidade dos indivíduos de guiar a história, fornecendo uma maneira de pensar na qual não há o emprego de uma lógica coercitiva enquanto muleta para pensar a história. Essas caracterizações da política por meio da ação e do discurso dos indivíduos retomam a noção de pluralidade, na medida em que essas histórias são sempre pensadas em relação a um mundo compartilhado.

Outro aspecto importante enfatizado por Buckler na compreensão da narrativa pode ser encontrado tanto em sua distinção conceitual entre *narrative* e *storytelling*, quanto no modo como esses termos são compreendidos na historiografia. Tais termos também dialogam com a distinção já apresentada entre a história (*history*) e a história (*story*). A ênfase que está sendo dada não se refere à composição da história enquanto pluralidade de indivíduos, mas diz respeito à perspectiva individual de *quem* conta esse relato. Buckler enfatiza que essas formas de contar histórias (*storytelling*), adotadas por Arendt, representam um afastamento das estratégias de narrativa (*narrative*), como convencionalmente entendidas na disciplina da história e que, em seus próprios termos, fornecem um relato dos eventos e das experiências de

⁴⁰ Apesar de não ser um termo clássico nos escritos arendtianos, como “espaço público” ou “totalitarismo”, existe uma quantidade de autores que se dedicam a esses recursos estilísticos e de abordagem em Arendt. Cf. VOLLRATH, 1977; DISCH, 1993; LUBAN, 1994; KATEB, 2006; AGUIAR, 2001.

forma conclusiva. É frente a essa forma tradicional de narrar que a abordagem de Arendt se sobressai, pois a atividade do *storyteller* não se assemelha a uma narrativa geral de confirmação, mas consiste na implementação fragmentada de uma estória específica para fins de exemplificações, provocando e fornecendo matéria a uma reflexão contínua.

Não há como desvincular a linguagem da constituição da narrativa, porque ela é determinante na compreensão da própria noção de narrativa, tanto em seu significado presente na linguagem quanto na importância dela como aquilo que transmite essas histórias. A linguagem expressa o pensamento semelhante à imagem daquilo que se ocupa de coisas invisíveis, para então torná-las visíveis à manifestação. Em VE, numa citação ao *De Interpretatione*, é ressaltado como o critério do *logos*, do discurso coerente, não é a verdade ou a falsidade, porém, o significado. Há exemplos de palavras que podem ser compreendidas, mas não necessariamente tenham um correspondente físico-real. Nessa direção, o que determinaria a validade seria a atribuição de *ser* ou *não-ser* da palavra ou do enunciado.

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*). Disso depreende-se que o discurso, ainda que sempre, “som com significado” (*phone semantike*), não é necessariamente *apophantikos*, um enunciado ou uma proposição em que *aletheuein* e *pseudesthai*, verdade ou falsidade, ser e não-ser estão em jogo (ARENDR, 2010a, p. 118).

O que está em jogo no discurso é o significado emergente da relação entre o indivíduo que o profere e os espectadores, e não necessariamente a busca por uma verdade transcendente. Aquilo que é chamado de “discurso” ou de “linguagem”, não se refere somente a uma forma de verbalizar as histórias, mas revela quem é esse falante. A linguagem por si resgata estes princípios políticos, dado que, ao revelar um “quem”, introduz o indivíduo uma segunda vez ao mundo. Além de nascer e estar presente no mundo, Arendt caracteriza como um segundo nascimento o momento no qual, por meio da palavra, alguém confirma e assume o aparecimento físico original. A linguagem torna-se uma forma de habitar o mundo, pois o ato de nomear as coisas caracteriza uma forma de desalienação desse mundo, assim como uma apropriação do espaço no qual se vive. A linguagem expressa o pensamento, mas não somente de forma literal, à medida que ela adiciona uma dinâmica a essa linguagem, justamente pelo seu caráter interpretativo e metafórico. Em seu uso metafórico, a linguagem estabelece um trânsito entre os assuntos não sensíveis e o pensamento. Nesse sentido, não há dois mundos, pois a metáfora os une. A história, a narrativa e a linguagem são noções que realçam o fundamento político componente da abordagem arendtiana, centrando o indivíduo na base da vida em comunidade.

2.2.1 A Metáfora

A forma como o indivíduo revela no espaço público *quem* ele é pressupõe a ação e o discurso. Contudo, esse discurso manifestado em forma de histórias depende de um viés interpretativo que se molda a partir da linguagem e não se expressando como meras representações de fatos. A linguagem é uma das coisas que preenchem o espaço entre os indivíduos, dinamizando a política. A linguagem não é somente uma descrição factual, mas se abre aos seus múltiplos significados quando compartilhada e interpretada, isto é, ela amplia o seu espectro de compreensões quando manifestada metaforicamente. O uso da metáfora e a linguagem representam uma forma de compreender a realidade, formando uma ponte entre os objetos invisíveis do pensamento e o mundo das aparências. Cornelissen (CORNELISSEN, 2017, p. 76) identifica três momentos de distintas representações da atividade do pensamento nos escritos de Arendt. Apesar de não serem expressos sistematicamente, esses momentos aparecem de forma recorrente e moldam a abordagem arendtiana. Além do mais, as diferentes representações do pensamento podem ser caracterizadas como “fragmentos de pensamento” (*thought fragments*), os quais definem o tom de escrita e o modo de análise proposto por Arendt. Dentre essas três caracterizações, a primeira é a mais usual em suas obras, denominada de “diálogo solitário e silencioso consigo mesmo”, desenvolvido por meio do “dois-em-um”. O “dois-em-um” é recorrente e ocupa um importante local nas caracterizações da Antiguidade, bem como no resgate da figura de Sócrates. A segunda possibilidade de abordagem da atividade do pensamento aparece em textos como *A Crise na Cultura*, através da ideia de “pensamento representativo” (*representative thinking*), adiantando alguns assuntos que serão desenvolvidos somente em obras posteriores, principalmente à luz da influência da crítica kantiana. Já a terceira caracterização, aquela que mais se aproxima da questão em torno da metáfora, pode ser encontrada no ensaio de Arendt sobre Walter Benjamin (1968), no qual ela cita a expressão “pensar poeticamente” (*thinking poetically*), relacionando as ideias de pensamento e linguagem e aproximando a linguagem de um sentido essencialmente metafórico.

A linguagem e a metáfora são determinantes na caracterização tanto da dinâmica que se estabelece entre os indivíduos no espaço público quanto na compreensão da análise proposta por Arendt. Nos anos de 1955, 1965 e 1968, Arendt ministrou um curso intitulado de “*Experiências políticas do século XX*”, no qual a maior parte da bibliografia desse curso não foi nenhuma literatura de ciência política, mas era principalmente uma mistura de testemunhos literários, memórias e ensaios. Ela analisou a Primeira Guerra Mundial com

obras de Hanna Hafkesbrink (1902 – 1996), William Faulkner (1897 – 1962) e até mesmo com poemas de Bertolt Brecht (1898 – 1956), passando por obras como "*In Search of Lost Time*" de Marcel Proust (1871 – 1956), para descrever o surgimento do antissemitismo na França, e *Heart of Darkness* (1899), de Joseph Conrad (1857 – 1924), como sinônimo do caminho da civilização ao deserto. Essa linguagem poética e, inclusive, metafórica é aquilo que depende e se expande a partir do uso da imaginação. Quer dizer, aquilo que está subjacente ao conteúdo desses cursos é uma capacidade do agente político de imaginar.

A imaginação libera o pensamento e cria a possibilidade do novo. Sem a imaginação, a compreensão somente seria descrita por meio de costumes, como regras gerais de comportamento. Em suas observações introdutórias para o curso sobre "*Experiência política no século XX*", em 1968, Arendt escreveu: "eu poderia ter chamado esse curso de Exercícios de Imaginação. O único objetivo é recuperar as experiências" (HEUER, 2005, p. 7). A proposta, nesse contexto, era a de conectar esses exercícios de imaginação à experiência e não somente propor uma descrição do mundo ou uma reprodução de teorias, na medida em que através das metáforas o pensamento é liberado para reconstruir as experiências. Os textos literários e as metáforas não se apresentam como exemplos vagos da realidade, mas eles têm o propósito de reavivar as imagens da experiência do pensamento e da imaginação.

Em VE, há uma citação de Locke destacando como é possível até mesmo as palavras do vocabulário filosófico terem sua correspondência com o mundo tal como é dado aos sentidos, como se elas fossem "transferidas (*metapherein*), transportadas, para significações mais abstrusas, passando a representar ideias que não chegam ao conhecimento de nosso sentido" (ARENDR, 2010a, p. 47). O pensamento e a linguagem conceitual que o acompanha necessitam de metáforas para preencher a lacuna entre um mundo dado à experiência sensorial e um domínio onde não ocorre uma apreensão imediata de evidências. A metáfora ocupa esse espaço intermediário, no qual, apesar de referir-se ao invisível, ela estabelece uma ponte entre o invisível e o visível. Laura Boella se refere a isso quando menciona o fato do mundo das aparências introduzir-se no pensamento à margem das necessidades do corpo. Ela segue declarando que a atividade do pensar, independente do seu conteúdo, abre um espaço de dualidade, de diferença, como o amigo que esperava Sócrates em casa. A relação analógica é aquilo que permite descobrir e expressar a metáfora como a sua medida oculta, a trama invisível que subjaz os acontecimentos reais. Essa é a autêntica estrutura do significado que une invisivelmente aquilo que está aí, mas nunca existe independentemente dos fenômenos, determinando um ritmo de ordem e desordem (BOELLA, 2018, p. 217). Dessa forma, a

metáfora revela o que é segundo a sua face oculta, a sua medida escondida, o que constitui na linguagem poético-metafórica uma ponte entre o visível e o invisível.

Na maioria das vezes, essas pontes se expressam por ambiguidades, porém são essas mesmas ambiguidades que conseguem levar um pensamento crítico a locais nos quais outras formas de interpretação não chegam. Uma das particularidades das análises e do pensamento arendtiano é como ele não segue uma orientação de resolução de problemas, mas alarga as questões, incluindo múltiplas perspectivas e aumentando, assim, o campo de análise. É quando as questões se alargam de tal forma que suas ambiguidades e contradições se tornam visíveis que o pensamento se sobressai para conseguir superar a lógica racional dos fatos. Vazquez (2006) contextualiza essa questão por meio de uma crítica feita por Hobsbawm sobre a obra *Sobre a Revolução*. Se considerado por um viés estritamente racional, a sua abordagem poderia ser percebida como inconsistente. Entretanto, o que está contido nessa crítica é uma ideia de que a realidade factual ou as evidências teriam uma validade superior em relação a uma abordagem poética. O que está na base da crítica de Hobsbawm é a oposição entre a realidade factual e essa maneira da linguagem se expressar poeticamente. Um dos aspectos importantes a ser demarcado é como Arendt não teoriza mediante oposições, mas considera os opostos na formulação de seus argumentos.

Enquanto a argumentação racional se refere à causalidade e consistência lógica, o *insight* poético nos faz pensar em imagens. Vamos traçar sua diferença em relação à sua relação divergente com a linguagem. O *insight* poético é a percepção da linguagem, enquanto a argumentação racional é representação por meio da linguagem, ou seja, o primeiro é uma experiência na linguagem, enquanto o último usa a linguagem para representar a realidade factual. A validade da sintaxe racional reside em sua consistência e sua fidelidade à realidade objetiva. Em contraste, a validade do *insight* poético reside simplesmente na visão emergente da imagem (VAZQUEZ, 2006, p. 45).

Essa caracterização remete a uma das questões que norteia a presente tese, resgatando uma noção de experiência e essa forma de abordar a relação entre a representação racional e a experiência em geral. A representação racional está relacionada à presença, ao visível, enquanto a experiência poética teria essa capacidade de sondar o invisível. Segundo Boella, a metáfora revela a medida oculta, a trama invisível subjacente aos acontecimentos. Nesse sentido, a metáfora oferece recursos para um contraponto e para uma expansão das representações predominantemente racionais.

Embora seja desenvolvida de forma mais direta em VE, tal noção de metáfora aparece também em outros textos literários, poéticos e metafóricos.⁴¹ O que se expressa enquanto

⁴¹ Cornelissen (2017) também destaca como essa questão da metáfora já aparece no *Denktagebuch*, escritos em 1950, destacando a importância entre o desvelamento da palavra, da realidade e do significado atribuído. Lá,

verdade da metáfora é o significado, derivado da experiência. Essa correspondência entre o pensamento e a realidade manifesta-se pela forma que a palavra adota, de modo tal que o “*adaequatio rei et intellectus*” não se refere a uma correspondência direta entre o pensamento e a realidade. Nesse contexto, o sentido empregado não é o da cognição, como algo impulsionado em busca de uma verdade, mas o de uma noção de pensamento oposta à cognição. Como tratado em VE, a “distinção que Kant faz entre *Vernunft* e *Verstand*, ‘razão’ e ‘intelecto’, é crucial para nossa empreitada” (ARENDDT, 2010a, p. 28). Kant aborda essa questão afirmando que, se há a necessidade de *pensar* (*razão*) determinados assuntos, então esse pensar pode estar relacionado a assuntos nos quais não há como obter certezas, semelhante a Deus e à liberdade, enquanto o conhecer na qualidade de intelecto busca resultados seguros e verificáveis, tanto no quadro da ciência quanto no âmbito do senso comum. Se o pensar não é definido por meio de algo palpável, a sua razão de ser encontra-se no significado, ao passo que a cognição busca o conhecimento.

A abordagem metafórica constitui-se nessa relação estabelecida entre o pensamento e o mundo mediado pela linguagem. O argumento proposto em VE adota essa distinção kantiana, porém adiciona ainda que o pensar diz respeito à reflexão sobre o sentido das experiências, estando o sujeito a pensar sobre tudo aquilo que diz respeito a sua forma de viver. Essa forma de pensar revela o sentido sem correr o risco de defini-lo, porque revelar o sentido é já apropriar-se da realidade sem encerrá-la em um sentido único. Por conseguinte, a metáfora é um importante elemento na descrição da forma como se expressam essas relações entre o mundo e o pensamento ou a linguagem e a metáfora na vida política. Há uma série de imagens que são usadas para relevar o poder da metáfora na interpretação da política arendtiana, tais como: a dimensão pública incidindo uma luz reveladora (*the light of the public*), a revelação do agente por meio da fala e da ação (*the disclosure of the agent in speech and action*), a teia de relacionamentos (*the web of relationships*), o mundo como uma mesa (*the world as a common table*) e o clássico pensamento sem amparos (*thinking without banister*). A metáfora traça uma ponte capaz de revelar uma unidade no mundo entre o pensamento e o mundo das aparências. Para Arendt, as “analogias, metáforas e emblemas são fios com que o espírito se prende ao mundo, mesmo nos momentos em que, desatento, perde

Arendt afirma: “*How a phrase is changed back into a word, how out of metaphor truth again arises, because reality has disclosed itself. How without this being-turned-into-word one could not sustain the shock of reality. In this moment, where reality discloses itself and a word comes into being in order to capture it and make it bearable for man, truth comes into being. Perhaps this is indeed what underlies the ‘adaequatiorei et intellectus’*” (CORNELISSEN, 2017. p. 77).

o contato direto com ele; são eles também que garantem a unidade da experiência humana” (*Ibidem*, p. 129).

Um dos grandes desafios colocados diante desse tópico é o de encontrar a relevância política para essas atividades. Essa não deixa de ser uma questão importante que remete a algumas outras questões que foram tratadas e se coadunaram ao interesse de Arendt por pensadores da experiência política, como Locke, Montesquieu e Maquiavel. O foco desta tese é desenvolver essa ideia de uma filosofia da experiência política e como essa teoria estrutura-se em torno da questão da experiência, isto é, do resgate e da teorização da perda da experiência. Nesse sentido, a função do pensamento seria chegar a um acordo com o que quer que se possa experimentar. A palavra concebida como um invólucro do significado é uma maneira do homem se apropriar do mundo. Ao dar nomes às coisas e criar palavras, o ser humano se desaliena de um mundo no qual ele chegou como um estranho. Dessa forma, a dimensão política permeando essas noções encontra-se na própria atividade, tendo em vista que essas atribuições e a busca de sentido revelam uma procura por um lugar no mundo. A metáfora cria um espaço relacional entre as diferentes formas de conceber o pensamento frente ao mundo. As caracterizações do pensamento como dialético, representativo e poético introduzem a dimensão política que permeia e relaciona a expressão dos seres humanos com o mundo vivido.

É interessante perceber que, embora o pensamento representativo e o pensamento dialético aparentam ser aqueles pensamentos mais plurais em suas funcionalidades, na medida em que o primeiro tem de se projetar em outras perspectivas e o último carrega uma dimensão plural em seu diálogo interno (no sentido de apartar-se de si e se unir ao outro), é somente no pensamento poético que essa união se torna real, pois a metáfora representa essa linha na qual a própria experiência orienta o pensamento. Ainda que a metáfora seja fiel à experiência e distinta da cognição, ela não adiciona elementos ao estatuto do pensar e não responde a perguntas, como “o que é pensar?” ou “por que pensamos?”. O que está na base da argumentação que desenvolve essas questões não diz respeito ao “por quê?”, mas, antes de tudo o mais, ao “o que nos faz pensar?”. Essa pergunta direciona o pensamento para a experiência e para a sua conexão com o mundo, principalmente na consideração de como essa atividade se expressa por uma forma de compreensão da realidade.

2.2.2 A Compreensão

Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar os fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com a atenção, e resistir a ela – qualquer que seja (ARENDRT, 2010b, p. 12).

A articulação das experiências e a narrativa de histórias revelam aquele “quem” constituinte da política e que gera o significado capaz de conectar o indivíduo ao mundo. Além de criação dessas pontes entre o indivíduo e o mundo, a compreensão opera através de outros critérios que não se restringem a causas ou finalidades. Essa elaboração da realidade em busca de compreendê-la é também uma forma de habitar o mundo, não somente por meio de sua presença física, mas apropriando-se dele. Um dos maiores desafios para a atividade da compreensão (*Understanding*) são os fenômenos inéditos, os quais não oferecem referenciais na tradição do pensamento político e filosófico. Ao tentar compreender o totalitarismo, Arendt não o nega, tampouco o equipara com eventos passados; o seu desafio se assenta em reconhecer o ineditismo desse evento dentro dos padrões reconhecidos. O desenvolvimento de tal evento procura ressaltar o caráter contingente das relações humanas e não tem a intenção de fechar o discurso em enunciados universais ou restringi-los a relações causais.

A maneira como o indivíduo relaciona-se com a realidade e analisa os fenômenos políticos não se resume à criação de conceitos, mas tem como um de seus pilares essa forma de se relacionar diretamente com a experiência política, reunindo a abstração do filósofo e a ação do agente político. A compreensão se caracteriza por ser uma postura de apropriação e resistência frente ao mundo, que, ao confrontar e elaborar suas experiências na construção de um mundo comum, também radica o pensamento em sua dimensão plural. Por isso, a compreensão é uma atividade sem fim na qual está sempre sendo confrontada pela realidade. No prefácio de EPF, há a descrição de como a análise dos fenômenos políticos se caracteriza por experiências de pensamento, de modo que essa experiência é adquirida por meio de exercícios. Nesse contexto, esses exercícios de pensamento são caracterizados como uma forma de compreender a realidade, no sentido de que “todo pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações da imaginação e do pensamento” (ARENDRT, 2010a, p. 106). Esses exercícios são a própria vida através da qual o pensamento está em contato direto com a experiência de mundo e é o significado gerado nesse processo que possibilita o homem encontrar formas de habitar o mundo.

Por não ter uma finalidade última, o pensamento está sempre em processo e pode ser expresso pela imagem de um fio⁴² que se desfaz e refaz todos os dias. O pensamento não se caracteriza como um fio único que segue somente um sentido, pois, ao se refazer, ele sempre é reapresentado à consciência a partir de uma nova forma de pensar. A cada acontecimento (*event*) que se apresenta ao pensamento em forma de experiência surge a possibilidade de guiar esse pensamento por novos caminhos. Esse acontecimento é o que interrompe a normalidade, possibilitando o prosseguimento de um novo fio de compreensão com os eventos passados, uma vez que o caráter iluminador do evento vigente reorganiza a cadeia de eventos entre o presente e o passado, e “o acontecimento ilumina o próprio passado; jamais pode ser deduzido dele. Sempre que ocorre um evento grande o suficiente para iluminar o seu próprio passado a história acontece” (ARENDT, 2002, p. 49). Por mais que a compreensão seja caracterizada como uma atividade do pensamento, ela não é um ato solitário, porque pressupõe um mundo compartilhado, no sentido de que o acontecimento deve ser presenciado, narrado e recordado. A compreensão sempre ocorre em perspectiva a algo, seja um evento passado, futuro ou de outras perspectivas; ela se constrói nessa trama e não se forma isoladamente. A compreensão não atribui somente um sentido a um determinado evento, mas o sentido atribuído nesse processo renova o tecido político e é a própria expressão da ação. Assim sendo, “se a essência de toda ação, e em particular da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação” (*Ibidem*, p. 52).

O totalitarismo talvez seja o maior exemplo de como Arendt exerceu essa forma de compreender. Não havia referenciais históricos que possibilitassem prever ou até mesmo categorizar o totalitarismo, tanto para determinar causas diretas ao seu acontecimento, quanto pelo seu teor de novidade e de práticas concretizadas. Na época do lançamento de OT, a obra repercutiu de forma controversa, pois a abordagem proposta não visava estabelecer algum tipo de continuidade entre o passado e o presente na formulação do totalitarismo. Uma perspectiva crítica da tradição e uma concepção de história que dialoga constantemente com a política inserem a sua análise em um espectro contrário àquele que se entende enquanto uma

⁴² Arendt usa a imagem do “fio” em diversos momentos para representar a atividade do pensamento, seja ao referir-se ao fio da tradição que foi rompido ou em como o pensamento procura compreender os fenômenos. Também se refere à atividade do pensamento como algo interminável e usa o exemplo da teia de Penélope. Penélope, em sua espera por Ulisses, tecia durante o dia e destecia à noite. O ato de tecer não se restringia a uma espera passiva, mas ele era dotado de um significado, uma constante espera que se renovava todo dia. Nas palavras de Arendt, “daí se depreende que o pensamento é como a teia de Penélope: desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior. Pois a necessidade de pensar jamais pode ser satisfeita por *insights* supostamente precisos de ‘homens sábios’. Essa necessidade só pode ser satisfeita pelo próprio pensamento, e os pensamentos que tive ontem irão satisfazer essa necessidade hoje apenas porque quero e porque sou capaz de pensá-los novamente” (ARENDT, 2010a, p. 107).

armadilha do entendimento histórico, pois, na medida em que se traça uma linha de continuidade do passado ao presente, tem-se a condução a uma limitação de possibilidades de interpretação da novidade representada pelo fenômeno totalitário. Benhabib destaca que, do ponto de vista das metodologias disciplinares estabelecidas, a obra de Arendt não adquire uma forma homogênea ou um sentido único, já que a sua abordagem não tem um caráter estritamente histórico. Porém, por ter um caráter narrativo, isso lhe distancia de uma ciência social. Embora a abordagem arendtiana tenha a vivacidade e o estilo de uma obra de jornalismo político, ainda assim, é demasiadamente filosófica para ser acessível a um público amplo (BENHABIB, 1994, p. 114). Nesse sentido, não se tem no passado um referencial seguro, tampouco coerente para guiar a compreensão do evento totalitário. O totalitarismo em seu ineditismo apartou a realidade e o conceito, restando apenas às histórias a possibilidade de restituição do fio rompido da tradição. A capacidade de contar histórias, vinculada à imaginação, torna-se uma condição para o pensamento compreender o sentido dos fenômenos.

A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos ‘crimes’ não podem ser julgados por padrões morais tradicionais e punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, rompeu a continuidade da história ocidental. A ruptura em nossa civilização é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita à decisão ulterior (ARENDR, 2014b, p. 54).

Essa abordagem se contrapõe a algumas noções de história tradicionais, inserindo uma perspectiva diversificada e plural da realidade. Essa relação entre a política e a história baseia-se na imprevisibilidade das ações humanas, de tal forma que a análise não tem a pretensão de prever os acontecimentos e nem mesmo o futuro. Quando se busca compreender um fenômeno, o que está em jogo não é encaixar esse fenômeno em uma ordem linear dos fatos, mas a reafirmar que a história se constrói em uma relação estabelecida entre a experiência direta do evento presente e o seu impacto nas concepções passadas. O confronto reflexivo que ocorre entre o pensamento e a ação também ocorre entre o passado e o presente. Pelo fato da história ser mediada por essas múltiplas histórias que a compõem, a história não produz resultados definitivos, isto é, “embora sua história tenha um começo e um fim, ela ocorre dentro de um quadro maior, a própria história. E a história é uma história que tem muitos começos, mas nenhum fim” (ARENDR, 2002, p. 50). Pelo fato das histórias se relacionarem com a experiência e não serem mediadas por relações causais ou objetivas elas resgatam um princípio de novidade inerente à política.

Diante disso, a abordagem arendtiana inverte os paradigmas tradicionais, seja o modelo histórico ou científico, procurando adicionar elementos contingentes à teorização, o

que, por sua vez, gera uma dificuldade de categorizá-la ou descrevê-la como propriamente um método. A própria noção de método é controversa na abordagem arendtiana. Vollrath ressalta como pode tornar-se equivocada a premissa de um método no pensamento político de Arendt, tendo em vista que, além das muitas formas em que o método procura materializar-se, o próprio conceito de método pressupõe uma teoria que se mantenha separada do objeto em consideração, como uma posição ou um ponto arquimediano fora do domínio do objeto. Nesse sentido, a teoria poderia lidar com seu objeto de maneira teoricamente controlada. A posição da teoria em oposição ao objeto é ela mesma teoricamente determinada. A teoria é, portanto, preparada metodicamente para dominar o objeto em virtude da autodeterminação teórico-metodológica (VOLLRATH, 1977, p. 162). Algumas dessas questões derivam de um debate surgido após a publicação de OT, onde uma das críticas que se destacaram foi a de Eric Voegelin.⁴³ Em *Compreensão e Política*, esse tema é explorado e lá pode ser encontrada a afirmação de que compreender não se caracteriza por uma descrição fiel e exata do totalitarismo, tampouco em uma determinação de causas. Antes de tudo, a compreensão está relacionada com essa forma de vincular o pensamento à experiência por meio das histórias, sendo um modo de se reconciliar com o mundo no qual os seres humanos habitam e uma atividade que se torna uma fonte inesgotável de experiências. De acordo com Arendt:

A compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais, é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade (ARENDR, 2002, p. 39).

Nessa passagem é destacado um importante traço da noção de compreensão no qual expande a interpretação entre o pensamento e a experiência: a relação entre a compreensão e o estar vivo. Essa distinção é desenvolvida em textos como VE e também no ensaio em homenagem aos oitenta anos de Martin Heidegger.⁴⁴ Ao estar relacionado à experiência, o pensamento não assume uma orientação normativa. Compreender não é uma condição *sine qua non* para a atividade filosófica, mas uma condição *per quam*, isto é, a compreensão não se encerra em si mesma enquanto conceito, como uma condição única e necessária para que se

⁴³ Voegelin aborda várias questões em sua crítica. Dentre elas, por exemplo, está o fato de Arendt dizer que os campos de concentração tinham o objetivo de transformar a natureza humana. Para Voegelin, essa transformação seria inconcebível, uma vez que a natureza humana não seria mutável. Um ponto interessante a destacar é que Arendt refere-se à natureza humana, embora sempre deixe claro que o seu ponto focal de análise é a condição humana, não tendo a pretensão de definir tal natureza em suas obras. Esse tema foi explorado posteriormente em CH. Da mesma forma, o caráter inconcludente da obra, a qual encontrou dificuldade na época para ser enquadrada como uma análise histórica, sociológica ou até mesmo filosófica.

⁴⁴ Cf. ARENDR, 2000, p. 169.

processe a experiência; contudo, ela se manifesta enquanto uma atividade, uma condição suficiente que perpassa a experiência.

Se o pensamento é uma atividade que tem seu fim em si mesma, e se a única metáfora da nossa experiência sensorial comum que a ela vai se adequar é a sensação de estar vivo, disso resulta que todas as perguntas sobre o objetivo ou propósito do pensamento são tão irrespondíveis quanto as perguntas sobre o objetivo ou propósito da vida (ARENDDT, 2010a, p. 219).

Compreender é uma forma de habitar o mundo e estar em comunidade. Com isso, compreender é, em certo sentido, uma maneira de estar vivo. No ensaio em homenagem a Heidegger, é destacada essa proximidade entre o pensar e o estar vivo, além de como o não pensar sobre algo é ainda pensar alguma coisa. Nesse modelo, o pensar não ganha um estatuto exclusivo e independente, mas está diretamente relacionado com a experiência de mundo. Essa interação da qual surge a compreensão é uma maneira de ser e estar no mundo, tendo como significado o que alguém produz em seu processo de vida diante de suas experiências. Com o que faz ou sofre, o “próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles tem de permanecer ligado, já que são os únicos marcos dos quais pode obter orientação” (ARENDDT, 2014b, p. 41). Por meio dessa abordagem anti-contemplativa, pode-se penetrar nas profundezas do pensamento sem visar descobrir um fim último para as questões, mas estabelecendo “limites na estrada” (*Wegmarken*) e mantendo o pensamento nessas profundezas. O significado é o resultado da compreensão, originado no próprio processo de viver, surgindo à medida que o indivíduo busca se reconciliar com o mundo e consigo mesmo. Compreender e estar vivo são formas de estar no mundo e na presença dos outros, o que é contextualizado por meio do uso das palavras de origem romana como sinônimas, “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*) ou “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*).

Um dos lastros dessa abordagem está assente no fato de como a experiência de viver é uma experiência filosófica. Parte do esforço dessa empreitada está em tentar justificar essa suposta contradição entre determinados termos e como, por meio dessas ditas contradições, encontra-se uma espécie de dissenso que é a própria pluralidade estruturante do mundo. A compreensão não somente apreende a realidade, tampouco, se caracteriza como algo distinto da realidade, conquanto, ela se constitui nela e exige a inscrição do indivíduo enquanto ser singular na percepção do acontecimento. Quando se expressa que a compreensão é o outro lado da ação, é importante demarcar que ela não apenas é alçada à ação pública, mas a ação se deixa capturar pela narração, tanto na vida humana individual como na vida política e tornam-se inseparáveis na constituição da história.

Compreender e estar vivo podem ser descritos como dois momentos distintos de um processo, porém somente são apreendidos quando vistos em um único movimento. Em *Compreensão e Política*, a compreensão é caracterizada a partir de dois momentos: a compreensão preliminar e a compreensão verdadeira. A compreensão preliminar é uma atividade que se manifesta a partir das atividades exercidas de forma natural, sem a necessidade de realizar uma reflexão. O senso comum manifesta esse modo de compreensão: são as representações mais diretas acerca da realidade, as quais ainda não passaram por um processo de apropriação.⁴⁵ Por outro lado, a compreensão verdadeira está relacionada com a elaboração e a interpretação dos eventos e das estórias que são contadas, de maneira que as experiências se convertem em significado. A compreensão é mediada pelo conhecimento e pelo significado. Desse modo, a compreensão baseia-se no conhecimento e o conhecimento não pode acontecer sem que haja uma compreensão inarticulada preliminar. Enquanto a compreensão preliminar está relacionada diretamente com a experiência e representa essa primeira percepção que possibilita a compreensão verdadeira acontecer, essa compreensão verdadeira, por sua vez, apresenta algumas particularidades, como o uso da noção de verdade e em que medida o significado se diferencia do conhecimento.

Quando se analisa a compreensão verdadeira e, conseqüentemente, a noção de verdade, deve-se contextualizar o uso que Arendt faz de tal termo. Em 1924, Arendt acompanhou um seminário lecionado por Heidegger, em Malburg, sobre a sua apropriação do termo *aletheia*, o qual apresentava uma leitura da noção de verdade como algo que se caracteriza no sentido oposto de uma perspectiva essencialista. A verdade é apresentada como uma negação, *aletheia*. A palavra grega tem em sua composição o sufixo “a” que se caracteriza como privação de algo, designando uma negação, e *letheia* (um derivativo de *lanthánô*), significando “estar oculto”. Portanto, *a-letheia* diz respeito à des-ocultação (*Unverborgenheit*); é o que está à mostra ou aquilo que é desvelado. A *aletheia* não é apresentada em referência a algo concreto, mas àquilo que se busca, ou seja, é uma verdade que não busca referir-se ao resultado da investigação, mas a *aletheia* refere-se ao próprio objeto ao qual é referido. O que se busca evidenciar é que o fenômeno concreto ou a realidade que se revela como verdade somente é tal na medida em que se mostra. A verdade deve ser compreendida em referência ao que é ou ao que tem o seu manifestar no mundo. Nesse

⁴⁵ Segundo Bernstein, essa forma de apropriação é algo que aproxima a abordagem de Arendt àquela de Heidegger. Essa aproximação caracteriza-se por uma forma de pensar e não necessariamente por um legado que foi deixado. Muitos dos pontos de tensão entre Arendt e Heidegger se efetivam a partir da forma como ela se insere em lacunas deixadas pelo pensamento de Heidegger. Apropriar-se da realidade é mais do que absorvê-la, é também tencioná-la de modo a criar novos espaços e significados a partir de um pensamento independente. Cf. BERNSTEIN, 1997, p. 3.

sentido, a noção de ser e de aparecer coincidem, pois o oculto e o revelado são faces da mesma verdade.

A *aletheia* relaciona a noção de verdade à de aparência, dando menos ênfase para a dicotomia entre o ser e o aparecer. Dessa forma, a verdade é deslocada do domínio do numênico àquele dos *phenomena*, isto é, ao domínio da aparência. A *aletheia* é aquilo que é revelado, manifestando-se pela aparência e podendo ser reconhecida a partir da *doxa*. Dessa forma, a compreensão deriva da experiência e se revela para alguém, sendo expressa e inserindo-se nessa trama que é o próprio mundo. Essa simultaneidade entre a elaboração da experiência, a expressão e a constituição do mundo também é desenvolvida a partir de um entrecruzamento entre Benjamin e Heidegger. Para Benjamin, segundo Arendt, a “língua não era de modo algum primariamente o dom da fala que distingue o homem de outros seres vivos, mas, pelo contrário ‘a essência do mundo [...] de onde a fala brota’” (ARENDDT, 2016b, p. 221). Heidegger está próximo dessa concepção quando, de acordo com Arendt, diz que “o homem só pode falar na medida em que é ele quem diz” (ARENDDT, 2016b, p. 221). A compreensão verdadeira e, em específico, o sentido de verdade empregado não se caracterizam como descolados da realidade ou transcendentais, mas têm a ver com o aparecimento. A compreensão verdadeira caracteriza-se por essa forma de se singularizar frente aos outros, carregando consigo esse duplo aspecto: a elaboração do pensamento na interpretação dos fenômenos e a sua recepção pelos espectadores. Ela é uma atividade que se renova nos novos sentidos atribuídos. Portanto, essa chave de interpretação e de significação viabiliza-se por meio da linguagem que pode ser des-ocultada.

Em um congresso em novembro 1972, Arendt descreve a sua concepção acerca da linguagem frente à objeção de Crawford B. Macpherson (1911 – 1987) sobre o uso idiossincrático das palavras e sobre como isso leva a conclusões ambíguas:

Na minha opinião, uma palavra tem uma relação com o que denota, ou com o que é, muito mais forte do que o mero uso que nós fazemos disso. Em outras palavras, você atende apenas ao valor comunicativo da palavra. Eu cuido de sua qualidade de abertura (revelação). E essa qualidade naturalmente sempre tem um contexto histórico (ARENDDT, 1995, p. 157).

A compreensão verdadeira está relacionada a uma forma singular de apreender os fenômenos no significado gerado, como uma verdade que emerge do fenômeno. Essa compreensão é uma forma dos indivíduos habitarem o mundo derivada da própria condição do indivíduo enquanto ser finito. A compreensão não somente insere um indivíduo no mundo, mas constitui o próprio mundo, na medida em que essa inserção é feita no espaço-entre (*in-between*). Tal compreensão não opera através de uma interpretação literal ou causal da

realidade, porém, ao ampliar as possibilidades de interpretação por meio de uma perspectiva plural, utiliza-se da imaginação para chegar a esses resultados. É a imaginação que possibilita a compreensão chegar a lugares que um mero raciocínio lógico não chegaria.

Somente a imaginação nos permite ver as coisas em suas perspectivas próprias; só ela coloca a uma certa distância o que está próximo demais para que possamos ver e compreender sem tendências ou preconceitos; e só ela permite superar os abismos que nos separam do que é remoto, para que possamos ver e compreender tudo o que está longe demais como se fosse assunto nosso (ARENDDT, 2002, p. 53).

A imaginação possibilita um distanciamento do pensamento quando necessário e aproxima os abismos que fazem parte do diálogo da compreensão. É a imaginação que consegue dar voz aos ausentes e encontrar novas perspectivas. A busca por esses outros lugares que a imaginação proporciona, isto é, essas outras perspectivas fazendo presente os ausentes, caracteriza-se por um esforço em compreender um mundo plural segundo uma perspectiva singular. Quando a compreensão faz esse movimento, isso não significa que o indivíduo busque ser outro ou sentir aquilo que o outro sente, mas se relaciona com uma forma de estar no mundo em meio aos outros, na medida em que estar no mundo pressupõe sempre um campo de aparência e audiência.

Abordar essa noção de compreensão não significa conceituá-la, tendo em consideração que essas questões não atribuem à Arendt um sistema filosófico a ser seguido, porque ela formula as suas análises mediante elementos contingentes da convivência humana, sem reduzi-los a um sistema. Ainda assim, a pergunta que se pode fazer é: há algum legado sendo deixado? Ora, em entrevista a Günter Gaus, em 1964, Arendt é questionada a respeito de sua percepção sobre o impacto ou a influência que as suas obras exercem. Nesse contexto, Arendt afirma que o importante era o processo do pensamento, se ela conseguisse reconhecer o processo e descrevê-lo adequadamente, isso seria suficiente. Assim, ela não visava à eficácia de sua análise, no sentido de circunscrever o fenômeno em um conceito ou teoria, mas aquilo que importava para ela era compreender.⁴⁶ Mesmo que pareça uma resposta despretensiosa, ela sintetiza toda uma tradição que tratou a política como um tema de segunda ordem. A forma como a compreensão é articulada não tem como fim a explicação dos fenômenos, a fim de subsumi-los a regras, tampouco cria mecanismos para adequá-los à realidade. A compreensão define-se enquanto uma atividade que, a partir de seus próprios caminhos, abre um leque de novos aspectos que podem ser repensados segundo novas articulações. Tal atividade busca criar uma ligação entre o indivíduo e a realidade, não entre a realidade e o conceito. Essa forma de pensar a experiência política reconecta o pensamento ao mundo

⁴⁶ Cf. ARENDT, 2002, p. 125.

vivido, inserindo o indivíduo em um mundo plural no qual ele tem o poder de construir a história.

2.2.3 A compreensão e a relação com o passado.

Há um princípio de novidade subjacente à política que advém da ação dos indivíduos, a qual capaz de criar novas dinâmicas e ressignificar os eventos passados. Essa ressignificação não se caracteriza por um conflito genérico ou descontextualizado, mas tem como objetivo resgatar sentidos obscurecidos pelo tempo. Quando as teorias ou os conceitos passam a ficar restritos e perdem seus referenciais, essa capacidade de criação adiciona mais camadas interpretativas, ampliando o campo de visão dos conceitos e retomando, assim, uma dimensão política e experiencial que permeia as relações humanas. Um dos eixos argumentativos desse segmento está na noção de história, principalmente no modo como ela é construída pelos seres humanos e, ao mesmo tempo, promovendo dispositivos de preservação da política. Essa forma de constituir a política e preservar os feitos repousa justamente na maneira como o indivíduo se relaciona com seu tempo, compreendendo o passado e constituindo o presente. Assim, a “história se destina a compreender as ações passadas, e a política se destina a compreender as ações presentes” (DI PEGO, 2004, p. 6). A compreensão é uma atividade que está radicada na experiência e se constrói a partir das histórias que são recordadas e compartilhadas. Quando se elabora a experiência em forma de história, o passado é reavivado constantemente pelo pensamento, tornando-se uma fonte inesgotável de sentido. Compreender algo não é reproduzir um acontecimento, já que a história é um emaranhado de acontecimentos que terá de ser organizado pelo historiador.

A história ocorre nesse intercurso entre o acontecimento presente e a busca por significado no passado. A cada novidade presente no âmbito das atividades humanas, novas histórias podem ser contadas e outras dinâmicas se estabelecem, possibilitando novas interpretações. Nas palavras de Arendt, “sempre que ocorre um evento grande o suficiente para iluminar seu próprio passado a história acontece. Somente então o labirinto caótico dos acontecimentos passados emerge como uma história que pode ser contada” (ARENDR, 2002, p. 49). A tarefa do historiador é organizar os eventos em forma de palavras, posto que o evento irrompe a normalidade e cria a necessidade de reorganização da história que, ao ser narrada, adquire a possibilidade de perdurar no tempo e ser recordada. É nessa dinâmica estabelecida entre como a história é organizada e como ela repercute no público que se revela a vivacidade característica da política.

A estruturação da rememoração na formação da história não se refere somente a uma compreensão do presente ou em uma colagem arbitrária de eventos, a sua função é também compreender o passado. Nesse sentido, ao confrontar o pensamento, o presente possibilita ao passado a sua renovação dentro de seus próprios sentidos. Essas estórias representam uma linha que liga o evento presente a uma nova forma de conceber o passado, outorgando significados aos acontecimentos através de estórias organizadoras de eventos. Ao se contar estórias o passado torna-se maleável e adquire uma dimensão viva, passível de múltiplas interpretações. Entretanto, é importante ressaltar que essas elaborações não alteram o evento em si, não significam que se possa apagar ou incluir eventos, todavia possibilita interpretá-los à luz de novas referências, atribuindo novos sentidos, tanto para o evento presente quanto para o evento passado. Mesmo que seja a experiência aquela a desencadear esses exercícios de pensamento, isso não significa que o passado seja apenas um local longínquo a espera de ser resgatado. O passado não somente auxilia na compreensão do presente, mas fortalece os vínculos da história dos seres humanos. Esse mesmo passado se revela como um antídoto ao esquecimento, permitindo superar a fugacidade da ação humana. Nessa medida, os vínculos fortalecidos pelo passado são o próprio mundo. Ao se contar estórias, o passado é lembrado e salvo do esquecimento pelos indivíduos. A história conjuga-se na inter-relação dos indivíduos, de modo a constituir um elemento plural da existência humana e manter-se por meio de uma estabilidade viabilizada pela memória dos atos e dos feitos. Assim, a relação estabelecida com o passado se modifica e se amplia a cada nova vivência adquirida.

Essa ressignificação dos eventos e resgate das abordagens enfraquecidas pelo tempo não se caracterizam como uma catalogação de teorias ou um exercício de memória, porém, ao adicionar essas novas elaborações, a política expande-se em direção a uma perspectiva plural. A pluralidade não é uma mera soma de individualidades, mas uma forma dessas individualidades interagirem entre si. Quando essas diferenças entram em contato é promovido um espaço mais diverso e a política acontece. Bruehl (1997) ressalta a importância dessa atividade de acessar e reavivar o passado, destacando como essa maneira de compreender os fenômenos, a partir do passado, caracteriza Arendt enquanto uma espécie de “fenomenóloga”, principalmente pela forma como ela analisa os conceitos.

Arendt chamou seu método filosófico de “análise conceitual”; sua tarefa era descobrir “de onde vêm os conceitos”. Com a ajuda da filologia ou da análise linguística, retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas e geralmente políticas que davam origem a tais conceitos. Era então capaz de avaliar a que ponto um conceito se afastara de suas origens e mapear a miscelânea de conceitos através do tempo, marcando pontos de confusão linguística e conceitual. Ou, dizendo de outra maneira: ela praticava uma espécie de fenomenologia (BRUEHL, 1997, p. 286).

Apesar de Arendt não ser reconhecida dentro do *corpus* fenomenológico tradicional,⁴⁷ há uma influência latente em sua produção, seja pela proximidade de Heidegger e Husserl ou pela forma como ela depura os fenômenos em suas análises. Essa relação com o passado, especialmente com a política, adiciona um caráter fenomenológico próprio a sua abordagem. Desse modo, ao partir da experiência, a abordagem arendtiana pode ser compreendida como uma espécie de fenomenologia, tal como referido no alemão em “*die Öffentlichkeit*” (publicidade ou *publicity*), referindo-se ao espaço público (*der öffentliche Raum*), o domínio público, a *res publica* ou o espaço de aparências. Pelo fato de se reconhecer a atividade filosófica como algo derivado da experiência e do mundo das aparências, isso atribui um caráter fenomenal à abordagem. Uma das coisas que reforçam essa perspectiva é o fato de Arendt constituir a sua narrativa historicamente e não apenas conceitualmente. A justificativa disso reside no fato de Arendt ter toda a sua abordagem radicada na experiência política ou no *espaço-entre*, como numa lacuna finita, a qual o indivíduo preenche com significado. A experiência política do presente combinada com essa forma de interpretar o passado estabelece a essência dessa perspectiva política. O objetivo dessa forma de abordagem não é recuperar padrões descartados ou esquecidos, mas informar as vidas e criar vínculos, fornecendo um testemunho, que, embora não se estabeleça como um sistema ou uma nova tradição, ainda assim, cria a memória de um feito capaz de reavivar os vínculos entre os indivíduos.

Uma perspectiva fundamentada na experiência política estabelece uma importante relação com o seu tempo, de modo que o indivíduo inserido no mundo busca pertencer a seu tempo. Esse tempo não é concebido somente como um conceito, mas como uma atividade diretamente vinculada com a vida pública na pluralidade. Nesse sentido, o pensamento genuíno é vinculado ao espaço público pois precisa ser levado ao escrutínio público e sustentado pela participação pública e não somente deriva deste espaço. Apesar de ser possível reconhecer esses traços fenomenológicos na abordagem arendtiana, Arendt se apropria e faz diferentes usos de determinados conceitos. Por outro lado, Heidegger pensa o mundo do *Dasein* como um mundo que pressupõe outros seres, porém esse ser-com-os-outros não é a pluralidade arendtiana. A pluralidade não é apenas um estar-junto, pois surge no

⁴⁷ Apesar de Arendt não ser citada em obras como *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (1971), de H. Spiegelberg, ou no *Routledge History of Philosophy* (1994), de R. Kearney, ela não é totalmente ignorada. John Francis Burke, na *Encyclopedia of Phenomenology* (1997), afirma que Arendt persegue uma fenomenologia existencial das experiências políticas e enfatiza a primazia do mundo da vida. Seyla Benhabib (1996) também destaca como Arendt se caracterizou como uma fenomenóloga e utilizou as categorias existenciais de *being at home* e *homelessness*, encontradas em *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger. Cf. BENHABIB, 1996, p. 49; MORAN, 2002, p. 505.

contraste e nas diferentes expressões que se relacionam. Embora sejam reconhecidos os elementos heideggerianos da noção de mundo (*Welt*) e de estar-no-mundo na abordagem de Arendt, há uma mudança na maneira de ser pensado o conceito de mundo. Quando Arendt caracteriza o mundo em CH partindo da caracterização da *vita activa*, o mundo consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas que constantemente as condicionam. Esse condicionamento não acontece somente de forma imediata, a partir do que lhe é dado, ele acontece também pela forma como o passado ecoa no presente, na medida em que esse mundo constituído não se sustenta somente a partir dos atos presenciados, porém também dos atos recordados. Nesse sentido, Arendt tenciona determinadas noções do cânone fenomenológico, adicionando um caráter iminente político a sua abordagem, já que a política é um espaço no qual os indivíduos devem lutar para pertencer ao seu próprio tempo e isso não é feito somente mediante a sua revelação no espaço público, mas também no reconhecimento do indivíduo enquanto pertencente a um mundo, com uma história. O sujeito ao compreender o mundo dentro desse plano mais amplo de possibilidades, ele expande tanto a dimensão do passado quanto do presente, conseguindo assim se perceber em perspectiva a um mundo muito mais diverso.

2.3 A influência de Walter Benjamin: desdobramentos da experiência

A tradição e o passado mantêm um vínculo ativo com a produção do sujeito político, conforme as suas ações e suas relações são mediadas tanto pela sua ação direta no espaço público quanto por uma dinâmica estabelecida com aqueles que o antecederam. A inserção do indivíduo no mundo não deve ser compreendida somente a partir de sua presença física, mas a como ele se reconhece enquanto um ser finito inserido em um mundo que o antecede. Essa relação com o passado é determinante na compreensão do modo de apropriação feito da experiência política e da tradição. Muitos comentadores optam por reconstruir a teoria arendtiana à luz da influência de Heidegger, Jaspers, Husserl ou Kant. Entretanto, ao se abordar temas como a história, a narrativa, a metáfora e a compreensão, é a confluência entre Arendt e Walter Benjamin que se destaca.⁴⁸ Essa confluência se torna produtiva

⁴⁸ A proximidade de Arendt e Benjamin não ocorre somente no campo teórico, dado que Benjamin era primo do primeiro marido de Arendt, Günther Stern. Arendt mantinha contato com Benjamin na década de trinta quando estavam exilados e depois estreitaram vínculos através de inúmeras cartas trocadas até a década de 1940. Nessa época, Benjamin teve contato com os escritos de Arendt sobre Rahel Varnhagen, o que lhes colocou também em relação de trabalho. Outro importante evento que marca a proximidade entre os dois é o fato de Benjamin ter transmitido à Arendt as suas *Teses* no período de guerra. As *Teses* foram os textos finais de Benjamin e foram colocados aos cuidados de Arendt e seu então marido Heinrich Blücher, junto com outros manuscritos de

principalmente a partir de alguns temas abordados por Benjamin, como a crítica a uma perspectiva de história única, a crítica à noção de progresso e à teorização da experiência que se estende a como a perda da experiência impacta diretamente a capacidade dos indivíduos de comunicação e de narração das suas histórias. Quando Arendt aborda a relação entre o indivíduo e a realidade ou, até mesmo, entre o pensamento e o mundo, o que medeia essas relações é a condição da experiência. Essa relação da história e da experiência evidencia-se no uso do próprio termo “*Geschichte*” enquanto “história”, uma vez que designa tanto o processo de desenvolvimento quanto o estudo desse processo. Em *Sobre o conceito de história*, Benjamin não teoriza acerca do que seja a história, mas propõe uma visão crítica das narrativas que constituem e compõem a própria história. Essa abordagem aproxima a atitude interpretativa dos indivíduos e as histórias narradas da concepção de história, o que acaba por relacionar diretamente a história e o mundo dos homens. Segundo Gagnebin, a abordagem benjaminiana deriva de uma crítica à estrutura epistemológica de uma historiografia “progressista”.

Mais especificamente a concepção de história em vigor na social-democracia alemã de Weimar, a ideia de um progresso inevitável e cientificamente previsível (*Kautsky*), concepção que, conforme demonstra Benjamin, provocará uma avaliação equivocada do fascismo e a incapacidade de desenvolver uma luta eficaz contra a sua ascensão; mas também a historiografia “burguesa” contemporânea, ou seja, o historicismo, oriundo da grande tradição acadêmica de Ranke a Dilthey, que pretenderia reviver o passado através de uma espécie de identificação afetiva do historiador com seu objeto (GAGNEBIN, 1987, p. 8).

A concepção de Benjamin que reverbera em Arendt é a de crítica a uma noção de história linear e homogênea. Ao posicionar-se contra uma percepção de passado e de história estática, Benjamin procura elaborar outra percepção de tempo, de um “tempo de agora” (*Jetztzeit*), o qual tem a capacidade de propor novas histórias. A forma de Benjamin se relacionar com o tempo e com a história concebe o passado como constituinte do presente, no sentido de que o presente proporciona novos olhares e interpretações do passado, já esse novo passado ressignifica o presente. A noção mediadora dessas relações é aquela da experiência (*Erfahrung*): o passado não é concebido como um local no qual se consulta os fatos que ocorreram e o tempo não corre em função de um progresso futuro. Essa forma de ressignificar o passado é um meio de elaborar uma experiência do passado que não se restringe somente em elaborá-la, mas em transmiti-la. A noção de experiência é central no desenvolvimento da abordagem de Benjamin e esse termo será contextualizado segundo as suas descrições em *O*

Marselha, em seu último encontro. Arendt passou o manuscrito para Adorno em Nova York, o qual garantiu a publicação em língua inglesa.

Narrador, Experiência e Pobreza e nas *Teses*. Nesses textos, Benjamin destaca como há um declínio da experiência e, conseqüentemente, da capacidade de narrar na Modernidade.

O primeiro indício da evolução que vai culminar na morte da narrativa é o surgimento do romance no início do período moderno. O que separa o romance da narrativa (e da epopéia no sentido estrito) é que ele está essencialmente vinculado ao livro. A difusão do romance só se torna possível com a invenção da imprensa. A tradição oral, patrimônio da poesia épica, tem uma natureza fundamentalmente distinta da que caracteriza o romance. O que distingue o romance de todas as outras formas de prosa – contos de fada, lendas e mesmo novelas – é que ele nem procede da tradição oral nem a alimenta. Ele se distingue, especialmente, da narrativa. O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes. O romanista segrega-se. A origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos nem sabe dá-los (BENJAMIN, 1987, p. 201).

Nas considerações de Benjamin sobre Baudelaire, ele descreve o cenário de sua crítica em relação à perda da experiência de um indivíduo perdido em meio à multidão, o que já anunciava a sociedade de massa tematizada por Arendt. Benjamin destaca como o modo de vida moderno, a automatização e a experiência das guerras afetam a sua perspectiva. Assim, uma “geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos encontrou-se desabrigada, numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e, debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosão destruidoras”, restou apenas “[...] o frágil e minúsculo corpo humano” (*Ibidem*, p. 115). Segundo Benjamin, a experiência da guerra representa um forte traço de perda da experiência, pois os soldados voltavam emudecidos dos campos de batalha e mais pobres de experiência comunicável, o que permite conectar diretamente a perda da experiência e a capacidade de narrar, na medida em que a narração deriva de uma experiência que pode ser contada e compartilhada entre os seres humanos. Por conseguinte, “nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes” (*Ibidem*). Benjamin vincula a experiência e a capacidade de narrar ao âmbito público, no sentido de que o ato comunicável sempre é desempenhado em público. Na sua homogeneidade, repetição, massa e multidão a Modernidade restringe o extraordinário, a ação política e a capacidade dos indivíduos de se singularizarem. Em *Experiência e Pobreza*, Benjamin destaca como cada vez mais a experiência social compartilhada deteriora-se e acaba se convertendo em uma predominância das vivências subjetivas (*Erlebnis*). Em OT, pode ser encontrado um resquício dessa crítica, no sentido de que a perda ou a crise da experiência está muito próxima da crise do mundo comum.

A crise do mundo e o declínio da experiência são importantes aspectos que constam tanto no diagnóstico de Benjamin quanto naquele de Arendt. Frente a esse declínio, Benjamin indica alguns critérios para que a experiência se estabeleça. A questão a ser colocada é a de que, por sua velocidade, a Modernidade encurtou tanto a distância entre os grupos e as gerações que a própria transmissão ficou comprometida. Essa rapidez também pode ser compreendida em relação ao modo de produção e de trabalho capitalista, além de como anteriormente o indivíduo estabelecia uma relação mais lenta e artesanal com as coisas. Essa velocidade moderna tem a tendência de promover uma visão mais totalizante e desconexa com a experiência. Além disso, outro aspecto que caracteriza a experiência é o seu caráter comunitário, isto é, como a experiência é transmitida. Essa experiência quando transmitida pode se transmutar em uma advertência ou um conselho, no qual não visa interferir na vida do seu espectador, mas, sim, fazer uma sugestão a respeito da continuação de uma história que está sendo narrada. Esse conselho não tem o objetivo de carregar um postulado moral, pois pode ser um exemplo propondo uma nova forma de pensar e reabrindo as possibilidades da experiência. O conselho também não se caracteriza como uma resposta a uma pergunta ou uma prescrição de como se comportar, mas lança novas perguntas acerca do mesmo problema para que o ouvinte chegue a novas respostas. O que esse elemento ressalta é justamente o caráter dinâmico que a narrativa adquire na relação, como um fluxo narrativo comum e vivo. O caráter dinâmico e público que esta atividade adquire tem como objetivo justamente ressaltar a convergência que ocorre entre a experiência e o mundo e não determinar uma predominância entre as perspectivas do narrador e do ouvinte. Portanto, saber narrar é saber dar conselhos e isso tem se tornado um desafio frente ao enfraquecimento da experiência comunicável presente na Modernidade.

A experiência manifesta-se na comunicação e é transmitida, de modo que ela não tem um caráter objetivo no sentido de passar uma mera informação, mas é uma relação instituída entre quem narra e quem ouve. Benjamin descreve como essa experiência transmitida é mais eficaz quando passada de forma menos explicada, priorizando mais o que foi transmitido e a experiência recebida. A experiência compreendida como “*Erfahrung*” carrega consigo o radical “*fahr*” que expressa uma ideia de “travessia”. Essa travessia não se caracteriza somente como um deslocamento de um lugar a outro, porém designa uma mudança de perspectiva ou de visão, acarretando em sucessivas mudanças. Nesse sentido, a experiência pode ser caracterizada como o encadeamento entre essas múltiplas mudanças constituintes da experiência em forma de história e não somente a elaboração de um caminho a ser percorrido.

Dito de outro modo, a experiência não pode ser desvinculada das noções de comunidade e de mundo.

Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que, no leito de morte, revela a seus filhos a existência de um tesouro oculto em seus vinhedos. Bastava desenterrá-lo. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, porém, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho duro (BENJAMIN, 1987, p. 114).

A experiência quando compreendida enquanto “*Erfahrung*” assume a forma de um ensinamento prático que não deriva necessariamente da explicação, mas do trabalho. A parábola revela como os filhos, ao não entenderem a mensagem transmitida por seu pai, apenas obtiveram êxito mediante o trabalho presente na procura do tesouro, extraindo da narrativa aquilo que o seu pai lhes transmitiu e atingindo, assim, a experiência, não a explicação da experiência. Ou seja, esse trabalho de escavar as terras converte-se em uma experiência. Ao procurar esse tesouro prometido, os filhos perceberam que o tesouro não era algo a ser encontrado, mas *experenciado*. Com efeito, a experiência e a narração estabelecem um vínculo mediado pelo mundo, uma vez que a experiência é transmitida e recebida, passando a pertencer ao mundo.

A dinâmica estabelecida no campo político torna-se um elemento central para compreender a noção de experiência benjaminiana como aquilo que deve ser experienciado no mundo, por meio de um saber prático e dos sentidos extraídos das experiências narradas. Essa dinâmica se constrói justamente em um espaço de histórias compartilhadas, de maneira que, no prefácio aos ensaios de Benjamin, Gagnebin (1987) descreve como essa concepção de histórias compartilhadas pode ser expressa de acordo com a ideia de “história em aberto”. Essa noção de “história em aberto” parte do pressuposto de como o pensamento elabora as experiências e as transmite, enfatizando seus desdobramentos públicos. A elaboração dessas histórias tem como fundamento a singularidade e a contingência dos atos humanos, à medida que elas caracterizam-se por uma confluência de histórias entrecruzadas e não por um debate acerca de qual seria a versão correta e verdadeira. A abordagem arendtiana se beneficia da influência de Benjamin, principalmente pela ênfase dada à teorização da dimensão contingente e narrativa da experiência humana, não se baseando apenas em formulações orientadas por definições abstratas ou universais.

Na sua décima quarta tese, Benjamin afirma: “A história é o objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’” (BENJAMIN, 1987, p. 229). A sua caracterização de história e de narração da experiência

adiciona um elemento político a essa atividade, com o objetivo de que o mundo passe a ser constituído dessas histórias que o compõem. O tratamento dessa noção é uma crítica à ideia de história e de experiência enquanto distante do espaço no qual as atividades humanas se desenvolvem. A “história em aberto” é uma espécie de história inacabada que pode ser sempre recontada e renovada. É a experiência que mantém a possibilidade de se recontar histórias de um passado renovando-se a cada instante que o presente acontece. A experiência se constitui na trama entre a história e a sua relação com o passado. Benjamin chega a caracterizar o aspecto artesanal na constituição da experiência e, conseqüentemente, da vida humana. Essa elaboração da experiência corresponde a uma forma de trabalhar a matéria prima da experiência, tanto a sua quanto a dos outros, transformando-a em um produto sólido e único. A experiência não deve ser definida segundo uma sucessão de relações causais e, sim, a partir da própria ação.

A história, em contraposição à natureza, é repleta de eventos; aqui, o milagre do acidente e da infinita improbabilidade ocorre com tanta frequência que parece estranho até mesmo falar de milagres. Mas o motivo dessa frequência está simplesmente no fato de que os processos históricos são criados e constantemente interrompidos pela iniciativa humana, pelo *initium* que é o homem enquanto ser que age (ARENDET, 2014b, p. 219).

Essa capacidade de iniciar algo é a própria síntese da ação política. A experiência é compartilhada quando é narrada e interpretada pelos ouvintes, além de ser, ao mesmo tempo, parte de uma elaboração, de uma criação que deriva da relação firmada entre o indivíduo e o mundo. Um importante aspecto da abordagem de Benjamin que é incorporado por Arendt pode ser identificado em *O Narrador*, a partir das relações estabelecidas entre a capacidade de singularizar-se e a experiência como um ato político. Benjamin analisa a tradição da narração oral de contos (*Märchen*), a qual supõe uma dialética entre o narrador e a escuta dos ouvintes. Quando essa confluência é mediada pelo mundo e inserida na dimensão social, ela abre a possibilidade para recriar o sentido a cada atualização da narração. A noção de “história aberta”, tal como citada por Gagnebin, apresenta a possibilidade de permanecer “aberta”, interpelando o leitor a reapropriar-se dela e replicar os sentidos aí emergentes.

Di Pego destaca como Benjamin caracteriza a narração, seja oral ou escrita, enquanto um constituinte da prática social, na medida em que implica uma trama pública de percepções. A narração resulta de um dos componentes fundamentais da constituição e de recriação de sentidos compartilhados (DI PEGO, 2016, p.229-230). O conceito de ação também aparece como uma atividade que não se destina somente a dar voz aos indivíduos, mas se refere a um elemento determinante na constituição do espaço público. Da mesma

forma, a definição de narrativa enquanto prática social conduz a essa mesma questão, indicando que ela não é somente uma prática, mas carrega em si um elemento renovador de sentido e do espaço público. Benjamin atribui um importante papel à noção de experiência enquanto um elemento constituinte do vínculo entre o indivíduo e o espaço que ocupa. Essa articulação proposta por Benjamin auxilia na compreensão e expansão da construção teórica de Arendt. A experiência e a narrativa se manifestam conjuntamente e as duas cooperam entre si, a experiência vai mediar sob aquilo que a narrativa versa. Já a narrativa em si gera uma experiência que será interpretada, sendo essa a dinâmica que mantém o mundo ativo em seu processo de renovação. Dessa maneira, a experiência além de se caracterizar como um elemento determinante na constituição do jogo político, ela se torna mais abrangente quando analisada a partir da maneira como se constitui, principalmente na forma em como se apropria do passado.

2.3.1 A influência de Walter Benjamin: apropriação do passado, descontinuidade e a crítica fragmentária

Quando analisada à luz de Benjamin, a noção de experiência atribui profundidade à perspectiva política arendtiana, especialmente pelo fato da política não se reduzir a um espaço de interação e ter como um de seus dispositivos de manutenção a forma como os indivíduos se apropriam do passado na constituição de um mundo comum. Essa revisita ao passado cria laços entre os indivíduos e renova o espaço público. Nessa linha de raciocínio, a ação não somente é desempenhada ou performada, mas ela se renova e permanece viva a cada novo ato. A renovação não diz respeito somente às novidades que se sobrepõem uma a outra, ela também se refere a como os eventos passados podem ser reorganizados. Por outro lado, a forma como as ações são ressignificadas pressupõe outras articulações para os mesmos eventos passados, de maneira que essa reconstrução dos eventos não acontece de modo linear; todavia, parte de uma ideia de capturar diferentes elementos do passado e contar uma nova estória. A capacidade de recordar e estabelecer esse trânsito entre o evento presente e a elaboração do passado trata-se de enfatizar, principalmente, o quanto disso impacta o espaço político, não dizendo respeito meramente à forma de acessar o passado.

A noção de experiência serve como um guia, na medida em que tematiza como a política se constitui tanto pela maneira como o indivíduo percebe e elabora a realidade quanto pela forma de ele transmiti-la e compartilhá-la. A influência de Benjamin se faz presente, sobretudo, quando alguns elementos são adicionados a sua abordagem, como a sua crítica ao

progresso, a sua forma de pensar a história descontinuamente e a sua crítica fragmentária da história. O que está na base da abordagem benjaminiana é oferecer outras possibilidades de interpretação para uma ideia de história embasada somente em critérios como a causalidade e a objetividade. Essa abordagem procura reformular a história adicionando uma dimensão política por meio de uma nova trama conceitual, além de introduzir outros elementos como a compreensão e a imparcialidade, constituindo-se de forma menos linear e mais fragmentada.

Essa relação crítica mantida com o passado não tem como objetivo determinar alguma espécie de método, tendo em vista que ela apoia em outros critérios para evidenciar uma abordagem mais livre, a qual tem o indivíduo e a sua relação com o mundo como um dos seus pontos centrais. A importância do passado na concepção política de Arendt é um tema que perpassa praticamente toda sua obra. No prefácio de EPF, Arendt apresenta parte dessa questão quando cita uma passagem do poeta escritor René Char, onde afirma que “nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (ARENDR, 2014b, p. 28).⁴⁹ Não há um manual de como proceder com o passado, pois são os homens que terão, por meio do pensamento, de encontrar o seu significado frente às realidades que lhe aparecem. O significado gerado nesse processo não está apenas a serviço do indivíduo, no modo de um processo solitário de desenvolvimento pessoal, mas ele é um fio condutor do pensamento à realidade.

Quando Arendt trata da herança que as revoluções deixam, isso é referido como uma espécie de tesouro perdido e não nomeado. É justamente essa falta de nome que inspira o poeta a propor uma constante ressignificação. Nesse sentido, esse tesouro das revoluções foi perdido não por acaso, mas por ser um evento único e não previsto na tradição. É através da memória que alguém atinge a capacidade de reavivar esses eventos e criar novas histórias, de forma que “a ação que possui sentido para os vivos somente tem valor para os mortos e só é completa nas mentes que a herdaram e questionam” (*Ibidem*, p. 31). Já a atividade política pressupõe o aparecimento público, pois todo o acontecimento vivido precisa ser presenciado para ser lembrado nas mentes do que herdaram. Isso também é tematizado a partir de Tocqueville, o qual reforça a ideia e Arendt se apropria afirmando que “desde que o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas” (*Ibidem*, p. 32). A recordação é o que mantém o espaço público vívido, enquanto o pensamento elabora temporalmente os eventos e está sempre fora de ordem em uma constante relação de

⁴⁹ No original: “Notre héritage n’est précédé d’aucun testament”.

interrupção com a realidade. O indivíduo é recorrentemente confrontado por esse tempo, em uma constante luta com o passado e o futuro.

Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás, a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? Todavia o seu sonho é que, em um momento de desatenção - e isso, é preciso admitir, exigirá uma noite tão escura como nenhuma já foi - ele pulasse para fora da linha de batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si (ARENDDT, 2014b, p. 33).

Como descrito na parábola de Kafka, essa sensação do tempo não surge quando alguém está imerso na atividade do pensamento em contato com os invisíveis, mas surge quando o pensamento é convocado a responder e ocupar essa lacuna, tornando-se a própria atividade. O “estado interno” é analisado poeticamente em relação ao tempo, quando o pensamento se retira do espaço das aparências para adentrar ao domínio espiritual. O passado e o futuro tornam-se presentes no pensamento, uma vez ausentes na percepção, “assim, o não-mais do passado é transformado, graças à metáfora espacial, em algo que se encontra atrás de nós, e o ainda-não do futuro em algo que se aproxima pela frente” (ARENDDT, 2010a, p. 225). Nesse cenário, Kafka ilustra a relação do pensamento e do tempo em que o passado e o futuro se chocam e o “Ele” está no meio. Essas forças somente se dinamizam à medida que se relacionam com o “Ele”, pois se dependesse somente delas, anular-se-iam.

A alegoria de Kafka tem como objetivo criar uma imagem desse confronto do pensamento com passado e com o futuro no qual o pensamento se relaciona com ambos de forma ativa e nenhum dos dois se apresenta como um dado a ser coletado ou como uma utopia a ser fantasiada, mas estão sempre nesse constante confronto. O pensamento está sempre em uma tentativa de se reconciliar com a realidade e, constantemente, sendo confrontado pelo tempo. Nas palavras de Arendt, tomando de empréstimo aquelas de Faulkner, o “passado nunca está morto, ele nem mesmo é passado” (ARENDDT, 2014b, p. 37). É a mudança incessante, o *continuum* determinante dessa tensão e a condição do ser humano enquanto um ser finito aquilo que o faz ocupar esse intervalo denominado de “presente”. Essa imagem em forma de parábola não funciona como uma definição teórica da atividade do pensamento, mas tematiza a experiência do ego pensante. A lacuna criada pelo pensamento origina esse campo de batalha no qual as forças até então equipotentes se dinamizam. No embate entre o pensamento e o tempo, é de acordo com essa visão retrospectiva de sua própria condição que “Ele” deixa de ser meramente conduzido por esse tempo e passa a significar os atos e a sua

própria vida. O “Ele”, aquele que significa esses atos, não é o eu físico e presente no mundo, mas se refere ao *ego pensante*. Isso se assemelha a como Sócrates é descrito em seus diálogos com Hípias, ao dizer que, quando chegasse a sua casa, teria alguém lhe esperando e com quem manter um diálogo. Esse outro não é alguém físico, mas um desdobramento do pensamento que possibilita tais projeções.

Hannah Arendt acrescenta que as atividades do ego pensante não se encontram no plano descritivo, uma vez que esse ego pensante não tem idade e nem localização, porém, as relações que ele estabelece com o passado e com o futuro não são necessariamente dotadas de eventos concretos. O *ego* relaciona-se com esse incessante movimento de mudança que transforma o *ser* em *dever*. Já o “Ele” se localiza nesse *agora* permanente, no *nunc stans*,⁵⁰ onde mantém um conflito constante com ambas as forças. É essa presença aquilo que consegue proporcionar um efeito gradativo na passagem do tempo, pois, do contrário, seria somente uma eterna mudança. A localização do ego pensante no tempo pode ser caracterizada por esse intervalo entre o passado e o futuro, isto é, um presente no qual essas duas forças antagônicas convergem e se encontram. Essa relação busca estabelecer como o pensamento, ao se relacionar com o passado e com o futuro, não isenta a si próprio da experiência, mas, por meio dela, perspectivamente é capaz de criar uma projeção significativa de sua própria vida. Isso pode ser exemplificado em VE, mediante um paralelogramo no qual o passado e o futuro convergem para um ponto em comum. Esse ponto é o local em que o ego pensante se encontra. Ou seja, duas linhas, uma horizontal do passado e uma vertical do futuro cruzam-se nesse vértice que é o presente. Semelhante ponto de encontro é denominado como “intemporal” (*timeless*), no sentido do pensamento operar em relação ao tempo e interromper o mero fluxo contínuo. A forma como o pensamento opera em relação ao tempo, sem se ausentar e tendo esse último como referência, é ilustrada por meio de uma linha diagonal traçada a partir desse vértice.

Essas imagens mentais ilustram metaforicamente como o pensamento se mantém vinculado ao tempo em seu processo ativo. O propósito do pensamento não é ser alguma coisa aplicável ao tempo histórico ou biográfico, mas demonstrar como acontecem esses exercícios de pensamento. O sujeito está inserido em uma dimensão temporal vinculada à vida biológica na qual os processos da natureza e os seres vivos desenvolvem-se dentro de um ciclo

⁵⁰ Arendt usa dessa metáfora para descrever esse local no qual é ocupado pelo pensamento, conhecido como a região do espírito ou a trilha aberta pelo pensamento. A dimensão temporal do *nunc stans* reúne em si esses tempos ausentes, “[...] o ainda-não e o não-mais. O *nunc stans*, ‘agora permanente’ da filosofia medieval, tornada modelo e metáfora para a eternidade divina sob a forma do *nunc aeternitatis*, ela não é historicamente datável, mas parece ser contemporânea à própria existência do homem sobre a Terra” (ARENDDT, 2010a, p. 231).

contínuo. Entretanto, apesar de o sujeito estar inserido nesse ciclo, ele é capaz de interromper esse mero fluxo, através do pensamento e da imaginação. A memória e a imaginação são atividades que tornam possíveis conceber a existência por meio do passado, do presente e do futuro. A capacidade de criar a sua própria história e dotar o mundo de significado torna o sujeito capaz de interromper o mero fluxo biológico e relacionar-se de forma ativa com o tempo. É por meio dessa porção de tempo representante da vida que o ser humano consegue perceber esse mesmo tempo em perspectiva, além de significá-lo. O significado depende e é criado a partir da pluralidade e das histórias contadas e compartilhadas. A busca por significado é interminável e é um constante exercício de pensamento que deve ser praticado pelo indivíduo que busca tornar o mundo um lar.

Kafka menciona a experiência; a experiência de luta adquirida por “Ele” que defende seu território entre o choque das ondas do passado e do futuro. Essa é uma experiência de pensamento – já que, como vimos, toda a parábola refere-se a um fenômeno mental –, e só pode ser adquirida, como qualquer experiência de fazer algo, através da prática e de exercícios. (Nesse particular, como em outros aspectos, esse tipo de pensamento difere de processos mentais como a dedução, a indução e a extração de conclusões, cujas regras lógicas de não contradição e coerência interna podem ser aprendidas de uma vez por todas, bastando depois aplicá-las) (ARENDDT, 2014b, p. 40-41).

Essa forma de interromper o fluxo e criar as próprias histórias explicita um modo próprio de conceber o tempo e a história. A intenção não é evidenciar um procedimento ou método explicativo, mas, sim, apresentar a relação experiencial que o pensamento adota frente aos fenômenos. Ao destacar o protagonismo do indivíduo, ressalta-se a sua capacidade de contar suas próprias histórias, propondo novas articulações. A vida e o mundo aparecem ao sujeito enquanto uma sucessão de eventos extraordinários não lineares em seu aparecimento, restando ao indivíduo conectá-los de tal forma a gerar algum tipo de sentido. Essa perspectiva experiencial torna-se fragmentada e cheia de rupturas, de maneira que o pensamento tem que articular essa falta de continuidade oferecida pelo tempo àqueles que estão vivos. Aquilo que o pensamento tem como referência é um passado; contudo, fragmentado e perdido em relação a sua certeza de julgamento.

*Full fathom five thy father lies,
Of his bones are coral made,
Those are pearls that were his eyes.
Nothing of him that doth fade
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.
The Tempest, I, Cena 2.⁵¹*

⁵¹ “A cinco braças completas jaz teu pai,/ De seus ossos se fez coral,/ Aquelas pérolas foram teus olhos./ Nada dele desapareceu / Mas sofre uma transformação marinha/ Em algo rico e estranho”. William Shakespeare, A Tempestade, Ato I cena 2 (SHAKESPEARE, A Tempestade, Ato I, cena 2 *apud* ARENDT, 2010a, p. 235).

A forma como são apresentados os conceitos e os exemplos para descrever a experiência do ego pensante no tempo conduzem ao modo como os indivíduos compreendem a sua experiência de mundo. Apesar de as citações de Benjamin por Arendt serem esparsas, algumas questões se tornam de melhor entendimento quando vistas pelo prisma benjaminiano, principalmente em relação ao fato de como a experiência se torna um aspecto central no resgate de seu princípio político. Ao concentrar a essência da política nas ações dos indivíduos, destaca-se o caráter imprevisível das histórias narradas e ressignificadas. Essas ideias de reapropriação e de ressignificação do passado são contextualizadas a partir dessa passagem de Shakespeare, a qual ilustra como o passado transforma-se quando é coletado em forma de fragmentos. Esses fragmentos apenas podem ser coletados graças à trilha intemporal que o pensamento percorre no mundo do espaço e do tempo. Essa técnica de desmontagem do passado refere-se a esse modo de salvar os corais e as pérolas, além de preservá-los em forma de fragmentos. Com isso, “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (BENJAMIN, 1987, p. 224). A importância do passado não está somente no acesso e na transmissão, mas, antes de tudo o mais, na possibilidade de fazer novas perguntas a esse mesmo passado.

A análise do passado não deve ser exclusividade do historiador, mas deve cumprir uma função política de criação de uma nova história de compreensão dos fenômenos. Enquanto há uma tradição que interpreta a história com os olhos voltados para o futuro, buscando justificar os eventos por meio de uma noção de progresso, a perspectiva histórica aqui apresentada está voltada para a compreensão do passado. Ao conceber uma história voltada ao passado, o que deve ser destacado é o legado deixado aos indivíduos e como eles o interpretam. A preservação da história pressupõe a recordação, protegendo os mortos do esquecimento ou até mesmo da mentira. Apesar de os olhos da história voltarem-se para o passado, isso não significa que o futuro seja ignorado. Essa dinâmica estabelecida entre o passado e o presente tem como um de seus objetivos assegurar o futuro. A esse respeito, Benjamin sustenta que toda circunstância histórica tem esse potencial de se apresentar dialeticamente e se polarizar, transformando-se em um campo de força (*Kraftfeld*) que se expressa através de um conflito entre a pré-história e a pós-história (*Vorgeschichte* e *Nachgeschichte*) (BENJAMIN, 2003, p. 12). Embora essa dinâmica se radique no presente, ela exige do indivíduo a possibilidade de desassociar determinadas relações do passado e reconstruir novas perspectivas no presente. O futuro somente é assegurado mediante esse conflito iminente de campos. Quando as estórias dos indivíduos tornam-se capazes de

constituir a história, o mundo se ergue e, então, o presente e o passado não se relacionam de modo conflituoso, mas constroem-se mutuamente nesse espaço intempestivo que é o próprio mundo. A única maneira de garantir o futuro é através da preservação do passado do esquecimento e da garantia de um presente tal que a liberdade torne possível o extraordinário.

Esta visão de história introduz outros elementos na sua constituição e renova uma perspectiva que segue uma orientação somente em via de processo desconsiderando as dissidências. A história age recontando estas histórias recolhendo os fragmentos. E esse pensar, alimentado pelo presente, trabalha com os “fragmentos do pensamento” que consegue extorquir do passado e reunir sobre si. Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado — mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas (ARENDR, 2016b, p. 222).

Essa maneira de reavivar os eventos na memória e reinterpretá-los à luz do presente é uma das imagens que Arendt resgata de Benjamin enquanto o pescador de pérolas (*Perlentaucher*), o qual traz de volta à superfície aquilo que foi sedimentado e modificado no fundo do mar. Essa caracterização ganha forma mediante metáforas que “[...] são os meios pelos quais se realiza poeticamente a unicidade do mundo” (ARENDR, 2016b, p. 179). Essa habilidade ganha vida quando um evento se torna suficientemente grande para iluminar o seu próprio passado, de tal forma que, nesse momento, o indivíduo torna-se capaz de reatar o fio rompido da história. O passado não emerge no pensamento como um navio afundado trazido de volta à superfície, mas como pequenos fragmentos, episódios ou milagres que, semelhantemente às pérolas, revelam a sua riqueza e contam as suas histórias. Por meio dessas pequenas histórias, o presente ilumina-se nas ações humanas. Ao coletar esses pequenos fragmentos, o historiador salva os momentos de ruptura e de descontinuidade do esquecimento, exercendo, assim, a renovação da política.

A imagem da coleta dos fragmentos e a forma do pensamento interpretar essas descontinuidades representam esse eixo argumentativo aproximando Arendt e Benjamin. Tanto Benjamin quanto Arendt depararam a si diante de eventos de ruptura da tradição e da perda de autoridade em suas épocas, o que os obrigou a descobrir novas formas de se relacionar com o passado. A mera transmissão já não fazia sentido e Benjamin se apoia na citabilidade. Em meio à queda da autoridade da tradição, surge uma nova forma de se apropriar do passado, onde “as citações em minhas obras são como assaltantes à beira da estrada que fazem um assalto armado e aliviam um ocioso de suas convicções” (ARENDR, 2016b, p. 209). A abordagem benjaminiana pode ser caracterizada como uma espécie de colecionadora de citações. Para Benjamin, colecionar é análogo à paixão das crianças, para

quem as coisas ainda não são mercadorias e não são avaliadas segundo sua utilidade. Assim, o “colecionador destrói o contexto onde seu objeto outrora apenas fez parte de uma entidade viva maior, e como somente o único genuíno interessa a ele, é preciso purificar o objeto escolhido de tudo o que há de típico nele” (*Ibidem*, p. 216). A citabilidade não se caracteriza por uma coleta aleatória de fragmentos, mas advém de uma demanda do presente, na qual, ao romper com as categorias políticas, o totalitarismo direciona o pensamento a reconstruir essa histórica, tanto da compreensão do evento totalitário quanto do sentido da política. Esses vários fragmentos reunidos em uma determinada ordem reorganizam-se à vontade do colecionador. Nesse sentido, compor uma coleção é um constante exercício de construir uma narrativa. O colecionador não somente reúne objetos, mas também determina uma ordem de exibição e de apagamento deles. Essa forma de colecionar citações ou de reunir os eventos do passado por meio de outros critérios (ou em uma ordem diferente) revela significados diferentes, retirando os eventos do ciclo causal do qual faziam parte.

É decisivo na arte de colecionar que o objeto seja desligado de todas as suas funções primitivas, a fim de travar a relação mais íntima que se pode imaginar com aquilo que lhe é semelhante. Essa relação é diametralmente oposta à utilidade e situa-se sob a categoria singular da completude. O que é esta “completude”? É uma grandiosa tentativa de superar o caráter totalmente irracional de sua mera existência [presença] [*blossen Vorhandenseins*] através da integração em um sistema histórico [*historisches System*] novo, criado especialmente para este fim: a coleção (BENJAMIN, 2006, p. 239).

Essa relação conflituosa é a marca do contador de histórias que, ao herdar com o auxílio de seu poder de ação e de criação, molda a história lhe atribuindo novos sentidos. Tal como formula Di Pego, a filosofia enquanto uma atividade baseada no pensamento tem tanto essa característica crítico-destrutiva quanto a tendência de remover os sentidos que a tradição recobriu com conceitos filosóficos. O “espírito original” dos conceitos não é nenhuma essência, mas, sim, os sentidos invisibilizados e as suas possibilidades não realizadas pela tradição imperante. (DI PEGO, 2016, p.251). O colecionador ao retirar os eventos de seus contextos imprime a eles uma nova ordem e novos significados. Os objetos do colecionador apenas conseguem verter novas histórias quando, fora de seus contextos cotidianos, são cortadas as relações óbvias através da descontextualização que o colecionador usa para criar um novo mundo para esses objetos. Mary McCarthy classifica Arendt como uma espécie de “entusiasta da reciclagem” (MCCARTHY, *apud* BIRULES, 2007, p. 221) principalmente quando se refere ao seu uso dos conceitos e em como ela ressignifica os eventos tirando-os de seus contextos. A realidade das guerras e do totalitarismo lançou os homens a “vaguear na escuridão”, como expresso por Tocqueville. O passado não serve mais como uma referência ou um guia para o que se segue. As citações são esses pequenos fragmentos que, “sob essa

forma de ‘fragmentos do pensamento’, [...] têm a dupla tarefa de interromper o fluxo da apresentação com uma ‘força transcendente’ e, ao mesmo tempo, de concentrar em si o que é apresentado” (ARENDR, 2016b, p. 209). Tal forma de interromper a normalidade permite ao passado criar um espaço para a ação política no presente.

Essa articulação e apropriação dos fragmentos mediante uma história descontínua é aquilo que permite ao indivíduo captar a singularidade dos eventos. Semelhante maneira de captar a singularidade dos eventos é sempre uma busca por desvelar a origem dos conceitos.⁵² Birules adiciona como, em OT, sempre que não identificamos “origens” como “causas”, esses elementos constituem as origens do totalitarismo, convertendo-se em tais origens à medida que entram em relação com outros elementos, sem que se possa prever qual espécie de composição emergirá (BIRULES, 2007, p. 34). Essas citações ou fragmentos surgem da história como uma força que confronta um princípio de história única. Ao apagar das luzes da tradição, a abordagem de Benjamin, a qual ecoa em Arendt, não se manifesta somente como um recurso, mas também como uma forma de expandir e enriquecer a concepção histórica, uma vez que ela propõe outras interpretações divergentes de um sentido de história única.

Di Pego destaca como a descontinuidade da história, a crítica ao progresso e a perda da experiência e narração são determinantes para a constituição do pensamento arendtiano, convertendo-se em uma crítica fragmentária da história (DI PEGO, 2016, p.189). Essa crítica fragmentária pode ser identificada em OT quando Arendt procura refletir sobre o totalitarismo segundo o resgate de elementos do antissemitismo e do imperialismo, chegando ao racismo e ao surgimento do Estado-nação. Birules evidencia como essa forma de abordagem adquire um caráter *dóxico-fragmentário*, na medida em que se torna uma atividade interminável e uma aproximação constante do acontecimento, sem nunca visualizá-lo como um todo (BIRULES, 2007, p.35). Di Pego ainda ressalta que a descontinuidade constitui uma particularidade na abordagem de OT, pois não era fácil classificar a escrita de Hannah Arendt de forma metodológica. Deliberadamente, Arendt articula as três partes do livro mantendo certa descontinuidade entre ambas, no sentido de não fechar o significado do passado e não eliminar a contingência da ação humana (DI PEGO, 2016, p.222). Ambas as comentaristas articulam e dialogam esses aspectos descontínuos que permeiam a abordagem arendtiana.

⁵² Quando Arendt trata de “origem”, ela tem como referência a noção de *arché*. O que regula o seu pensamento é essa busca pelas origens; contudo, tal origem não se caracteriza como um início ou uma causa, mas enquanto algo que não tem fim, uma atividade interminável ou um constante repensar. A *arché* está no começo e no fim, como uma espécie de fundamento, algo que faz surgir, mas não se extingue nesse momento e perdura. Essa origem não se caracteriza como algo cristalizado no passado, ela apresenta-se como aquilo que não só no passado, mas no presente também origina tudo. A *arché* é como um princípio pelo qual tudo vem a ser. Nesse sentido, a origem é de onde verte a narrativa, isto é, de onde se cria um fio que reconcilia o pensamento e a realidade.

Esse é um aspecto contínuo nas obras de Arendt e não se restringe a OT, pois, em EPF, esse elemento também se torna presente.

Parece-me, e espero que o leitor concorde, que o ensaio como forma literária guarda uma afinidade natural com os exercícios que tenho em mente. Como toda coletânea de ensaios, este volume de exercícios poderia obviamente conter alguns capítulos – mais ou a menos sem por isso modificar seu caráter. A unidade destes capítulos – que constitui para mim a justificativa de publicá-los em forma de livro – não é a unidade de um todo indiviso, mas sim a de uma sequência de movimentos que, como em uma suíte musical, são descritos em um mesmo tom ou em tons relacionados. A própria sequência é determinada pelo conteúdo (ARENDR, 2014b, p. 41-42).

O resgate dos fragmentos e a articulação de novas histórias indicam a importância de adquirir experiência ao pensar, contrariamente a determinar prescrições ou regras. Esses exercícios de pensamento não representam exercícios repetitivos que devem ser feitos de forma arbitrária, mas surgem como uma necessidade frente ao mundo, a partir do momento em que o mundo se apresenta na sua variedade de manifestações e de possibilidades. O pensamento é convocado a operar esses fenômenos, no intuito de estabelecer um vínculo com o mundo ao qual pertence. Os eventos históricos revelam seu potencial extraordinário ao romper o *continuum* da história, seja o julgamento de Sócrates, o advento do totalitarismo ou as revoluções modernas. Cada um desses eventos rompe o fio seguro da tradição e convoca o pensamento a criar novas trilhas interpretativas em busca de novos lugares de criação de estabilidade para aquela história. Esse confronto com a tradição não tem a intenção de negá-la ou excluí-la, mas lhe confere a possibilidade de evidenciar traços que essa mesma tradição obscureceu, ampliando a noção de história através de uma tensão estabelecida entre o novo e o antigo. Essa noção de história não propõe uma abordagem explicativa; senão, interpretativa. Essa dimensão interpretativa não tem como objetivo o encadeamento preciso dos acontecimentos, porém almeja um modo de inseri-los no curso da história. A interpretação é mediada pela experiência do indivíduo que conta a história e cria a possibilidade de atribuir novos significados aos eventos não priorizados em outras narrativas, enriquecendo a dinâmica histórica e contribuindo para a compreensão dos fenômenos presentes.

A crítica de Benjamin à história expande e enriquece a abordagem arendtiana, principalmente pela maneira como ele concebe a história via esse ponto focal da perda da experiência, semelhante à perda do mundo comum. Arendt tem no centro de sua concepção política essas rupturas e a capacidade dos indivíduos de iniciar. Nesse sentido, é a partir da articulação desses eventos e fenômenos que se torna importante essa concepção de história, na medida em que, nesse contexto, tem de pensar um mundo comum compreensível em meio a uma série de eventos extraordinários, onde não há a segurança de uma sucessão linear de

eventos e não é possível reduzi-los a seus precedentes. É por meio dessa capacidade de elaborar a experiência que o indivíduo consegue compartilhar o mundo. Quando vista à luz do passado, tal elaboração não é somente sua transmissão, mas o resgate dos fragmentos que são organizados de forma descontínua. Essa visão não apenas aproxima a história e a política, ela coloca no indivíduo o protagonismo da história. A história concebida e articulada mediante narrativas descreve a desmontagem de uma concepção de história tradicional. Em uma narrativa, sempre é capturado algum novo sentido, o qual surge justamente frente a algum fenômeno presente capaz de convocar aquele evento do passado a ser refletido novamente. Ao conjugar a experiência em forma de história, o indivíduo não somente constitui a história, ele incorpora-se a uma teia de significados que é o próprio mundo. Essa incorporação à história não se caracteriza a partir de um pensamento que atua no mundo de forma abstrata e depois o expressa, mas refere-se à experiência que se realiza a partir de uma forma de pensar constituída nessa própria experiência e não fora dela, aproximando, assim, as histórias contadas e as vidas a um espaço compartilhado e político. A forma como o indivíduo está e interage no mundo deriva de uma experiência de pertencimento e de uma elaboração pessoal da relação estabelecida com o mundo, a qual é a própria expressão do agente político enquanto um indivíduo que busca fazer do mundo um lar. Essa busca por pertencimento caracteriza-se pelo reconhecimento de um mundo habitado e plural no qual os indivíduos fazem parte e emitem os seus juízos.

CAPÍTULO III

3.1 A dinâmica entre a perspectiva do ator e do espectador

Sempre que os indivíduos julgam as coisas do mundo que lhes são comuns, há implícitas em seus juízos mais que essas mesmas coisas. Por seu modo de julgar, a pessoa revela também algo de si mesma, que pessoa ela é, e tal revelação, que é involuntária, ganha tanto mais em validade quanto se liberou das idiossincrasias meramente individuais (ARENDDT, 2014b, p. 278).

Os aspectos abordados nos capítulos anteriores têm como objetivo esclarecer determinadas ambiguidades presentes na abordagem arendtiana. Entretanto, o propósito até aqui não é somente indicar e resolver essas ambiguidades, mas ressaltar como essas ambiguidades sintetizam um dos princípios políticos de Arendt, a saber, a forma como sua perspectiva constitui-se a partir de um mundo plural de infinitas expressões e do embate entre uma perspectiva de mundo pensado e de mundo vivido. Até então, foi ressaltado como que o indivíduo assume o protagonismo da política por meio de sua aparição, não obstante, a experiência foi qualificada como algo que não se limita a uma experiência subjetiva. Quando se refere a uma filosofia da experiência política o que está em pauta é uma perspectiva crítica quanto à filosofia política tradicional que desconsidera a experiência de mundo como algo passível de ser teorizada. Essa questão ganha seus contornos a partir do momento em que o pensamento passa a ser considerado algo que não se resume a uma atividade solitária, da mesma forma que a ação não se encerra em um ato arbitrário sem sentido. Essa questão conduz o debate para um importante traço da abordagem arendtiana, a saber, como a ação sempre é mediada pelo mundo e não pertence inteiramente a quem a desempenha e como o pensamento é retirado de um local abstrato e passa a ser considerado a partir de um viés político por meio do entrecruzamento de exemplos. Dessa maneira, a política acontece e se realiza a partir do ponto de encontro entre o indivíduo e o mundo ou entre o mundo e o pensamento. Esse ponto de encontro é tematizado por Arendt a partir da perspectiva do ator e do espectador, termos esses que são tratados de forma mais aguda na produção tardia da autora, principalmente na figura do juízo.

Nessa abordagem, a política caracteriza-se pelo aparecimento de um “quem”, não sendo definida a partir de uma perspectiva externa ou alheia aos indivíduos. Esse “quem” nunca é definido por inteiro, mas sempre enquanto uma manifestação que ganha sentido publicamente. A ideia de uma filosofia da experiência política não conduz esse argumento a uma ideia de experiência que tem como objetivo formar um sujeito de forma individual, como

uma espécie de teoria da subjetivação. A experiência de estar vivo em companhia dos outros é uma experiência de um “quem” que somente pode ser revelada na medida em que alguém aparece e reconhece-se em meio a esses outros. Há diversos aspectos que reforçam essa perspectiva: o aspecto agonístico retratado na atividade de Sócrates, a relação da história com a filosofia e ainda uma perspectiva crítica que força a interpretação dos vieses tradicionais. Todos esses elementos buscam destacar o que constitui a política, isto é, “quem” ocupa esse espaço, não tendo por finalidade unicamente ressaltar a importância de um conceito de política. Tais questões revelam como as ações não provêm somente de um debate do pensamento consigo mesmo ou da mera presença de outros, mas surgem de um entrecruzamento de perspectivas que compõe uma noção de verdade não-unitária. Esse aspecto comunitário e plural é tematizado a partir do juízo político e, principalmente, no modo como esse juízo manifesta-se a partir da união entre duas perspectivas, do ator e do espectador.

O “quem”, tal como apresentado até então, se expressa por meio dessas ambiguidades e nunca se revela por inteiro, uma vez que depende dessa audiência que lhe atribui sentido. Há um elemento comum que permeia a constituição desse “quem”, na medida em que a ação é sempre mediada por um público e se torna significativa tanto a partir do seu desempenho quanto pelo significado atribuído por espectadores. A política subsiste não somente a partir do ato, mas também em como esse ato é recordado. Essa perspectiva remonta à *Ilíada* de Homero, quando Aquiles revela a Odisseu e a Ajax que conhece o seu destino, o qual havia sido revelado por sua mãe. Essa informação converte-se em um dilema que requeria de Aquiles voltar para casa e, com isso, ter uma vida tranquila e longa. Nesse cenário, quando ele morresse, seria esquecido tão logo seus descendentes também houvessem morrido. Todavia, se Aquiles permanecesse em Tróia, então teria a vida abreviada, mas os seus feitos seriam lembrados por toda a eternidade. Diante disso, Aquiles opta por permanecer em Tróia, o que revela uma busca em superar a sua própria existência através de uma existência pública.⁵³ O exemplo de Aquiles é ilustrativo, pois ele estava consciente desse fato e preferiu ter essa imortalidade, visando uma vida digna de ser narrada.

Essa mesma dinâmica é tematizada por meio de uma metáfora, inspirada no teatro, onde uma plateia de espectadores assiste os atores. Um ator político revela *quem* ele é mediante suas palavras e suas ações; portanto, precisa de um domínio público no qual os espectadores o observem, conversem sobre suas ações e construam histórias para memorizá-

⁵³ Essa passagem é citada em: HOMERO, *Ilíada*, IX, vv. 410-416.

las. Somente assim a ação ganha sentido e se torna parte da memória coletiva de uma comunidade. A união dessas duas perspectivas realiza-se quando as narrativas daqueles que observam passam a interpretar e recordar. Assim como uma performance de teatro, a ação política depende da audiência de espectadores para sua conclusão. O mundo ou a história ganham vida quando os atores e os espectadores se unem em torno da ação. Os espectadores reencenam essas ações e reafirmam a sua identidade comunitária. Nesse sentido, a metáfora do teatro capta em si o vínculo constitutivo da relação estabelecida entre o ator e o espectador no âmbito do domínio público.

É na ação do indivíduo e no seu resultado público que se constitui a política, expressando-se nessa dualidade que não deve ser compreendida como realidades opostas, mas numa relação que se mostra instrutiva em sua própria oposição. Honig reforça tal visão ao afirmar que sempre há uma tensão produtiva entre as distinções propostas por Arendt em sua perspectiva política. A sua teoria torna-se interessante por aquilo que ela inclui em sua visão política, assim como pelo o que ela exclui. Os termos dessa exclusão são instrutivos para o entendimento do que seja a política, confrontando e contestando as distinções entrincheiradas entre a perspectiva do ator e a perspectiva do espectador ou entre filosofia e a política – ou, ainda, entre o domínio público e o domínio privado (HONIG, 1992, p.216). Esses termos intrusivos seriam o próprio cerne da perspectiva política de Arendt, de modo a compreender a ação política não somente como o ato de agir e de falar no espaço público, mas também como uma atividade atuada. Enquanto alguém é ator, não é autor de seus atos, pois a ação nem sempre resulta como é pretendida, isto é, nunca se tem certeza "quem" é aquele ou aquela que se revela ser. A partir do momento em que a ação é atuada, ela passa a ser dos espectadores que a presenciam. Essa relação estabelecida situa o debate no âmbito da política, deslocando-o de qualquer noção substancialista de indivíduo. O interessante dessa definição é que, embora haja um elemento experiencial pertencente ao indivíduo que a vivenciou, a ação é sempre compartilhada, pois quem presencia também é, ao mesmo tempo, objeto do olhar. Roberto Esposito corrobora essa visão ao afirmar que aquilo que “aparece” (*Erscheinung*), a que se refere Arendt, na verdade não é identificável com o “aparente” (*Schein*), entendido como algo diferente da realidade, a partir do momento em que ser e aparecer coincidem (ESPOSITO, 2018, p.118). Há sempre uma dimensão oculta do objeto que se abre aos seus significados. Por outro lado:

A percepção coloca o sujeito diante de um mundo formado não apenas para coisas que se erguem como paredes diante do olhar, mas também de lacunas, buracos, falhas e fantasmas. Através de um jogo de aparência e aparição (*Schein* e *Erscheinung*), a aparência não é apenas uma revelação e iluminação, mas também um encobrimento, uma simulação, uma proteção. A certeza sensível, a realidade do

mundo é formada apenas pela evidência da coisa, pelas massas e pelo volume dos objetos, que muitas vezes os tornam distantes e incompreensíveis, transformando-os em barreiras, mas também reconhecíveis pelas vibrações e parcialidades do campo perceptivo do indivíduo. [...] Assim, a realidade é inexpugnável e ao mesmo tempo obscura, lábil, porque não pode ser totalmente coberta com as formas de pensamento representativo ou uma ordem lógica e racional, e ainda assim é o horizonte que torna possível a inter-relação de diferentes perspectivas. Em tudo que aparece sempre há um momento de aparecimento, porque há algo dela que não aparece: nos movimentos de uma aparição para outro, o mundo é revelado como uma cena de aparições e desaparecimentos (BOELLA, 2018, p. 197).

Nessas formulações, Esposito e Boella elaboram a questão do aparecimento público e de como isso remete a essa relação entre o ator e o espectador, principalmente, no que se refere à atividade da ação e ao seu significado quando ela é atuada. Desse modo, a perspectiva política centra-se na figura de "quem" se revela no discurso e de que modo esse "quem" não se revela por inteiro e também não pertence totalmente ao indivíduo. Há algo da experiência que reside fora dela mesma, estando no âmbito do mundo compartilhado e manifestando essa experiência aos riscos do imprevisível, uma característica própria da constituição da política. A forma como a política se constitui por meio dessa tensão entre essa perspectiva do ator e aquela do espectador manifesta-se como um espectro sempre presente buscando ser compreendido.

Essas distintas visões entre a perspectiva do ator e a do espectador apresentadas como uma espécie de amálgama também são abordadas por alguns comentadores⁵⁴ que as classificam como um elemento que se constitui no tempo e foi se consolidando no percurso das obras de Arendt. Essas diferentes perspectivas parecem controversas, como se tivesse ocorrido algum redirecionamento nos interesses de Arendt, pois, embora também sirvam de forma didática, identificam os rumos e as prioridades dos argumentos em cada época. No entanto, a abordagem aqui proposta não se filia a essa ideia de que houve uma guinada nos interesses a partir de um determinado momento das produções arendtianas, mas indica as diferentes gradações e o modo como essas noções estariam dotadas de uma orientação crítica. A questão colocada é a de que não houve uma mudança de perspectiva ou uma guinada intelectual; houve, todavia, o fechamento de um projeto amplo que reconhecia tanto a necessidade da experiência em relação ao pensamento, para ser significada, quanto a

⁵⁴ Bilsky argumenta como Arendt, em seus primeiros escritos, não desenvolve completamente as suas ideias sobre a reciprocidade entre o ator e o espectador. Ela descreve as suas relações de forma unidirecional (de atores para espectadores) e só mais tarde, em suas palestras sobre Kant, começa a elaborar a influência do espectador nas ações do ator. (BILSKY, 1996. p. 165). Da mesma forma, Beiner detecta uma sutil mudança nos textos de Arendt, quando aborda essa questão à luz do juízo kantiano. Até a década de 1960, essas questões eram abordadas pelo viés da *vita activa* e, após a década de 1970, em específico de seu artigo *Pensamento e Considerações Morais* (1971), Arendt passa a tratar dessa questão pela ótica da vida do espírito (BEINER, 2003, p. 161).

derivação da atividade do pensamento dessa mesma experiência.⁵⁵ Esse embate entre a perspectiva do ator e a perspectiva do espectador estende-se pela produção textual de Arendt, como se ela priorizasse algumas das perspectivas em diferentes momentos de sua produção. Há uma tendência em se ler a CH como um elogio à *vita activa*, uma vez que Arendt busca apresentar uma reconsideração desse modo de vida que foi rebaixado pela tradição em detrimento à vida contemplativa. Por outro lado, em VE, Arendt passa a abordar essa mesma perspectiva política, porém não mais pela perspectiva da *vita activa*, mas a partir da vida contemplativa e da perspectiva do espectador, como um elemento fundamental do agir político. O importante a ser destacado é como essas ênfases não são arbitrárias, mas partem de uma postura crítica que reconhece em que sentido as duas atividades não são antagônicas, senão complementares⁵⁶. É por meio da perspectiva do ator e da análise das atividades da *vita activa* que se pode investigar o caráter filosófico suprimido pela tradição. Da mesma forma, ao investigar a perspectiva do espectador, encontra-se um princípio plural e mundano condutor dos juízos políticos. Dentro dessa dinâmica entre a figura do ator e aquela do espectador é que se busca repensar a experiência política, repensar significa voltar a começar

⁵⁵ Pode-se identificar diferentes pontos focais nas obras de Arendt, entretanto, isso não invalida que a sua abordagem já considerava essas tensões e se nutria delas. Apesar de não aprofundar em CH, Arendt indica a importância da atividade do pensar em seu exame. No início dessa obra, Arendt lança uma pergunta que guiará a leitura: “pensar o que estamos fazendo?” (ARENDR, 2014a, p. 6). Tal questão busca dar o tom da obra que se dedica a repensar elementos componentes da *vita activa*. Da mesma forma, em VE, a obra é introduzida por meio da pergunta “aonde estamos quando estamos pensando?”(ARENDR, 2010a, p.22), com a intenção de localizar aonde se encontra o ego pensante enquanto exercemos a atividade do pensamento. O ponto de encontro entre as duas perguntas que introduzem essas duas obras não busca evidenciar a predominância da *vita activa*, tampouco da vida contemplativa, mas procura demonstrar como essas duas posições compõem faces de uma mesma moeda. O pensar manifesta-se em CH, pois a obra não se caracteriza como um guia para a ação política, mas em uma forma de repensar as atividades da *vita activa*. Não obstante o desenvolvimento desse mesmo pensar em VE, Arendt não o faz de forma abstrata, mas se apoia em uma dimensão plural e compartilhada.

⁵⁶ Hans Jonas destaca como a CH – cuja tradução para o alemão apareceu na editora *Kohlhammer*, em 1960, sob o título de “*Vita activa oder vom tätigen Leben*” – pretendia apenas representar metade de um complexo inteiro. Isso fica mais evidente no título alemão do que naquele em inglês; a *vita activa* não é toda a vida, porque o conceito de *vita activa* evoca imediatamente o conceito complementar que está ligado a ele por uma longa história: a vida contemplativa ou a vida pensativa. Isso não é apenas sugerido terminologicamente, mas muito explicitamente declarado em CH, para que os leitores continuem aguardando o aparecimento da outra metade em um momento futuro. Somente após quinze anos de produção em outras direções que, então, surge um convite para assumir as Palestras Gifford na Escócia, nos anos de 1973 e 1974. Foi esse convite que aproximou Arendt dessa última companhia de sua vida. Arendt escreve a Jonas que “a partir de agora e pelo que ainda me resta, eu só quero me dedicar a assuntos trans-políticos” (JONAS, 2018, p. 25-26), com o que ela quis dizer: a filosofia. Essa noção de trans-política também revela uma interessante porta de entrada para tratar dessa dinâmica estabelecida entre a figura do ator e a do espectador, principalmente quando toma esse sufixo “trans” como se denotasse que a política é constantemente atravessada por aspectos que a escapam e a transcendem. Ou, ainda, que tais aspectos estão sempre nas fronteiras de sua própria definição, seja pela perspectiva do ator ou pela perspectiva do espectador. Essa dupla face também é abordada por Beiner, o qual descreve como a obra intitulada de CH representava somente metade da condição humana, existindo, assim, outro tomo referente à vida contemplativa. Quando Arendt finalmente retorna para o projeto incompleto em seu último trabalho, ela substitui a vida contemplativa por um termo mais geral: a vida do espírito (BEINER, 2003. p. 222).

o pensamento à prova do acontecimento, não significando somente um mover-se pelo já pensado.

As perspectivas do ator e do espectador representam uma espécie de fronteira entre a *vita activa* e a vida contemplativa que não devem ser caracterizadas como um local de violência, mas, sim, de constante diálogo. Essa caracterização de áreas tensas e ambíguas não tem como objetivo descrever uma limitação ao pensamento arendtiano, ela evidencia, todavia, uma necessidade dos indivíduos constantemente repensar as suas presenças no mundo. Esse repensar é um constante diálogo mantido com a tradição e constitui, por assim dizer, uma ponte entre a representação presente do fenômeno e a sua imagem do passado. Não há uma visão total; apenas fragmentos que, quando colocados em uma rede de relações, adquirem sentido. Nessa direção, a política pode ser vista como um local em disputa que é constantemente redefinido não de forma meramente conceitual. Quando alguém revela quem é no espaço público, além de dotar o indivíduo do poder de protagonizar a história, ele reata a experiência de mundo ao pensamento. Ao protagonizar e narrar as suas experiências, o indivíduo significa a realidade e encontra um *locus* de realização da política, o qual é a base do agir político. Por conseguinte, revelar “quem” alguém é significa colocar-se em um local intempestivo e de constantes diálogos, que tem por base manter a política como um espaço plural.

3.1.1 A perspectiva do espectador

Parte do que foi desenvolvido até então teve sua análise concentrada em como a política surge a partir dessas áreas de confluência entre a filosofia e a política ou entre perspectiva do ator e a perspectiva do espectador, porém isso não quer dizer que tal abordagem se trate de mediar um conflito entre duas áreas antagônicas. Essa área de debate só se mantém produtiva na medida em que as atividades são relidas e reinterpretadas à luz das contradições da tradição. Desta forma, os pontos focais de debate são alternados, na produção tardia de Arendt há uma ênfase nas atividades espirituais e na perspectiva do espectador. Esse seria um projeto mais amplo que envolve uma interpretação da estética kantiana e que ficou incompleto após a morte de Arendt. Esse projeto de Arendt, de tratar das atividades espirituais, não se caracteriza como nenhum retorno à filosofia tradicional, na medida em que delimita o fato de mesmo os juízos não partirem de um local neutro e, sim, construírem-se a partir de uma série de exemplos dentro de relações compartilhadas. O que está no cerne de sua análises é uma reflexão sobre a atividade do pensamento, porém não o pensamento abstrato e

descolado do mundo, mas um pensamento capaz de se relacionar com o mundo e com os particulares. É na *Crítica do Juízo* (1790) de Kant que Arendt se inspira para encontrar essa dimensão compartilhada do pensamento. O horizonte de composição arendtiano é explorar uma atividade que busque conciliar a particularidade do agente político à abstração do filósofo. Um dos trechos que capturam essa ênfase dada à perspectiva do espectador está em *Pensamento e Considerações Morais* (1971). Nesse ensaio, é explorado o ponto de vista do espectador, isto é, do pensamento que se retira do mundo. A ênfase desloca-se do pensamento voltado para o exame das atividades relacionadas à *vita activa para* o espectador e o julgamento retrospectivo do pensador. De acordo com Arendt:

Nesses momentos, o pensar deixa de ser uma questão marginal nas questões políticas. Quando todo mundo é arrebatado sem pensar por aquilo que todos os demais fazem e acreditam, aquele que pensa são puxados para fora de seus esconderijos porque sua recusa a se juntar ao grupo é visível, e com isso, se torna uma espécie de ação. O elemento purificador do pensar, a maiêutica socrática, que traz à luz as implicações das opiniões não examinadas e com isso as destrói – valores, doutrinas, teorias e até convicções –, é político por implicação (ARENDR, 2004, p. 256).

Essa aparente mudança de enfoque pode ser expressa por dois momentos: o primeiro momento caracteriza-se por aproximar e por relacionar a atividade do pensamento aos elementos experienciais; já o segundo momento retoma a dimensão filosófica, embora com esse pressuposto dado. Apesar de autores, como Ronald Beiner, indicarem uma possível contradição nas obras de Arendt – como se ela tivesse distanciando-se de seu propósito ao reajustar a perspectiva política à dimensão do espectador –, ela nunca negou essa dupla face entre o ator e o espectador em sua filosofia política (BEINER, 1994, p. 371). Nesse sentido, Hannah Arendt reexplora a dimensão filosófica através desse registro de retirada e de retorno ao mundo do espectador. Enquanto uma suspensão temporária que tem a sua efetividade e a sua realização no seu retorno ao mundo,⁵⁷ o pensar torna público o processo de pensamento solitário. O indivíduo não se divide em dois, entre um ator e um espectador, mas ambos os momentos compõem e se inter-relacionam na dinâmica de sua existência. Essa característica aparece em Sócrates quando destaca que, sem o teste da comunicação livre e aberta, nenhum pensamento e nenhuma formação de opinião seriam possíveis. Em LFK, é destacado como a perspectiva socrática baseia-se em uma postura desafiadora, no sentido de que Sócrates indagava aqueles que vinham ao mercado, sem, no entanto, criar escola alguma. Essa era a confrontação pública que caracterizou o seu processo.

⁵⁷ Arendt apresenta, em VE, como uma das questões que lhe motivaram a tratar da atividade do pensamento era o caso de Eichmann, principalmente por sua total passividade frente às acusações. Eichmann representava a total inércia e falta de ação, sendo um homem sublimado pela ordem totalitária. Esse evento sintetiza, de forma objetiva, como a faculdade do pensar também está comprometida frente à dominação totalitária.

Sócrates nada ensinou; nunca soube as respostas para as perguntas que fazia. Examinava por amor ao exame, não pelo amor ao conhecimento. Se tivesse sabido o que eram a coragem, a justiça, a piedade, não mais teria necessidade de examiná-las, de pensar sobre elas. A unicidade (singularidade) de Sócrates está nessa concentração no próprio pensamento, a despeito dos resultados. [...] Na realidade o que ele fez foi tornar público, no discurso, o processo do pensamento - aquele diálogo sem som que se dá dentro de mim comigo mesmo (ARENDDT, 1993b, p.50).

A intenção dessa abordagem ressalta o seu contexto histórico, a saber, o julgamento de Sócrates e a contraposição à maiêutica, não se restringindo, assim, a meramente explicitar o método socrático. A partir de Platão, quando havia conflitos teóricos, a abordagem era predominantemente resolvida mediante a autoridade de seu criador, isto é, ao *autosepha* ou *ipse dixit*, o “ele próprio disse isso”. O resgate da perspectiva socrática é determinante na caracterização de uma atividade do pensamento que tem o mundo compartilhado como uma de suas bases fundamentais. Birules descreve como a atividade do pensar procede de maneira socrática e crítica, à medida que traça um caminho através dos preconceitos, das opiniões e crenças infundadas, expondo-se a si mesmo à prova de um exame público e livre. (BIRULES, 2007, p.223). Ao mesmo tempo em que reconhece o seu caráter improdutivo de não buscar resultados, a apropriação da maiêutica socrática atribui ao pensamento uma dimensão extremamente ativa, numa espécie de vendaval ou de tempestade que, a despeito de não ser visto, pode-se sentir. Embora não seja organizado de forma sistemática, esse suposto vendaval interrompe a vida ordinária em sua dimensão desordenada.

Essas questões introduzem e abrem caminho para a análise proposta em VE sobre faculdade do pensar. É na faculdade do juízo e, conseqüentemente, em um gosto particular, onde esse argumento se desdobra enquanto algo que não se revela somente na forma de uma atividade abstrata, mas tendo também a sua efetividade no mundo. Segundo Hans Jonas, o pensamento de Arendt tem uma espécie de nova reviravolta da polaridade clássica firmada entre a *vita activa* e a vida contemplativa através de um termo mais moderno e significativo, performado pela dicotomia entre o ser humano no plural e o ser humano no singular ou, ainda, entre o ser humano no mundo e o ser humano consigo mesmo (JONAS, 2018, p. 26). O resgate dessa dimensão política tem como objetivo expandi-la para além de seus próprios domínios, não estando unicamente em um nível teórico, mas também plural. Dessa forma, a política retoma uma dimensão que havia sido desfigurada no tempo e passa a ser considerada tanto por sua forma de convivência quanto segundo um estatuto filosófico.

O debate estabelecido a partir da perspectiva do espectador tem como objetivo ressaltar o aspecto plural, porém essa pluralidade não se refere a um amontoado de seres do mundo, já que ela realça, principalmente, como os juízos políticos são formulados. Em VE,

quando é explorada a perspectiva do espectador por intermédio da filosofia política de Kant, uma das dificuldades está na compreensão de como o pensamento reconhecido enquanto uma atividade que se retira do mundo mantém uma conexão com a experiência e com as demais particularidades. O pensamento surge da experiência, porém ele sofre uma espécie de descompressão e afasta-se da dimensão sensível do que o apreendeu. Dessa maneira, o pensamento movimenta-se no mundo das abstrações, embora a ênfase no juízo procure dar conta desses aspectos, uma vez que o juízo se ocupa dos particulares. Em outras palavras, a principal característica do juízo é a sua capacidade de relacionar-se com o particular *qua* particular.⁵⁸ O dois-em-um socrático poderia introduzir esse assunto, no entanto, apesar de estabelecer um diálogo consigo, ele não se expande para uma visão plural. O pensamento enquanto dois-em-um molda-se por via de um critério de conformidade, isto é, de ser consistente consigo mesmo, o *homologeîn autos heauto*, aquilo que é o oposto do *enantialegeîn autos heauto*, o que caracteriza estar em contradição consigo mesmo. Essa abordagem mediante o juízo estético adiciona outras facetas e expande as atividades do pensamento, de tal modo que é importante ressaltar as distinções entre o pensamento e o juízo, além de marcar como o juízo se destaca em sua potencialidade plural.

Semelhante distinção é contextualizada a partir de uma referência a Aristóteles e ao seu princípio de não-contradição, afirmando o axioma de que “temos de acreditar nele porque (...) ele não se dirige à palavra externa [*exo (...) logos*, isto é, à palavra falada e endereçada a outra pessoa, amiga ou adversária], mas ao discurso interno à alma” (ARENDDT, 2010a, p. 208) Assim, a palavra externa sempre é passível de ser contradita, porém quando se trata do discurso interno, nem sempre poderá ser confrontado. Apesar de o pensamento manifestar essa sua dimensão de diálogo, tal diálogo é sempre com um outro eu, de forma que o pensamento opera em um princípio de não contradizer-se, mesmo que ele não esteja confrontando um outro. Já o juízo tem a capacidade de fazer presente outras perspectivas com o auxílio da faculdade da imaginação. Além disso, o juízo ganha validade, sobretudo, pela comunicabilidade: quando o juízo integra as demais perspectivas em si mesmo, então ele torna-as comunicáveis, de modo a criar uma teia intersubjetiva de relações. Muito embora a perspectiva do juízo estabeleça uma distância em relação ao mundo, igualmente ao

⁵⁸ Em nosso uso idiomático, a palavra “julgar” tem dois significados distintos, podendo, primeiramente, designar (i) uma forma de subordinar o particular a algo geral, a qual busca padronizar e normatizar a realidade. Porém, por outro lado, também há outro sentido de “julgar”, do qual, (ii) sempre que alguém é confrontado com alguma coisa que nunca havia visto anteriormente e para a qual não existem critérios de nenhum tipo, o juízo passa a não ter parâmetros, não podendo recorrer à coisa alguma senão à própria evidência do julgado. Esse juízo não possui outro pressuposto senão a capacidade de discernimento e de distinção, a qual se afasta de qualquer intenção de subordinação ou de normalização.

pensamento, o juízo se sobressai na medida em que exerce uma espécie de suspensão temporária da atividade participativa, assumindo, com isso, a posição de espectador. Tal feito não somente mantém o juízo vinculado ao mundo, mas também o coloca em uma posição de privilégio, no sentido de perceber uma dimensão mais ampla do público, levando em conta as outras considerações e validando a própria pluralidade em sua percepção. Essas distinções não supõem que o pensamento e o juízo não se relacionem de nenhuma forma, dado que não há juízo sem as operações do pensamento; contudo, o juízo também é capaz de tornar presente aquelas perspectivas ainda abstratas no pensamento.

Para Arendt, na verificação das opiniões não examinadas e ao trazer à luz os valores e as doutrinas de forma crítica, o pensamento abre o caminho para que o juízo opere. O pensamento é expresso como “a teia de Penélope: desfaz-se toda manhã o que se terminou de fazer na noite anterior” (ARENDDT, 2010a, p. 107). Nesse sentido, o pensar não tem uma orientação voltada para a finalidade ou para os resultados definitivos, pois “ele não cria valores; ele não encontrará o que é ‘o bem’ de uma vez por todas, ele não tem relevância política” (*Ibidem*, p. 214). Porém, ao se inter-relacionar com o juízo, o pensamento oferece a possibilidade desse juízo reconectar as ideias que se desfizeram. Essa capacidade do juízo de entrecruzar perspectivas e de conflitar situações concretas é o que mantém essa abordagem vinculada ao mundo e, ao mesmo tempo, serve como um lastro para o pensamento não divagar em meras abstrações. É por meio do impulso crítico exercido pelo pensamento que o juízo é ativado, ao mesmo tempo em que esse juízo é o único capaz de situar o pensamento no mundo novamente.

Uma das maiores dificuldades em se apresentar a visão do espectador é descrever como o juízo se torna uma faculdade de pensar o particular. Nas LFK, o pensamento não é descrito somente como uma capacidade de generalização, mas é concebido, principalmente, como uma misteriosa forma de combinar o geral e o particular. Esse argumento é desenvolvido a partir da apropriação de Arendt da terceira crítica kantiana e das definições de juízo determinante e juízo reflexivo. É de acordo com o juízo reflexivo e as suas caracterizações como juízo teleológico e juízo estético que essas questões ganham forma. Enquanto o juízo determinante procede subsumindo o particular a um conceito dado de antemão, o juízo reflexivo parte do particular e, sem conceitos dados, procura alcançar algum modo de generalidade. Essa é uma das peculiaridades da interpretação arendtiana: a interpretação do conceito de “*allgemein*” enquanto “generalidade” e não “universal”. Ou seja, quando designa o juízo reflexivo.

Essa generalidade tem como orientação assentar o juízo em seu caráter intersubjetivo, tornando-se aberto ao debate e contrário a um conceito fechado. O juízo reflexionante não oferece um conceito aos objetos, já que ele parte de um momento reflexivo do sujeito sobre um objeto particular em si mesmo. O juízo reflexivo caracteriza-se por uma forma de julgar sem critérios, calcado nas distinções e não em uma subsunção. O juízo teleológico visa a uma generalidade por meio da ideia de finalidade, ao passo que o juízo estético é diferido disso, em função da apreciação do belo não ser orientada a um fim. Esse juízo estético alcança a generalidade permanecendo vinculado aos critérios que caracterizam aquele particular *qua* particular. Em contraste com um juízo determinante, o juízo reflexivo não parte de uma regra dada, de maneira que, “se você diz: ‘Que bela rosa!’, não chegou a esse juízo dizendo, primeiramente, ‘todas as rosas são belas, essa flor é uma rosa, logo, essa rosa é bela’” (ARENDDT, 1993b, p. 21). Assim, o juízo reflexivo não parte da categoria “rosa”, mas, sim, do particular “essa rosa”. Perceber a rosa como bela não é dado a partir da natureza de todas as rosas; isso é, antes de tudo o mais, uma expressão do prazer sentido pelo indivíduo que julga no modo reflexivo de apreendê-lo.

Com base no desenvolvimento do juízo estético – e, mais especificamente, no juízo de gosto –, a dimensão intersubjetiva adquire a sua forma mais autêntica. Ao fim e ao cabo, o juízo de gosto é um juízo estético e o juízo é estético porque não se manifesta unicamente via conceitos, senão também por sentimentos. Entretanto, isso não quer dizer que Arendt assente a sua verdade na mera opinião. Aquilo que está em jogo nesse juízo é o seu compartilhamento e seu embate público, os quais se fundamentam em sua própria invalidação no campo intersubjetivo. Nesse sentido, o juízo de gosto não se trata de uma preferência particular e, sim, de estar submetido à capacidade de julgar, conforme essa atividade pressupõe relações intersubjetivas. Dessa forma, a noção de “belo” é concebido dentro de um quadro compartilhado de possibilidades que não se refere unicamente a uma simples percepção. Uma das questões que deriva dessa abordagem é o tipo de validação que poderia ser dado a um juízo advindo de uma perspectiva particular, sem ser meramente descritivo. No caso contrário, em que alguém está diante de uma generalidade apresentada enquanto regra ou princípio, o juízo apenas subsume o particular a ela. Contudo, se apenas o particular é dado e tem-se que extrair algum modelo de generalidade, então a questão colocada diz respeito a qual é parâmetro de validade da extração de um particular em contato com outro particular. Para essa questão, Arendt sugere que o sujeito deve ter um *tertium quid* ou um *tertium comparationis*,⁵⁹

⁵⁹ Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), Kant descreve como é possível determinar o caráter da espécie humana. Para Kant, essa questão não tem solução, pois, do contrário, alguém deveria ter duas

os quais se caracterizam pela determinação de um terceiro termo ou de um termo de comparação que permite ir além da mera justaposição de um ponto ao outro.

Para solucionar essa questão, Kant oferece uma solução em sua terceira crítica: a *validade exemplar*. Uma vez que não se pode julgar um particular por via de outro particular, a fim de determinar o seu valor, essa alternativa não generaliza e encontra soluções por meio da inter-relação entre os particulares. Esse modelo é exemplificado a partir da relação instituída com um particular: na consideração de que cada particular tem um conceito correspondente, daquilo que pode ser reconhecido como modelo platônico ou como esquema kantiano, cria-se um modelo formal de objeto que deve conformar-se com aquele particular de alguma forma. Um dos exemplos usados em LFK é o de uma mesa. Lá, por meio de um referencial de múltiplas mesas que se tem como modelo, retira-se todas as suas qualidades secundárias e o que permanece é unicamente a mesa em geral, contendo as propriedades mínimas comuns a todas as mesas. Nessa perspectiva:

Resta uma outra possibilidade, e essa possibilidade entra em juízos que não são cognições: 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 poderia ser definida. A coragem é *como* Aquiles, etc (ARENDDT, 2010a, p. 98).

O exemplo de Aquiles é útil na medida em que demonstra como esses exemplos são gerados na vida e estão intimamente relacionados às histórias. O caso de Aquiles é paradigmático, pois ao permanecer em Tróia, ele sintetiza o princípio de tornar-se um exemplo e ser lembrado. Não obstante, a abordagem socrática também sintetiza a dimensão pública do pensamento, uma vez que, Sócrates, enquanto vivo, também era um exemplo. Após o fim de sua vida, o seu exemplo oferece aos espectadores a possibilidade de se converter em história. A validade exemplar funciona como uma espécie de eixo articulador da política, à medida que se estende aos eventos passados, os quais poderiam ser vistos enquanto exemplares.

Essa questão de relacionar os particulares e alcançar algum modelo de generalidade é feita a partir dessa dimensão pública do exemplo. Ou seja, Sócrates é um exemplo e ele serve

espécies de seres racionais para extrair algum modo de caracterização próprio do homem. Nesse sentido, na falta de um termo intermediário de comparação (*tertium comparationis*) não é possível definir o que de fato é singular na espécie humana. O *tertium comparationis* representa uma terceira parte da comparação, ou seja, uma qualidade comum entre dois objetos de comparação que não necessariamente tem de ser idênticos, porém devem compartilhar, pelo menos, uma qualidade em comum. O que Arendt extrai dessa problemática são algumas suposições de Kant que indicam um caminho de resolução: (i) a noção de humanidade característica do homem como um ser que vive e morre nessa Terra, apontando para essa dimensão intersubjetiva; e mais proeminentemente, (ii) a validade exemplar.

de "modelo", não enquanto algo que deve ser emulado ou uma máxima a ser padronizada, mas como um exemplo digno de ser representado. Em vista disso, o exemplo incorpora outro padrão representativo ou outro modo de estar no mundo, não se relacionando com uma regra geral e, sim, com um emparelhamento de muitas vidas. Arendt afirma que as questões a respeito de certo e de errado não são decididas como maneira à mesa, elas são definidas por meio de exemplos que seguem a afirmação kantiana de que “os exemplos são o andador do julgamento” (ARENDR, 2004, p. 209). O juízo parte desses exemplos para formular os seus objetos. Ao ser pensado em extensão ao julgar, o tema do exemplo articula o ponto de vista do agente em contraposição a outros, determinando, com isso, a sua condição plural e de companhia.

Nossas decisões sobre o certo e o errado vão depender de nossa escolha da companhia, daqueles com quem desejamos passar a nossa vida. Uma vez mais, essa companhia é escolhida ao pensarmos em exemplos, em exemplos de pessoas mortas ou vivas, reais ou fictícias, e em exemplos de incidentes passados ou presentes (ARENDR, 2004, p. 212).

Nesse sentido, a escolha da companhia é tal que deve ser feita por meio da inter-relação dos exemplos. Nesse mesmo ensaio, é descrito por Arendt como, no caso improvável de alguém escolher a companhia do personagem Barba Azul por tomá-lo como um exemplo, o sujeito deve reagir para assegurar-se de que essa pessoa não participe do seu convívio.

Essa interpretação do juízo reflexionante e de sua dimensão política consiste em caracterizar o julgamento como uma atividade compartilhada, no sentido de que os juízos não são alcançados por dedução ou indução, isto é, eles não têm nada em comum com as operações lógicas do raciocínio abstrato, tampouco se relacionam com argumentos em busca de uma validade universal. A questão do espectador e do juízo pode ser expressa a partir de uma dificuldade já descrita, a saber, a dificuldade de o juízo ser essa faculdade de pensar o particular, considerando a problemática que de “pensar” significa generalizar e, desse modo, o juízo seria essa faculdade de combinar o particular e o geral. O juízo não se forma desdobrando um argumento lógico orientado para a verdade absoluta ou para o *unum verum*, mas, sim, formando uma opinião baseada em diferentes perspectivas.

O interesse e a utilidade são atributos direcionados ao ator, ao passo que o espectador, ao retirar-se parcialmente do mundo, caracteriza-se pelo seu desinteresse. Esse desinteresse não é uma atividade destinada a um fim, mas adquire sentido e se justifica por intermédio de seu próprio processo. O que Arendt vai caracterizar como o *espectador desinteressado* é distinto tanto daquela figura do ator que visa à ação objetiva quanto da figura do sábio que contempla a verdade e busca normatizar tal ação. O espectador afasta-se dos dois modelos e

se aproxima do significado, enquanto alguém que não se relaciona com ordens causais, mas com o sentido a ser gerado. O desinteresse é uma espécie de retirada parcial, como uma visão que não abstrai, retirando-se do jogo para observá-lo de fora e retornar assim que necessário. O resultado dessa empreitada não tem um fim prático; ele tem, contudo, um fim em si mesmo, pois o significado gerado afirma o próprio indivíduo no mundo frente aos demais espectadores. É essa capacidade do espectador que torna possível a formação de um juízo, visto que, ao mesmo tempo em que tem no seu conteúdo a particularidade do ator, ela é condicionada pela imparcialidade do espectador, alcançando através da imaginação a imparcialidade relativa que é a virtude específica do juízo.

Há um local de encontro entre o ator e o espectador, onde as suas perspectivas não se anulam. Esse local de encontro não estabelece somente uma forma de pensar ou de agir, mas é a própria representação da liberdade política, isto é, o “fazer uso público da própria razão em qualquer domínio”, sem o “teste do exame livre e aberto” (ARENDT, 1993b, p. 52), o qual nenhum pensamento ou formação de opinião seriam possíveis. Esse uso público da razão e a importância do espaço público para mediar essas relações não indicam que essa abordagem seja antifilosófica, uma vez que está promovendo algum modo de afastamento da abstração e da universalidade tão caras à filosofia. Essa abordagem não tem a intenção de sobrepor a política à filosofia, nem mesmo está buscando transcendê-la, ela representa, no entanto, um ponto de encontro que indica um confronto reflexivo com os resíduos dessas concepções tais como concebidas pela tradição. Esse é um dos aspectos de maior originalidade do pensamento arendtiano: a forma de conciliar essas diferentes perspectivas mediante uma dinâmica, a qual não exclui inteiramente a sua oposta, mas a redescobre em sua própria história.

A relação constituída entre a ação atuada e a retirada do espectador é transmutada em uma história narrada, tal que essa história repete a ação na mente daqueles que se lembrarem dela. A história contada mantém viva a ação e, simultaneamente, define a própria identidade do ator. Nessa lógica, o ator e o espectador não se revelam como figuras opostas no indivíduo. O espectador consegue se retirar parcialmente do jogo e perceber o cenário por meio desse ponto intermediário, enquanto o ator não se caracteriza como um mero participante, mas apenas encontra o seu significado nesse ato compartilhado. A perspectiva do espectador afina-se com a ideia do narrador que não tem a pretensão de capturar a história como um todo, enquanto produto de uma narrativa *ex post*, mas que está relacionada com uma perspectiva que permite a compreensão do fenômeno. A retirada do mundo das aparências, por meio de um repensar, possibilita ao espectador uma perspectiva desinteressada que não tem por base um interesse próprio, senão uma ideia construída a partir dos exemplos e de um senso de

comunidade, à diferença de uma visão dedicada à teoria ou à contemplação que se isola da experiência e do acontecimento. Essa forma do espectador retirar-se parcialmente do mundo das aparências e, ainda assim, permanecer vinculado aos exemplos radica a atividade do pensamento em seu senso comunitário, da mesma forma que o ator somente encontra o significado ao desvincular-se de qualquer intenção individual e ter a sua vida política como uma extensão do mundo. Esse ponto de encontro delimita-se por uma saída de si, como o fio de Ariadne que sempre reconduz o indivíduo ao mundo e o pensamento à realidade, não sendo meramente limitado por um local físico ou mental.

3.2 A imaginação sai em visita (*go visiting*)

Um dos aspectos mais interessantes da abordagem arendtiana é a forma do seu pensamento transitar entre os exemplos para formular juízos, sem de fato comprometer-se com uma visão totalizante. Aquilo que possibilita o pensamento não apenas transitar entre esses exemplos, mas também reconhecer-se neles é a *capacidade de imaginar*. O juízo mediado pela imaginação abre um amplo campo de debate, alargando as possibilidades de compreensão, assim como se diferenciando de simplesmente chegar a conclusões absolutas sobre as questões. Para que o pensamento mantenha a si mesmo no registro da experiência, ele deve ser capaz de operar de forma mais criativa e não somente por meio de relações lógicas ou abstrações. Desse modo, é por meio do juízo que alguém pode ordenar e dar sentido as experiências, “sejam as particularidades dos objetos que precisam estar relacionados a conceitos para fins de cognição ou as particularidades de eventos que precisam ser organizados em narrativas para fins de vida”, pois o “[...] julgamento dá coerência e significado à experiência humana” (ZERILLI, 2005, p. 161). Por intermédio de uma constante negociação entre esses diferentes espaços é que há a manutenção de um trânsito produtivo entre o pensamento e o mundo. Da mesma forma que a ação que não se caracteriza como uma atividade desprovida de reflexividade, pois ela apenas se completa quando presenciada, pensada e julgada pelos espectadores. Quando o pensamento é confrontado pelas insuficiências de categorias prontas, esse pensamento se depara com as mesmas incertezas e novidades presentes na ação política.

Os momentos de crise e de ruptura histórica não destruíram a capacidade de julgar dos indivíduos, mas eliminaram as categorias convencionais de interpretação, sejam morais ou políticas. É a partir das insuficiências conceituais oferecidas pela tradição que o pensamento é

confrontado a criar novas trilhas e novas histórias, em uma experiência narrada e moldada pelo uso da imaginação. Muitas das contextualizações derivam desses momentos de crise e de como o pensamento cria a possibilidade de renovar o tecido social através dessas novas histórias. Essa característica é aquilo que conduz o pensamento para além de aspectos metodológicos ou individuais, de tal maneira que o mundo e os fenômenos apresentam-se aos indivíduos de forma extraordinária. É frente ao ineditismo do mundo que o indivíduo deve ser capaz de criação para além de teorias prontas, articulando histórias que ampliem o leque de possibilidades de compreensão. Alguns desses aspectos derivam de uma interpretação de Arendt da "Crítica do julgamento estético" de Kant, a qual trata do mundo das aparências de um ponto de vista do espectador que julga.

Kant expõe duas filosofias políticas que diferem agudamente uma da outra - a primeira sendo aquela que é geralmente aceita como tal em sua *Crítica da razão prática* e a segunda contida em sua *Crítica do juízo*. Na *Crítica do juízo* a liberdade é retratada como um predicado do poder da imaginação e não da vontade, e o poder da imaginação está mais intimamente ligado a essa forma mais ampla de pensar que é o pensamento político por excelência, porque nos permite nos colocar na mente de outros homens (ARENDR, 1961, p. 207).

A imaginação tem a capacidade de projetar propondo aproximações e distanciamentos para compreender os fenômenos; ela consegue criar um cenário ideal para um julgamento imparcial e, ao mesmo tempo, representar situações nas quais o pensamento não teria um contato direto para refletir. A imaginação não se relaciona com uma lógica, no sentido de reproduzir objetos ausentes de acordo com a temporalidade linear regida pelo conceito de entendimento. Essa atividade, por ter um núcleo criativo e livre, não está vinculada à lei da causalidade. A sua forma de interação com a realidade é produtiva e espontânea, não meramente reprodutiva. Os eventos de ruptura histórica representam um desafio à imaginação, tal que ela consegue propor novas interpretações justamente por acessar esses acontecimentos por outros ângulos, criando, assim, a possibilidade de recontar essas histórias. Contudo, ao recontar uma história, isso não significa apagar os eventos, pois essa versão alternativa se constrói em um contraste com a história anterior e mantém um diálogo com uma multiplicidade de perspectivas, permitindo um sentido novo e mais amplo daquela mesma questão, como uma percepção da realidade que molda a história e mantém o mundo comum em interação. Di Pego sugere que a “compreensão narrativa do passado articula continuidade e descontinuidade através de uma dinâmica disruptiva do acontecimento, permitindo assim sustentar sua inscrição histórica e manter sua singularidade e contingência potencial” (DI PEGO, 2016, p. 241).

O elemento político que subjaz essa atividade é ressaltado justamente nesse atributo ativo e mundano do pensamento de ser explicitado pela perspectiva do espectador e por sua retirada parcial do mundo. O pensamento coloca-se temporariamente fora do mundo, não estando acima ou fora do tempo, mas situando-se em um intervalo intempestivo, em um "entre". Essa lacuna na qual o pensamento se insere é sempre expressa como um local de contraste ou local em disputa, mediado por exemplos. A relação instituída com esses exemplos não se caracteriza por similaridade, mas por sua diferença, sendo precisamente nessas múltiplas representações que o pensamento adquire a capacidade de pensar politicamente. Essa intempestividade na qual o pensamento é posto, quando interage com as múltiplas representações, é ilustrada por meio da passagem em que Cícero atribui a Catão e que foi exposta na epígrafe de VE: “Nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo” (ARENDDT, 2010a, p. 5).

Tudo que existe entre uma pluralidade de coisas não é simplesmente o que é, na sua identidade, mas é também diferente dos outros; esse ser diferente pertence à sua própria natureza. Quando tentamos apreendê-lo em pensamento, querendo defini-lo, devemos levar em consideração essa alteridade (*alteritas*) ou diferença. Quando dizemos o que uma coisa é, também dizemos sempre o que não é; toda determinação como diz Spinoza, é negação. Referindo apenas a si mesmo, é o mesmo (*auto* [isto é, *hekaston*] *heautō tauton*: “Cada um em si mesmo é o mesmo”), e tudo o que podemos dizer sobre isso na sua pura identidade é: uma rosa é uma rosa é uma rosa (ARENDDT, 2004, p. 251-252).

Tudo aquilo que se refere somente a si mesmo apenas refere-se a si. Se a rosa for retirada de um contexto múltiplo de girassóis, de amores-perfeitos e de violetas, ela perde sua alteridade e é reconhecida somente em si mesma (*kath'hauto*). Esse objeto perde o seu vínculo relacional, passando a carecer de sua própria realidade e adquirindo um caráter fantasmagórico (*eeriness*). Apesar de ser uma retirada do mundo, o pensar não se caracteriza a si mesmo, mas sempre a um outro. A identificação pressupõe o contraste. Uma distinção estabelece um limite ou uma divisão que, ao mesmo tempo em que identifica, separa e vincula esses opostos. Em *Categorias do Impolitico* (2019), Esposito expressa essa ideia de acordo com a noção de “intensificação do limite diferencial”, isto é, a percepção produtiva do contraste e de algo outro, o que poderia ser representado como uma fronteira ou alguma coisa instável, um impasse, uma “divisão, mas ao mesmo tempo, união entre o que [...] separa” esse limite e “une justamente o que separa” (ESPOSITO, 2019, p. 19).

Essa maneira do espectador elaborar um juízo tem como característica o "desinteresse", não sendo orientada em busca de um objetivo ou uma finalidade. O espectador é imparcial, diferentemente do ator que se relaciona de forma muito mais parcial, preocupado com a *doxa* ou as opiniões dos outros. O espectador não se baseia em um ponto de vista para

determinar sua existência factual. Essa imparcialidade é derivada da consideração de outras perspectivas, sendo uma imparcialidade que não advém de um ponto fora do tempo ou mais elevado de análise, mas desse local em disputa. Disch trata desse tema descrevendo a imparcialidade nos termos de uma *imparcialidade situada*. Através do processo de julgamento, o *self* não sai do mundo completamente, mas complementa sua própria visão e suas próprias experiências, levando em consideração as opiniões dos outros (DISCH, 1994, p. 128). Nas LFK, é citado como essa noção de imparcialidade também aparece sob a forma de um “alargamento” do pensamento, também caracterizada como ‘mentalidade alargada’ (*eine erweiterte Denkungsart*) definindo-se por essa capacidade de representar outras perspectivas com o auxílio da imaginação. Essa capacidade de representação de outras perspectivas é uma espécie de treino, um “sair em visita” (*go visiting*). A imparcialidade, a imaginação e a noção de mentalidade alargada tangenciam a capacidade de perceber uma multiplicidade de diferenças e ampliar o horizonte político de debate. Como uma capacidade de treinar a imaginação para sair em visita, o pensamento alargado não tem a intenção de saber o que o outro pensa ou perceber o mundo tal como lhe aparece. O indivíduo não busca ver o mundo a partir da perspectiva do outro através desses exercícios, como se estivesse tentando compreender a sua interioridade ou exercer uma suposta empatia; ele propõe, todavia, um exercício de pensamento a partir de um local no qual não é ocupado, percebendo o outro a partir de nosso próprio olhar e não tratando de ver o mundo pelo olhar desse outro. Essa forma de ampliar o domínio de percepção funciona como o “pensar, de acordo com a compreensão kantiana do Iluminismo, significando *Selbstdenken*, pensar por si mesmo” (ARENDR, 1993b, p. 57). A ideia básica é uma liberação do preconceito. Sempre que alguém exerce um juízo, ele opera sobre um contexto ou uma conjuntura determinada na qual entrecruza esses exemplos. Ou seja, o sujeito sempre parte de algo dado que nunca vem do nada, mas está sempre vinculado ao mundo. Nesse sentido, esse alargamento da mentalidade é a busca por uma libertação das condições subjetivas privadas que limitam nosso próprio juízo; é uma espécie de fuga de uma perspectiva fundada em um interesse próprio e único.

Isso por um lado significa que esses juízos devem se libertar das “condições subjetivas pessoais”, isto é, das idiossincrasias que determinam naturalmente o modo de ver de cada indivíduo na sua intimidade, e que são legítimas enquanto são apenas opiniões mantidas particularmente, mas que não são adequadas para ingressar em praça pública e perdem toda validade no domínio público. E esse modo alargado de pensar, um juízo que transcende suas próprias limitações individuais, não pode, funcionar em estrito isolamento ou solidão; ele necessita da presença de outros “em cujo lugar” cumpre pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração e sem os quais ele nunca tem oportunidade de sequer chegar a operar (ARENDR, 2014b, p. 274-275).

Quanto mais o pensamento se movimenta nesse espaço intempestivo, agregando visões, mais ampla e geral é a sua visão. Essa ideia de uma visão geral não se refere à generalidade, no sentido de generalizar, mas se relaciona com as particularidades a fim de alcançar uma visão mais ampla e complexa da realidade. É a imparcialidade que compõe o ponto de vista do espectador, de modo que ela não descreve uma forma de agir ou de formular regras, todavia coloca o espectador em contato com muitos exemplos, como os particulares da vida política. A imparcialidade consiste em perceber o particular em sua múltipla representatividade. A questão do juízo radica a experiência política do pensar, pois não se trata apenas de pensar os fenômenos ou a política em si, mas a própria capacidade de emitir juízos opera de forma plural. A história derivada da ação e desempenhada pelo ator, molda-se no terreno da validade exemplar e tem a capacidade de permanecer conectada às particularidades do mundo. Esse é um processo constituído no espaço público, permitindo que as ações sejam reencenadas, mantendo, desse modo, o espaço dinâmico e permanentemente aberto. Pelo fato da imparcialidade estar sempre relacionada às particularidades, ela não tem a intenção de perceber o acontecimento em sua totalidade, mas captura parte do evento. Isso pode ser descrito como um processo de narração em movimento, visto que, em vez de tentar apreender os eventos de uma vez por todas, essa forma de percepção apreende o significado dos eventos, mantendo-os aberto a interpretações.

Quando são assumidas as propriedades do juízo reflexivo-estético presente na terceira crítica, o desafio é reconstruir politicamente algumas dessas noções, destacando a importância da imaginação nesse *insight* político. A imaginação enquanto um atributo que não apenas apresenta no espírito as imagens de objetos ausentes tem a capacidade de representação do ponto de vista alheio, tornando-os constituintes na formação desse juízo. Esse *insight* destaca-se, principalmente, por seu caráter plural e pela forma como a visão do espectador não se funda em um interesse próprio ou em uma relação mediada por um viés teleológico, em uma visão que procure determinar uma única perspectiva dos eventos. Essa visão do espectador está relacionada com a imaginação de *sair em visita*. Quando alguém julga, sempre julga enquanto membro de uma comunidade, a qual pressupõe a presença de outros. A imparcialidade e a mentalidade alargada são a própria expressão de um pensamento que consiste na representação de outros. É a imaginação que consegue aproximar aquilo que o juízo deve manter distância, para ser imparcial. Apesar dessa perspectiva não ter a intenção de possuir um princípio objetivo, ela não significa que esteja ausente de qualquer objetividade, pois, se assim fosse, o sujeito não seria capaz de determinar nada. O que vai mediar as suas orientações é um sentido comum. A imaginação não é somente uma forma de pensar objetos

ou situações ausentes, mas se destaca por sua dimensão política, a saber, a forma como essa imaginação projeta e representa as suas funções através de uma teia composta por diversas perspectivas. A imaginação sai de sua dimensão privada e individual para assumir um ponto de vista geral que considera outras perspectivas.

Portanto, essa forma de representação caracteriza-se por um exercício de pensamento, um treino e uma espécie de repetição constante que dota o indivíduo da capacidade de ir cada vez mais longe e considerar mais pontos de vista em seus exames. Esses exercícios de imaginação liberam o pensamento de vícios privados e de uma atividade voltada para a solidão, radicando, por conseguinte, o pensamento em sua dimensão política e plural. Essa forma da imaginação operar não se define por meio de uma fórmula pronta, mas pode ser visualizada por via dessas múltiplas repetições em seu processo de construção, ampliando o próprio domínio do agente político em sua capacidade de julgar em comunidade.

3.2.1 O *Sensus communis* e a intersubjetividade

Durante todo o percurso traçado até então, foi constantemente resgatado o elemento experiencial que compõe a política. A experiência caracteriza-se por um modo do indivíduo reconhecer a si mesmo no mundo, manifestando-se a partir do momento em que é possível emitir e contrastar as opiniões com os demais. Ter uma perspectiva política embasada na experiência e nas relações ressalta o fato da política não se tratar de um “que”, senão de “quem” ocupa esse espaço. A revelação do “quem” pressupõe uma plateia e ao pressupor uma plateia, o indivíduo se reconhece enquanto grupo ou comunidade. As relações dos indivíduos serão sempre mediadas por estes contrastes que o público oferece, não obstante, os seus juízos políticos irão obedecer este mesmo princípio, um princípio intersubjetivo. Tal como Arendt, inspirada em Kant, descreve a capacidade de julgar:

A faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum (...) a isso devemos o fato de nossos cinco sentidos e seus dados sensoriais, estritamente pessoais e “subjetivos, se poderem ajustar a um mundo não-subjetivo e “objetivo” que possuímos em comum e compartilhamos com outros. O julgamento é uma, se não a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo (ARENDR, 2014b, p. 275-276).

O que essa maneira de perceber a realidade revela é uma série de ambiguidades que não são somente descritivas ou ilustrativas, mas revelam os pressupostos da vida política. Essa interdependência manifestada no mundo é a própria expressão política, como um espaço

de aparência e revelação. A política enquanto um espaço indefinido se expressa em uma ação que se abre ao mundo em seus múltiplos significados e um juízo que não tenta capturar o mundo inteiro em um pensamento, mas que forma a si próprio por meio de exemplos. O juízo consegue formular as suas questões intersubjetivamente mediante algumas atividades, tais como imaginação, a validade exemplar e a mentalidade alargada. Essas são algumas das atividades que expandem a questão acerca do que significa pensar politicamente. Ao não pensar a política de forma unitária, a perspectiva intersubjetiva amplia o campo da política, promovendo e oferecendo visibilidade a uma pluralidade de existências. Dessa maneira, essa abordagem torna-se mais atual e relevante frente a uma tendência moderna de tratar a experiência de forma objetificada e de afastar o pensamento e o sujeito de sua experiência direta com o mundo.

Pensar intersubjetivamente é colocar o indivíduo em contato direto com a vida política, essa forma de pensar é sempre uma maneira do indivíduo se reconhecer em perspectiva com os demais, representativamente. A capacidade que os indivíduos desenvolvem de pensar representativamente se refere a uma maneira de emitir um julgamento a partir de uma série de exemplos, essa é a própria expressão da pluralidade. A pluralidade constituinte da política não se resume a uma descrição de um sistema democrático ou a algum modelo ideal de base de governo. A pluralidade é aquilo que proporciona visibilidade aos agentes e reconhece as suas histórias como constituintes e dignas da política. O reconhecimento de um “quem” na política não se manifesta como um princípio formal, mas em uma dinâmica constituída no espaço “entre”. Ainda que a política não trate diretamente de gerir as pessoas ou tenha um objetivo instrumental de sociedade, isso não quer dizer que ela ignore totalmente estas questões. Kateb trata dessas especificidades da política quando afirma que a ideia subjacente não é separar os fenômenos políticos de fenômenos práticos, morais ou universalmente verdadeiros. Quer dizer, aqui não é afirmado que Arendt exclui totalmente o político do prático ou do moral, mas afirma-se que está procurando um tipo de formulação de vida política. O que de fato acontece é a subordinação do prático e do moral às potencialidades estéticas da política (KATEB, 2008, p.20).

Em textos como *A Crise na Cultura* (1963) e *Verdade e Política* (1967), a questão do juízo já aparece como a capacidade de mediar o aspecto intersubjetivo e plural que compõe a política. Nesses ensaios, o julgamento aparece enquanto uma atividade que permite aos atores políticos decidir o curso de ação, sendo interpretado mediante uma ótica mais ativa, para, posteriormente, o juízo ser analisado em referência ao pensamento e a uma forma de pensar representativamente. A principal característica desse *insight* reside no fato de ter as suas

raízes postadas em um senso de comunidade, o qual deriva de uma capacidade de ajustamento da perspectiva subjetiva do agente a um mundo objetivo. A experiência política é uma experiência compartilhada e é tematizada por via da figura do juízo. Em um seminário sobre a crítica do juízo, ministrado em 1970, na *New School for Social Research*, Arendt cita duas frases da metafísica de Kant em sua introdução, as quais procuram capturar a essência da perspectiva política presente no juízo estético: (i) “o gosto é a superação do egoísmo” e (ii) “o belo nos ensina a amar sem intenções de favorecimento”. Segundo Arendt, quem entender essas duas asserções compreendeu a crítica do juízo. A questão do gosto é determinante na interpretação da “Analítica do Belo” de Kant, pois é por intermédio do desinteresse e da forma como isso se constitui socialmente que o gosto deixa de ser um atributo meramente egoísta. A possibilidade de perceber o juízo de gosto pelo viés do juízo reflexivo conduz a uma forma de percepção ampliada que considera o comum. Assim, a definição do que seja o belo pode conduzir a amar sem intenções de favorecimento, pois a beleza também pressupõe uma relevância pública, uma vez que esses juízos devem ser igualmente abertos a discussão.

Essa capacidade de articular os juízos intersubjetivamente não é uma invenção da Modernidade, pois segundo Arendt, isso já aparecia nos gregos com a ideia de *phronesis*. D’Entrèves (2006) comenta essa aproximação proposta Arendt entre a *phronesis* e a capacidade de julgamento, tal como explorada por Kant. D’Entrèves destaca como há uma contradição no emprego da noção aristotélica de *phronesis*, quando comparada com a ideia de mentalidade alargada de Kant, tendo em vista que a *phronesis* estaria relacionada a um particular, ao passo que a mentalidade alargada relaciona-se com uma ideia de universalidade e de imparcialidade. Entretanto, seguindo D’Entrèves, é interessante notar como essa contradição não é necessariamente real, uma vez que a teoria do juízo estético não parte de um universal dado, mas construído. Nesse sentido, as duas atividades não se restringem a regras que se validam fora do âmbito da experiência e das particularidades. Segundo D’Entrèves:

Em Aristóteles a *phronesis* seria uma espécie de privilégio de alguns indivíduos experientes (os *phronimoi*) que, com o tempo, mostraram-se sábios em questões práticas; o único critério de validade é sua experiência e seu histórico de ações judiciosas. No caso de julgamentos de gosto, por outro lado, os indivíduos têm de apelar para os julgamentos e opiniões de outros e, portanto, a validade de seus julgamentos repousa no consentimento que eles podem obter de uma comunidade de sujeitos situados de maneira diferente (D’ENTRÈVES, 2006. p. 13-14).

Essa maneira de julgar os fenômenos não passa unicamente por um emparelhamento de diversas outras formas de vida, mas se trata também de um exercício de pensamento que deve ser constantemente ativado, de forma que, quanto mais exemplos houver, mais treinado

está esse pensamento. Nesse sentido, ganha força a referência feita com a *phronesis*, pois essa atividade é conectada à experiência. Tal experiência trata de um exercício constantemente praticado que tira o pensamento do lugar comum e lhe projeta em uma complexidade de referências no mundo.

O sentido da política realiza-se a partir das asserções que são comunicativamente colocadas à prova. A vida política pressupõe um interlocutor que presencie e narre os atos em um mundo plural. A política expande-se e mantém-se não somente por ter em sua base a capacidade de inserir o novo, como irrupção e novidade, mas também por poder ressignificar as suas bases fundantes. A propósito disso, ser capaz de repensar as bases é uma das coisas que mantém a política viva. Essa concepção de política pode parecer muito imprecisa, uma vez que não é interceptada por meio de uma visão teleológica ou instrumental. Desse modo, uma das questões que poderia ser formulada é a respeito do que define essas ações e como a política sustenta-se em meio a essas relações. Responder tal questão unicamente a partir do encontro dos indivíduos não parece ser suficiente para justificar como a política acontece ou o que mobiliza as ações. É inspirada na estética kantiana, segundo o juízo de gosto, que Arendt chega à concepção de pensar representativamente. Para Kant, os juízos de gosto sempre apelam ao *sensus communis*, isto é, a forma do juízo operar não é subjetiva, tampouco objetiva, mas, sim, intersubjetivamente, na medida em que depende dessas múltiplas relações para ser validada. Essa validade repousa no consentimento obtido na comunidade dentro da qual alguém julga. É o *sensus communis* que permite os indivíduos entrecruzar os exemplos e, com a ajuda da imaginação e da mentalidade alargada, determinar os juízos políticos, para, assim, estar em uma posição de julgar com imparcialidade.

É em virtude dessa ideia de humanidade, presente em cada ser humano único que os homens são humanos, e podem ser chamados de civilizados ou humanos à medida que essa ideia torna-se o princípio não apenas de seus juízos, mas de suas ações. É nesse ponto que o ator e o espectador tornam-se unos; a máxima do ator e a máxima (“padrão”) de acordo com a qual o espectador julga o espetáculo do mundo, tornam-se uma só (ARENDR, 1993b, p. 96).

Tal como Kant apresenta no §60, da *Crítica da faculdade de julgar* (1790), a humanidade “significa por um lado o sentimento universal de participação, por outro a faculdade de poder comunicar-se de maneira íntima e universal – cujas características constituem, em seu conjunto, a sociabilidade que é apropriada à humanidade” (KANT, 2016, p. 253). O *sensus communis* é intersubjetivo e está presente no juízo que os sujeitos formam. Essa aproximação é explorada a partir de uma relação incomum entre a política e a estética. Uma das características que sustentam essa aproximação é o fato do julgamento representar

esse ato duplo e simultâneo que, ao mesmo tempo em que mantém um contato com o mundo das aparências, desempenha uma busca pela experiência e pelo significado, despertando o pensamento. Na mediação pelo senso comum, a capacidade do julgamento ganha um estatuto político, na medida em que avalia não apenas o seu próprio ponto de vista, mas também faz um exercício de se colocar na perspectiva dos outros. Essa capacidade possibilita o sujeito orientar-se no domínio público sem pautar todas as suas ações por um único viés interpretativo. O resultado dessa ação advém de uma forma de julgar que tem por base o mundo compartilhado. Assim sendo, o julgar não é uma forma de ação, porque ele não cria, mas atribui estatuto ao acontecimento.

Há duas ênfases destacadas sobre a questão do julgamento na produção arendtiana: (i) o julgamento é a faculdade dos atores políticos que atuam na esfera pública e (ii) essa faculdade recai sobre a figura do espectador, da representatividade e do senso comum. A apropriação das categorias do juízo estético kantiano tem em sua operação um princípio de comunicação e acordo intersubjetivo. Essa concepção não tem em sua base uma ideia de julgamento da vida política, enquanto uma faculdade destinada a decidir como agir na esfera pública. O julgamento estético tem uma propriedade inerentemente social, pois esses julgamentos têm por objeto o mundo comum e não as questões privadas dos indivíduos. A vida se desenvolve em comunidade e intersubjetivamente. Nela, há sempre um elemento de companhia, tanto do espectador que julga por meio dos exemplos, quanto da ação que sempre é compartilhada e interpretada pelos outros. O que garante ao indivíduo que ele pertença a uma comunidade e possa pensar representativamente é ele não recair no *sensus privatus*, quando a referência ao outro é substituída por uma singularidade lógica. O *sensus privatus* caracteriza-se por uma separação do indivíduo e da experiência, estreitando-lhe o campo de percepção e desconsiderando os demais. O *sensus privatus* proporciona a perda do senso comum e da experiência, ocasionando uma ruptura com a comunicabilidade, com o mundo comum e consigo próprio. O *sensus privatus* pode representar praticamente um sintoma de insanidade, na medida em que o indivíduo perde o referencial comparativo e submete os seus juízos a uma espécie de solipsismo.

Essa interpretação extraída do juízo de gosto reforça o caráter intersubjetivo que compõe a política. Quanto maior o número de exemplos alguém tiver em seu campo de atuação, mais ampla e diversa serão as camadas interpretativas dos fenômenos. O que é destacado na noção de gosto é como ela se opõe a pretensa do *degustibus non disputandum est*, no sentido de que as questões de gosto não são passíveis de disputa. Pelo reconhecimento da relevância pública da beleza, Kant sustenta que os julgamentos de gosto são abertos à

discussão, pois sempre é esperado que o mesmo prazer seja partilhado por outros e que o gosto possa ser sujeito à contenda, uma vez que deve haver uma concordância sobre essas questões.

O gosto, portanto, na medida em que, como qualquer outro juízo, apela ao senso comum, é o próprio oposto dos “sentimentos íntimos”. Em juízos estéticos, tanto quanto em juízos políticos, toma-se uma decisão, e conquanto esta seja sempre determinada por uma certa subjetividade, também decorre, pelo mero fato de cada pessoa ocupar um lugar seu, do qual observa e julga o mundo, de o mundo mesmo ser um dado objetivo, algo de comum a todos os seus habitantes. A atividade do gosto decide como esse mundo, independentemente de sua utilidade e dos interesses vitais que tenhamos nele, deverá parecer e soar o que os homens verão e ouvirão nele. O gosto julga o mundo em sua aparência e temporalidade; seu interesse pelo mundo é puramente “desinteressado”, o que significa que nem os interesses vitais do indivíduo, nem os interesses morais do eu se acham aqui implicados. Para os juízos do gosto, o mundo é objeto primário, e não o homem, nem a vida do homem, nem seu eu (ARENDDT, 2014b, p. 276-277).

Os julgamentos estéticos e políticos quando inseridos em um ambiente de interlocução são sempre passíveis de debate e argumentação, tal como exposto por Kant, como “*streiten*” (*to quarrel* ou *contend*) em vez de “*disputieren*” (*to dispute*). O que esta distinção ressalta é como esses julgamentos são mediados pela interlocução e se constroem a partir de um acordo e se constitui com base na persuasão, ao invés de provas irrefutáveis. Tal como exposto por Zerilli (2005), a disputa (*disputieren* ou *to dispute*) assume que o acordo pode ser alcançado através de uma troca de argumentos limitados pelas regras estabelecidas entre a lógica conceitual e o conhecimento objetivo. Por outro lado, o “*streiten*” ocorre quando os conceitos estão ausentes e o acordo não pode ser alcançado através da apresentação de provas. Quando o debate não tem a necessidade objetiva de um acordo alcançado por provas, ele continua vivo. Tentar persuadir com argumentos no campo político “é ‘prestar contas’ — não provar, mas estar apto a dizer como chegamos a uma opinião e por que razões a formamos” (ARENDDT, 1993b, p. 55). O juízo de gosto não é determinável por princípios ou regras, porque o elemento científico de “cada arte, que diz respeito à verdade na exposição do seu objeto, é por certo a condição incontornável (*conditio sine qua non*) da arte bela, mas não ela mesma. Somente há, portanto, uma maneira (*modus*) para as belas artes, e não um modo de ensiná-las (*methodus*)” (KANT, 2016, p. 252). Nesse sentido, a propedêutica que conduz essas relações de gosto não estão embasadas em preceitos, mas em comunicação e em sociabilidade, devendo ser aberta ao debate em uma comunidade interlocutora. Esse espaço de comunicação e de sociabilidade não se caracteriza como um mero agrupamento de opiniões em busca de um comum acordo. O que está no horizonte de debate do *sensus communis* é o dissenso, um dissenso não se caracteriza como contraposição de ideias, mas em assentimentos que relacionam as pessoas em um mundo comum.

O juízo busca a sua validade na expressão pública e tem como base uma perspectiva intersubjetiva, de modo que ele se expressa dentro desse registro do *sensus communis* e não se manifesta necessariamente dentro de um processo racional, “mas se refere a essa esfera do engenho (*sphere of ingenuity*), assumindo um caráter inventivo e baseando-se na atividade do engenho (*the activity of ingenium*)” (GRASSI, *apud* ZERILLI, 2005, p. 173). Dessa forma, não há algo a ser estabelecido a partir das coisas mesmas, pois elas estão sempre nesse registro do engenho e da criação. Esses juízos não têm a pretensão de serem universais, já que são formulados dentro de situações específicas no espaço tempo, eles se moldam sempre em relação a um conjunto de particulares que devem ser considerados sempre em perspectiva a um tempo e um lugar. O juízo de gosto deve afastar-se de uma perspectiva íntima ou subjetiva, sendo a sua forma de operação orientada por meio de um exercício de pensamento, isto é, de se colocar no lugar do outro. Apesar de não ter essa pretensão por universalidade, a perspectiva oriunda do juízo de gosto não é inteiramente individual ou objetiva, pois ela acontece em um contexto de particularidades que vão determinar esse juízo. Nas palavras de Arendt:

Apenas aquilo que nos toca, que nos afeta na representação, quando não mais se pode ser afetado pela presença imediata — quando não se está envolvido, como o espectador que não estava envolvido nos feitos reais da Revolução Francesa —, pode ser julgado certo ou errado, importante ou irrelevante, belo ou feio, ou algo intermediário. 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 (ARENDDT, 1993b, p. 86).

No §41 da análise da crítica do juízo de Kant, ao interpretar a figura do espectador e a sua capacidade de misturar o geral e o particular, as ideias de imaginação e mentalidade alargada ganham destaque na inter-relação dos exemplos e do *sensus communis*. A mentalidade alargada é condição *sine que non* do juízo, porque é ela que possibilita o juízo não apenas reconhecer as diferenças, mas também mobilizar-se dentro desse mundo de diferenças, assumindo, daí em diante, outras perspectivas. Através dessas atividades da mentalidade alargada e da imaginação, o juízo é capaz de libertar-se da parcialidade do juízo privado e, assim, alcançar a imparcialidade, a qual é uma das suas virtudes. A mentalidade alargada não se trata de impugnar ideias contrárias ou de opor-se a algo, mas considera tanto as possibilidades reais de acontecimentos, quanto aquelas imaginadas. Todas essas ideias devem passar por esse crivo, a fim de chegar em uma perspectiva mais ampla da realidade. Ter uma perspectiva mais ampla da realidade é a própria expressão do que se entende como

sensus communis. O *sensus communis* caracteriza-se por essa forma de viver em comunidade, porém, isso não deve ser pensado enquanto uma reunião de pessoas, como se fosse uma multidão que ocupa um mesmo espaço, mas enquanto uma comunidade que compartilha significados. É a relação estabelecida entre os homens e os significados compartilhados que possibilita a identificação de uma comunidade. Essa maneira de comunicar é sempre uma forma de assentimento que, ao relacionar os seres humanos, cria o próprio mundo comum.

Julga-se sempre como membro de uma comunidade, guiando-se pelo senso comunitário, pelo *sensus communis*. Mas em última análise somos membros de uma comunidade mundial pelo simples fato de sermos humanos; essa é a nossa “existência cosmopolita”. Quando julgamos e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedamos a partir da ideia, e não da realidade, de sermos um cidadão do mundo e, portanto, também um *Weltbetrachter*, um espectador do mundo (ARENDT, 1993b, p. 97).

Essa forma de julgar é um modo de conhecimento que surge da deliberação coletiva dos agentes e requer o uso da imaginação e do pensar representativamente. Na deliberação em comum, os indivíduos tornam-se capazes de formar opiniões e de reivindicar uma validade intersubjetiva. Essa reivindicação de um lugar de deliberação dos assuntos humanos tem como objetivo contrapor uma ideia de política instrumental que elimina a pluralidade. A formação de opiniões requer um espaço público onde os indivíduos possam testar e purificar os seus pontos de vista por meio de um processo de debate mútuo e de esclarecimento. O percurso proposto não se restringe a um diagnóstico de um momento da política ou uma constatação de algum momento histórico. Essa abordagem é um apelo e reflete uma resistência à perda desses espaços de liberdade. A ruptura ocorrida após o julgamento de Sócrates, a perda da experiência tal qual abordada por Benjamin e até mesmo a representação de um princípio comum que rege o pensamento político como Arendt entende que era a ideia kantiana servem como uma espécie de resposta à indagação de como o indivíduo é capaz de pertencer ao seu próprio tempo. Essa postura de resistência crítica e de enfrentamento não se restringe a uma reação ao ambiente no qual alguém vive, mas refere-se à integração que os indivíduos passam a ter à medida que aparecem uns aos outros. Nesse sentido, a experiência política é a experiência da própria vida na qual o indivíduo aparece e singulariza-se em meio ao jogo de fronteiras e de contrastes que sempre estabelecem os limites para ele dialogar. Por conseguinte, a liberdade é uma forma de vida e de estar no mundo, de modo que, quando o indivíduo é privado de sua liberdade de comunicar, ao mesmo tempo, privam-no de sua liberdade de pensar.

CONCLUSÃO

Abordar a perspectiva política de Arendt por meio de uma ideia de filosofia da experiência política possibilita ao leitor repensar uma série de questões latentes na contemporaneidade, principalmente, frente a um mundo no qual os espaços de liberdade estão sendo constantemente consumidos, onde há uma ascensão de governos de extrema direita e de desmontes institucionais que tem feito o sentido da política se diluir. Esse sentido refere-se a um resgate da experiência política em si mesma, através da relação instituída pelos indivíduos em direção ao seu mundo e aos seus semelhantes, não se limitando a um modelo de gestão de pessoas ou de melhores formas de governar. Pensar nos termos de uma *filosofia da experiência política* possibilita resgatar elementos de uma percepção de mundo plural. Desse modo, o caráter contemporâneo do pensamento arendtiano emerge justamente por estar radicado na experiência dos indivíduos de pensar criticamente os momentos de crise histórica e política. O mundo em seu caráter contingente rompe com a continuidade histórica e desafia as possibilidades pré-estabelecidas de compreensão, de maneira que a abordagem apresentada até aqui, concentra-se em um modelo de noção de historiografia que ressalta os aspectos contingentes dos eventos, preservando a sua singularidade. Isso é feito deslocando critérios teleológicos e utilitários de interpretação e enfatizando uma perspectiva crítica da história, a qual estabelece uma dinâmica entre o indivíduo e o mundo ou entre o evento e a sua teorização.

Mais uma vez, essa abordagem rompe com uma ideia de cronologia dos eventos ou de progresso histórico, de forma a apostar em um elemento descontínuo e fragmentado que enfatiza o protagonismo dos agentes em sua constituição. Essa perspectiva retira o sentido da história da mera teorização e repetição e o coloca na vida política, tendo em sua base a memória social e a capacidade do ser humano de iniciar processos. Nesse sentido, pensar a experiência consiste em confrontar a realidade, desvinculando-se de modelos preconcebidos, de categorias e de fórmulas enraizadas em percepções da realidade cuja plausibilidade reside apenas em uma consistência intelectual e não em sua adequação aos fenômenos.

Em seus moldes tradicionais, a história da Modernidade foi insuficiente para compreender os eventos em sua singularidade. As abordagens modernas privam os acontecimentos de sua vivacidade e diferença. A mera representação racional da história não tem a capacidade de compreender o caráter agitado e insurgente dos fenômenos modernos, como as revoluções, a pandemia ou as crises democráticas. O que essa interpretação propôs

foi revigorar as análises em seu caráter inaudito, oferecendo alternativas para as leituras modernas que prezam por critérios meramente causais ou de utilidade. O caminho proposto tem como lastro a *experiência política* enquanto aquilo que determina a vida dos indivíduos e a sua existência em comunidade. Essa noção foi desenvolvida a partir de três capítulos que são tematizados por meio de três autores os quais Arendt dialoga e que são fundamentais para compreensão de tal abordagem, a saber, Sócrates, Benjamin e Kant.

O mundo grego representa um dos referências mais importantes na abordagem arendtiana, em especial a figura de Sócrates na *polis* e os desdobramentos que ocorreram na história do pensamento filosófico após seu julgamento. O ponto central para se pensar em uma filosofia da experiência política a partir da influência de Sócrates reside na forma como a abordagem socrática se caracterizava por uma maneira de extrair a *doxa* dos indivíduos, fundamentando-se na revelação de um “quem”. Uma perspectiva política que tem como inspiração o método socrático e a revelação da *doxa* ressalta uma forma de ser e estar no mundo que está para além de uma formulação abstrata. Essa forma de vida expande-se e torna-se mais diversa a partir do embate e do dissenso entre os indivíduos. O que se chamou de “inspiração”, na verdade, é um olhar crítico para esses exemplos, sem a pretensão de copiá-los, mas, pelo contrário, de compreendê-los à luz das demandas modernas. A partir de uma perspectiva crítica e de um confronto com a tradição essa abordagem ganha forma. Entretanto, essa perspectiva crítica desenvolve-se a partir de uma forma própria de se relacionar com a história que não se reduz a concebê-la como um repositório de acontecimentos a ser acessado, mas refere-se a uma percepção de história que transcende os conceitos e se integra à vida dos indivíduos.

Essa postura estabelecida diante da tradição é determinante para o entendimento da ideia de uma filosofia da experiência política. A revelação de um “quem” depende das ações desempenhadas no espaço público, porém esses atos não devem ser concebidos enquanto atos arbitrários, porque eles fazem parte de uma história que precede o indivíduo. Esse sujeito estabelece uma relação com a história mediante a lembrança, de modo que essa história se torna a sua experiência de vida. Já o passado torna-se uma dimensão da experiência e é compreendido como um resíduo do presente. As próprias ações são constantemente mediadas por essas interpretações extraídas do passado. Por mais que o passado não tenha uma materialidade direta na vida cotidiana, ele se faz presente e ativo por intermédio da memória, ganhando vida nas ações. Essa interpretação ganha destaque, principalmente, a partir da influência de Benjamin e de sua crítica da história. A construção de uma história não linear e fragmentada, combinada com uma noção de experiência que não se restringe à transmissão

senão ao compartilhamento, é o principal aspecto que desenvolve a ideia de uma experiência política. Nas concepções modernas, a história deixa de ser uma experiência de vida e passa a ser apenas um local de coleta de dados, no qual o significado das palavras se esvazia. Assim, a história fica reclusa e pode cair no esquecimento. É a partir de uma relação ativa e dinâmica com o passado que ele se sustenta como um potencial produtor de sentido. Desse modo, o passado não se expressa somente como um fio condutor da história, mas tem o poder de constituir o presente na mente de seus herdeiros.

O aparecimento público aos moldes de Sócrates ou a interpretação da história a partir da influência de Benjamin caracterizam um dos eixos temáticos em Arendt, a saber, a forma como ela interpreta essa dicotomia entre a *vita activa* e a vida contemplativa. O que o segmento final da tese, por meio da figura de Kant, procura revelar é como essas supostas dicotomias não representam uma fuga de Arendt da filosofia em vistas de um elogio a política. Se nas primeiras obras de Arendt temos uma ênfase na análise das atividades da *vita activa* e de fenômenos políticos, esse segmento tardio de sua produção resgata elementos filosóficos subjacentes a atividades política. Ocasionalmente, esse modo de abordagem incita os comentadores a tratar os termos de formas opostas; entretanto, essa ambiguidade é um dos elementos centrais da noção de experiência política. Arendt aborda estas noções de *vita activa* e de vida contemplativa por meio das figuras do ator e do espectador, de maneira que, é por via da inter-relação dessas perspectivas que se formam os juízos políticos. É justamente essa noção de juízo que ganha forma por meio da influencia kantiana, a partir de uma interpretação da estética kantiana à luz de categorias políticas. A dimensão experiencial que subjaz essa interpretação kantiana reside justamente em uma dimensão intersubjetiva que compõe as relações dos sujeitos, os seus juízos não são formulados por meio de abstrações ou universalizações, mas por meio do entrecruzamento de exemplos que tem uma base comum, o *sensus communis*. O que se destaca é como a percepção de mundo dos sujeitos não se amplia e se torna mais plural por meio de perspectivas utilitárias ou por meio de uma maximização de bens, mas o sujeito amplia sua visão política e se torna capaz de fazer juízos a partir de um referencial exemplar mais diverso. A partir do momento que se rompe com uma abordagem dicotômica e se dilui essas ambiguidades, o que se revela é uma perspectiva que não tem como objetivo diminuir a filosofia frente à política, mas busca encontrá-las em área de intersecção. Tal área é um local intempestivo que o pensamento ocupa para formular os seus juízos, onde a formulação de juízos pode ser caracterizada por uma forma de o indivíduo movimentar-se no mundo, tanto fisicamente quanto em pensamento. As suas ações e seus

juízos políticos são mediados por essa zona de agitação, o que faz o indivíduo se perceber inserido em um contexto de múltiplos exemplos e de vida em comunidade.

O que esta atividade e esses diferentes momentos refletem é como que estar no mundo passa a ser uma constante repetição, um repetido exercício a ser praticado, é como Arendt descreve em seu texto a Isak Dinesen, “nunca se estará plenamente vivo se não se repetir a vida na imaginação” (ARENDR, 2016b, p.107). Uma forma de se manter ativo nesse exercício é ser ‘fiel à história’, ou seja, ‘seja eterna e constantemente fiel à história’ isto significa ser “fiel à vida, não crie ficções, mas aceite o que a vida está lhe dando, mostre-se digno do que quer que seja, coletando-o e ponderando-o e assim repetindo-o na imaginação; esta é a forma de se manter vivo” (ARENDR, 2016b, p.107). Vida e pensamento estabelecem uma importante relação nesta concepção de experiência política, a presença do sujeito no mundo só se consolida em suas relações e delimitações de contraste, da mesma forma, seus juízos são constituídos a partir do entrecruzamento destes mesmos contrastes e exemplos de vida. O indivíduo só se percebe como ser do mundo, inserido em uma teia de significados, na qual seu pensamento é constantemente convidado confrontar a realidade e delimitar novas fronteiras.

Esses diferentes momentos se inter-relacionam na composição da experiência de vida que o indivíduo acessa. A ideia de uma filosofia da experiência política tem em sua base na inter-relação que os indivíduos mantêm e não deve ser interpretada considerando os indivíduos separadamente. Nesse sentido, ao se argumentar a favor de uma filosofia da experiência política, isso não tem como objetivo fundar uma nova ciência ou filosofia, mas estabelecer um exercício crítico que tem o potencial de ressignificar as bases fundamentais da filosofia e da política. Benhabib também ressalta esse aspecto de Arendt não ter a intenção de propor uma nova ciência ou filosofia, fazendo uma comparação com Tocqueville, enquanto para ele “uma nova realidade exigia uma nova ciência para compreendê-la e extrair significado dela, a análise de Arendt sobre o totalitarismo não exigia uma nova ciência mas uma nova ‘narrativa’” (BENHABIB, 1994, p.119). A intenção não é propor uma revisão teórica ou conceitual da abordagem filosófica e, sim, a incorporação do dinamismo presente na ação política. Essa abordagem visa resgatar um princípio político subjacente à atividade do pensar. A ideia não é responder de outra forma às mesmas perguntas feitas pela filosofia, mas propor novas perguntas, mudando o ponto de enfoque da análise através da ênfase no exercício do pensamento e na experiência política de filosofar. Essa mudança de um ponto focal de análise tem por base um princípio plural, o qual objetiva ressaltar outros critérios de percepção, exaltando e reconhecendo o valor produtivo e unificador da pluralidade em

oposição a uma ideia abstrata e universalizante de mundo. Ao resgatar uma dimensão experiencial enfraquecida na Modernidade, tal abordagem cria mecanismos para a mediação de dissenso e de preservação da pluralidade, como elementos dinamizadores da política. A própria filosofia não permanece estática e consegue se converter em algo novo na medida em que é tirada de seu lugar comum.

Com isso, a perspectiva de uma filosofia da experiência política reforça o sentido de que a abordagem arendtiana não tem por objetivo a mera teorização ou a determinação de causas dos fenômenos. No caso do totalitarismo, por exemplo, o que é ressaltado em sua análise não é a descrição do totalitarismo, mas a perda do mundo e da liberdade dos indivíduos. Não obstante, o caso Eichmann não se resume em constatar os atos de um homem perverso, mas tem por principal aspecto a sua incapacidade de pensar, somado aos desdobramentos políticos disso. Da mesma forma, quando são analisados os eventos revolucionários ou a violência, o que está no fundo é a preservação da liberdade e da capacidade do ser humano de iniciar processos. Nesse sentido, aquilo que essa abordagem enfatiza é o potencial renovador das bases do pensamento filosófico e não um mero revisionismo bibliográfico de determinadas abordagens. Essa ênfase caracteriza-se como uma forma de narrar os eventos e expandir a percepção de mundo, não sendo somente um sistema a ser incorporado à tradição.

Embora a experiência política tenha como catalisador as ações dos indivíduos, ela se torna somente possível e realiza a si mediante o entrelaçamento do pensamento, da ação e do juízo. Essa visão política define-se tanto pela capacidade dos indivíduos compreenderem a si próprios enquanto seres que partilham um mesmo mundo quanto pela forma crítica em que eles se relacionam com a realidade. Essa crítica aplica-se ao presente e ao passado, de tal forma que essa atividade tem a capacidade de renovar as bases constituintes da política. Além de dar forma a elementos controversos da abordagem arendtiana, essa perspectiva procura dar conta de um aspecto experiencial subjacente ao pensamento e à vida dos indivíduos, reforçando os laços que compõem a política e a própria liberdade. Essa forma de pensar o fenômeno por meio de suas brechas interpretativas e de uma tensão instituída entre o pensamento e a experiência de mundo toma a realidade em si e a converte em ação, não tendo como função objetificá-la.

Uma das questões que sintetizam essa abordagem pode ser expressa da seguinte forma: qual é o local pretendido para ser ocupado por essa noção de filosofia da experiência política no quadro conceitual filosófico? A primeira resposta a ser dada é a de que essa abordagem não tem a intenção de reivindicar um posto de verdadeira filosofia, tampouco

reivindicar uma perspectiva obscurecida pela tradição. A intenção não é propor uma substituição de uma teoria por outra, mas indicar o quanto a política se amplia e se torna mais plural a partir do entrecruzamento dessas múltiplas possibilidades.

Na abertura para a pluralidade do mundo, a filosofia diversifica-se em sua própria abordagem e o indivíduo dotado de um protagonismo inter-relaciona essas capacidades de pensar e emitir juízos com a política e a história, criando, assim, novas áreas de interação. Essa abordagem ocupa um local que fica à margem das definições, de modo que não tem a intenção reivindicar um local predominante dentro do pensamento filosófico. Essa margem é um local de fronteira, onde o pensamento opera com mais vigor e sempre é convidado a visitar constantemente os conceitos. Uma das principais potências desse pensamento reside nessa posição marginal. Tal posição consegue manter uma distância dos modelos tradicionais e padronizados, de forma a proporcionar uma visão mais ampla da realidade, mantendo, assim, uma postura crítica e de resistência que tem a capacidade de renovar os laços constituintes da política. Essa perspectiva localiza-se em um *lócus* de oposição a uma noção de filosofia que normalmente é caracterizada por sua qualidade de abstrair os objetos, sem se contaminar com perspectivas individuais e conseguindo captar a realidade em uma dimensão mais ampla.

Em suma, essa atividade quando concebida a partir de uma perspectiva plural e que tem o mundo a mediando age por meio de uma espécie de alteridade própria, situando-se em um local fronteiro no qual mantém um contato com o seu objeto de análise. Há sempre uma relação cooperativa no horizonte de debate da experiência política: o indivíduo pressupõe o outro, o público depende do privado para definir os seus domínios e o pensamento vincula-se ao mundo em seu processo de julgamento, como um elemento definidor de sua atividade. Esse local de fronteira é a própria indefinição e imprevisibilidade que compõe a política. O indivíduo em sua experiência de mundo se situa nesse local, nessa lacuna onde o pensamento é irradiado por um amplo espectro de possibilidades. A experiência não tem fim e está sempre exposta à novidade, reconhecendo nessa dinâmica de igualdade e de diferença o sentido da política, a saber, a liberdade.

BIBLIOGRAFIA:

ABENSOUR, Miguel. Filosofia Política. *In*: PORCEL, B; *et al* (orgs.). **Vocabulário Arendt**. Rosário /Argentina: Homo Sapiens Ediciones, 2016. p. 45–62.

ABENSOUR, Miguel. Hannah Arendt contre la philosophie politique?. *In*: **Politique et Sociétés**, vol. 27, n° 3. Paris/França: Sens & Tonka, 2008.

AGUIAR, Odílio. **Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza/CE: UFC Edições, 2001.

ARENDT, Hannah. **Ação e a busca da felicidade**. Tradução de Virginia Starling. Rio de Janeiro/RJ: Bazar do Tempo, 2018a.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 12ª ed. Rio de Janeiro/RJ: Editora Forense, 2014a.

ARENDT, Hannah. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. 3ª ed. Rio Janeiro/RJ: Editora: Relume Dumará, 2002.

ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. 2ª ed. Rio de Janeiro/RJ: Difel, 2009a.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 2ª Ed. Rio de Janeiro/RJ: Editora: Civilização Brasileira, 2010a.

ARENDT, Hannah. **Between past and future: eight exercises in political thought**. New York/EUA: Penguin Books, 2006.

ARENDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. Belo Horizonte/MG: Companhia das Letras/Editora UFMG, 2008a.

ARENDT, Hannah. **Conferencias sobre la filosofia política de Kant**. Tradução de Carmen Corral. Barcelona/Espanha: Ediciones Paidós Ibérica AS, 2003.

ARENDT, Hannah. **Crises da república**. Tradução de José Volkmann. 2ª ed. São Paulo/SP: Perspectiva, 2008b.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo/SP: Cia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 7ª ed. São Paulo/SP: Editora: Perspectiva, 2014b.

ARENDT, Hannah. **Escritos judaicos**. Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. São Paulo/SP: Editora Manole, 2016a.

ARENDT, Hannah. **Essays in understanding: 1930-1954**. New York: Schocken Books, 2005.

ARENDDT, Hannah. Freedom and politics. *In*: HUNOLD, Albert (org.). **Freedom and serfdom**: an anthology of western thought. Dordrecht/Holand: D. Reidel Publishing Company, 1961. p. 191-217.

ARENDDT, Hannah. **Hannah Arendt**: de la historia e la acción. Tradução de Fina Birulés. 1ªed. Barcelona/Espanha: Ediciones Paidós, 1995.

ARENDDT, Hannah. **Hannah Arendt/ Karl Jasper**: correspondence 1926 -1969. Tradução de Robert e Rita Kimber. Orlando/EUA: A Harvest Book, 1993a.

ARENDDT, Hannah. **Hannah Arendt/Martin Heidegger**: correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados. Trad.: Adan Kovacsics. 2ªed. Barcelona/Espanha: Empresa Editorial Herder, 2000.

ARENDDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo/SP: Cia. das Letras, 2016b.

ARENDDT, Hannah. **Karl Marx and the tradition of western political thought**. Social Research, Vol. 69, Nº. 2, 1953.

ARENDDT, Hannah. La politique a-t-elle encore un sens?. *In*: ABENSOUR, Miguel. **Ontologie et politique**. Paris/França: Éditions Tierce, 1989.

ARENDDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro/RJ: Relume-Dumará, 1993b.

ARENDDT, Hannah. **On revolution**. London/Inglaterra: Penguin Books, 1990.

ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. 2ª ed. São Paulo/SP: Cia das Letras, 2010b.

ARENDDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Porto Alegre/RS: Instituto Piaget, 2013.

ARENDDT, Hannah. **O que é política?** Tradução de Reinaldo Guarany. 9ª ed. Rio de Janeiro/RJ: Bertrand Brasil, 1993c.

ARENDDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo/SP: Cia das Letras, 2004.

ARENDDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. 2ª ed. São Paulo/SP: Cia das Letras, 2014c.

ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência**. Trad.: André Duarte. Rio de Janeiro/RJ:Cia das Letras. 2009b.

ARENDDT, Hannah. **The human condition**. 2ª ed. Chicago/EUA: The University of Chicago Press, ltd, 1998.

ARENDDT, Hannah. **The life of the mind**. 1ªed. New York/EUA: Harcourt, Inc, 1978.

ARENDDT, Hannah. **Thinking without a banister: essays in understanding 1953-1975**. New York/EUA: Schocken Books, 2018b.

ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. 1ªed. São Paulo/SP: Editora Perspectiva, 2015.

AVRITZER, Leonardo. **Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt**. Lua Nova, São Paulo, n. 68, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452006000300006&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 30 ago. 2021.

BEINER, Ronald. Hannah Arendt y la facultad de juzgar. *In: ARENDT, H. Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Tradução de Carmen Corral. Barcelona/Espanha: Ediciones Paidós Ibérica AS, 2003. p. 157–270.

BEINER, Ronald. Benjamin's concept of history as a source of Arendt's idea of judgment. **Religious Theory**, Aug. 2016. Disponível em: <http://jcr.org/religioustheory/2016/08/08/benjamins-concept-of-history-as-a-source-of-arendts-idea-of-judgment-ronald-beiner/>. Acesso em: 29 out. 2021.

BEINER, Ronald. Judging in a world appearances: a commentary on Hannah Arendt's unwritten finale. *In: HINCHMAN, Lewis; et al. (orgs.). Hannah Arendt: critical essays*. New York/ EUA: State University of New York Press, 1994. p. 365–388.

BENHABIB, Seyla. **Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory**. New York/ EUA: Columbia University Press, 1986.

BENHABIB, Seyla. Hannah Arendt and the redemptive power of narrative. *In: HINCHMAN, Lewis; et al. (orgs.). Hannah Arendt: critical essays*. New York/ EUA: State University of New York Press, 1994. p. 111–142.

BENHABIB, Seyla (org.). **Politics in dark times: encounters with Hannah Arendt**. New York/ EUA: Cambridge University Press, 2010.

BENHABIB, Seyla. **Situating the self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics**. New York/ EUA: Routledge, 1992.

BENHABIB, Seyla. **The reluctant modernism of Hannah Arendt**. New York/ EUA: Thousand Oakes - Sage publications, 1996.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas – Vol. I: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo/SP: Editora Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte/MG: Autêntica Editora, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução de Willy Bolle. São Paulo/SP: Imprensa Oficial do Estado/ UFMG, 2006.

BERKOWITZ, Roger; STOREY, Ian (orgs.). **Artifacts of thinking: reading Hannah Arendt's *Denktagebuch***. New York/ EUA: Fordham University Press, 2017.

BERNSTEIN, Richard J. Hannah Arendt: the Ambiguities of theory and practice. p. 141-158, 1972. Disponível em: <https://pensarelespaciopublico.files.wordpress.com/2012/02/bernstein-richard-j-hannah-arendt-the-ambiguities-of-theory-and-practice.pdf> . Acesso em: 28 out. 2021.

BERNSTEIN, Richard J. **Provocation and appropriation:** Hannah Arendt's response to Martin Heidegger. *Constellations*, Vol. 4, No. 2. Blackwell Publishers. 1997. p. 153-171.

BILSKY, Leora Y. When actor and spectator meet in the courtroom: reflections on Hannah Arendt's concept of judgment. **History and Memory**, v. 8, n. 2, p. 137-173, Fall - Winter, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25618708?seq=1>. Acesso em: 15 set. 2021.

BIRULES, Fina. Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt. 2009. Disponível em: <https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/38260/1/Contingencia%2C%20historia%20y%20narraci%C3%B3n%20en%20Hannah%20Arendt.pdf>. Acesso em: 28 out. 2021.

BIRULES, Fina. **Uma herencia sin testamento:** Hannah Arendt. Barcelona/Espanha: Herder Editorial, 2007.

BIRULES, Fina; *et al.* (orgs.). **Hannah Arendt:** el orgullo de pensar. 2ª ed. Barcelona/Espanha: Editorial Gedisa, 2018.

BOELLA, Laura. "Hannah Arendt 'fenomenologa'. Smantellamento del la metafisica e critica dell'ontologia". **Autaut**, n. 239/240, p. 83-110, settembre - dicembre 1990.

BOELLA, Laura. Qué signfica pensar politicamente. *In:* BIRULES, Fina; *et al.* (orgs.). **Hannah Arendt:** el orgullo de pensar. 2ª ed. Barcelona/Espanha: Editorial Gedisa, 2018. p. 177-234.

BONNIE, Honig. Toward an agonistic feminism: Hannah Arendt and the politics of identity. *In:* BUTLER, Judith; SCOTT, Joan (orgs.). **Feminists theorize the political**. New York/EUA: Routledge. 1992. p. 215-238.

BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. Tradução de Carlos Nejar. São Paulo/SP: Globo, 1999.

BUCKLER, Steve. **Hannah Arendt and political theory:** challenging the tradition. Edinburgh/Scotland: Edinburgh University Press, 2011.

BUTLER, Judith; SCOTT, Joan. (orgs.). **Feminists theorize the political**. New York/ EUA: Routledge, 1992.

CANOVAN, M. **Hannah Arendt:** A reinterpretation of her political thought. New York/EUA: Cambridge University Press, 1992.

CANOVAN, Margaret. Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's reflections on philosophy. **Social Research**, v. 57, n. 1, p. 135-165, Philosophy and Politics II, Spring, 1990. Disponível

em:

https://www.jstor.org/stable/40970581?Search=yes&resultItemClick=true&searchText=Socrates&searchText=or&searchText=Heidegger&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3Fquery%3DSocrates%2Bor%2BHeidegger%253F&ab_segments=0%2Fbasic_search%2Fcontrol&refreqid=search%3Aa3f96455a6ae41f2b5d1d1bd885bde6f&seq=1 \l
"metadata_info_tab_contents. Acesso em: 8 nov. 2021.

CEBALLOS, J; *et al* (orgs.). **Hannah Arendt: el legado de una mirada**. 2ªed. Barcelona/Espanha: Sequitur, 2008.

CORNELISSEN, W. Thinking in metaphors. *In*: BERKOWITZ, Roger; STOREY, Ian (orgs.). **Artifacts of thinking: reading Hannah Arendt's Denktagebuch**. New York/ EUA: Fordham University Press. 2017. p. 73–87.

CORREIA, Adriano. Juízo, imaginação e mentalidade alargada: a interpretação arendtiana do juízo estético kantiano. **Revista de Filosofia – Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 157-175, jan./jun. 2012. Disponível em:
<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/853/781>. Acesso em: 2 nov. 2021.

CORREIA, A. **Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira**. 1ª ed. Rio de Janeiro/RJ: Editora Forense Universitária, 2014.

CRUZ, Manuel; *et al*. (orgs.). **En torno a Hannah Arendt**. 1ª ed. Madrid/Espanha: Centro de estudios constitucionales de Madrid, 1994.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. **The political philosophy of Hannah Arendt**. 1ª ed. New York/ EUA: Routledge, 1994.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. 'To think representatively': Arendt on judgment and the imagination. **Philosophical Papers, Issue 3: politics and the imagination**, v. 35, p. 367-385, jun. 2006. Disponível em:
https://www.researchgate.net/publication/232936624_'To_Think_Representatively'_Arendt_on_Judgment_and_the_Imagination. Acesso em: 6 maio 2021.

DISCH, Lisa. **Hannah Arendt and the limits of philosophy**. New York/ EUA: Cornell University Press, 1994.

DISCH, Lisa. **More truth than fact: storytelling as critical understanding in the writings of Hannah Arendt**. *Political Theory*, Vol. 21, No.4, Nov 1993. Mineapólis/EUA: Sage Publications. 1993. (p.665 – p.694).

DISCH, Lisa. Theory, practice, and 'voice': on Steve Buckler's Hannah Arendt and political theory. **European Journal of Political Theory**, v.13, n. 3, p. 362-365, May 29, 2014. Disponível em:
https://www.researchgate.net/publication/275450461_Theory_practice_and_voice_On_Steve_Buckler's_Hannah_Arendt_and_Political_Theory. Acesso em: 28 out. 2021.

DI PEGO, Anabella. La compresion como perspectiva metodologica en Hannah Arendt. **Andamios: Revista de Investigación Social**, Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, v. 13, n. 31, p. 61-83, mayo-ago. 2016.

Disponível em:

https://www.academia.edu/28971163/La_compreension_como_perspectiva_metodologica_en_Hannah_Arendt. Acesso em: 1 dec. 2021.

DI PEGO, Anabella. La dimensión política de la historia en Hannah Arendt. **Revista Praxis educativa**, Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, año 8, n. VIII, p. 55-63, mar. 2004. Disponível em:

https://www.academia.edu/3576180/La_dimensi%C3%B3n_pol%C3%ADtica_de_la_historia_en_Hannah_Arendt. Acesso em: 9 nov. 2021.

DI PEGO, Anabella. La revolucion y el problema delorigen. La fundación reconsiderada desde um punto de vista posfundacional. **Cadernos de Filosofía Alemã**, São Paulo, v. 21, n. 3, p. 79-92, 2016. Disponível em:

https://www.academia.edu/30501288/La_revolucion_y_el_problema_del_origen._La_fundaci%C3%B3n_reconsiderada_desde_un_punto_de_vista_posfundacional. Acesso em: 4 nov. 2021.

DI PEGO, Anabella. **Política y filosofía en Hannah Arendt**: El caminho desde la compresión hacia el juicio. 1ª ed. Buenos Aires/AR: Editorial Biblos, 2016.

DOSSA, Shiraz. **The public realm and the public self**: the political theory of Hannah Arendt. Ontario/Canada: Wilfrid Laufier University Press, 1989.

DUARTE, André. **Hannah Arendt e o pensamento político**: a arte de distinguir e relacionar conceitos. Revista Argumentos, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. 1ª Ed. São Paulo/SP: Editora: Paz e Terra, 2000.

ECCEL, Daiane. Da revolução: Arendt, uma moderna?. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 3, p. 109-128, set./dez. 2013. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/trans/a/SbdD9tsWRXj8J5mp37kLHMj/?lang=pt>. Acesso em: 30 out. 2021.

ESPOSITO, Roberto. **Categorias do Impolítico**. Tradução de Davi Pessoa. 1ªed. São Paulo/SP: Grupo Autêntica, 2019.

ESPOSITO, Roberto. Polis o comunitas?. In: BIRULES, Fina; *et al.* (orgs.). **Hannah Arendt**: el orgullo de pensar. 2ª ed. Barcelona/Espanha: Editorial Gedisa. 2018. p. 117–130.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V**: ética, sexualidade e política. 3ªed. Rio de Janeiro/RJ: Forense Universitária, 2014.

FORTI, Simona. **Vida del espíritu y tempo de la polis**: Hannah Arendt entre filosofía y política. Tradução de Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda. Madrid/Espanha: Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S.A), 2001.

GAGNEBIN, J. M. Prefácio. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas - volume I**: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo/SP: Editora Brasiliense, 1987. (p.7 – p.20)

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro/RJ: Tempo Brasileiro, 1999.

HEUER, Wolfgang. Imagination is the prerequisite of understanding (Arendt): the bridge between thinking and judging. **Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo**, Università degli Studi di Bari, 2005. Disponível em: http://www.wolfgang-heuer.com/wp-content/uploads/heuer_wolfgang_imagination_bari.pdf. Acesso em: 24 mar. 2022.

HINCHMAN, Lewis; *et al.* (orgs.). **Hannah Arendt: critical essays**. New York/ EUA: State University of New York Press, 1994.

HILL, M. (org.). **Hannah Arendt: the recovery of the public world**. New York/ EUA: St. Martin's Press, 1979.

HUNOLD, Albert (org.). **Freedom and serfdom: an anthology of western thought**. Dordrecht/Holanda: D. Reidel Publishing Company, 1961.

HUNZIKER, Paula. **Filosofía, política y platonismo: una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant**. 1ª ed. Buenos Aires/AR: Prometeo Livros, 2018.

JAY, Martin. **Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural**. Tradução de Alcira Bixio. Buenos Aires/Argentina: Paidós, 2003.

JONAS, Hans. Actuar, conocer, pensar: la obra filosófica de Hannah Arendt. *In: BIRULES, Fina; et al.* (orgs.). **Hannah Arendt: el orgullo de pensar**. 2ª edición. Barcelona/Espanha. Editorial Gedisa. 2018. p. 23–40.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo/SP: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. 3ªed. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2016.

KATEB, G. Arendt y el juicio. *In: CEBALLOS, J. et al.* (orgs.). **Hannah Arendt: el legado de una mirada**. Barcelona. 2ªed. Sequitur. 2008. p. 19–44.

KATEB, G. **Patriotism and other mistakes**. Londres/Inglaterra: Yale University Press, 2006.

KOHN, J. Introduction. *In: ARENDT, Hannah. Between past and future: eight exercises in political thought*. New York/EUA: Penguin Books, 2006. p. vii–xxii.

KRISTEVA, Julia. **Hannah Arendt: life is a narrative**. Toronto/Canada: University of Toronto Press, 2001.

LEBRUN, Gérard. **Passeios ao léu**. São Paulo: Editora brasiliense, 1983.

LEIBOVICI, M; TASSIN, E. Pluralidad. *In*: PORCEL, Beatriz; *et al.* (orgs.). **Vocabulario Arendt**. Rosário/Argentina: Homo Sapiens Ediciones, 2016. p. 139–157.

LUBAN, David. Explaining dark times: Hannah Arendt's theory of theory. *In*: HINCHMAN, Lewis; *et al.* (orgs.). **Hannah Arendt: critical essays**. New York/ EUA: State University of New York Press, 1994. p. 79–110.

HABERMAS, Jürgen. Hannah Arendt's communications concept of power. *In*: HINCHMAN, Lewis; *et al.* (orgs.). **Hannah Arendt: critical essays**. New York/ EUA: State University of New York Press, 1994. p. 211–230.

MACK, Ariel (org.). **Social research: an international quarterly of the sciences (Hannah Arendt)**. Vol. 44, No.1. Spring. New School for Social Research. New York/ EUA, 1977.

MORAN, Dermot. **Introduction to phenomenology**. New York/ EUA: Routledge, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**. Tradução de M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

PAREKH, Bhikhu. **Hannah Arendt and the search for a new political philosophy**. 1ªed. London/Inglaterra: The Macmillan Press LTD, 1981.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. 2010. Disponível em: <http://www.revistaliteraria.com.br/plataoapologia.pdf>. Acesso em 01/03/2021.

PLATÃO. Fédon. *In*: PESSANHA, José Américo Motta (org.). **Diálogos de Platão**. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Peleikat e João Cruz Costa. 5ª ed. São Paulo/SP: Nova Cultural, 1991.

PORCEL, Beatriz; *et al.* (orgs.). **Vocabulario Arendt**. 1ªed. Rosário/Argentina: Homo Sapiens Ediciones, 2016.

SMOLA, Julia Gabriela. Acción e institución en el pensamiento político de Hannah Arendt: lecturas de sobre la revolución. **Estudios Ibero-Americanos**, dossiê: Amor Mundi - Atualidade e Recepção de Hannah Arendt, v. 43, n. 3, p. 581-592, 2017. Disponível em: https://www.academia.edu/35423196/Acci%C3%B3n_e_instituci%C3%B3n_en_el_pensamiento_pol%C3%ADtico_de_Hannah_Arendt_lecturas_de_Sobre_la_Revoluci%C3%B3n. Acesso em: 8 ago. 2021.

STERNBERGER, D. The sunken city: Hannah Arendt's ideal of politics. *In*: MACK, Ariel (org.). **Social research: an international quarterly of the sciences (Hannah Arendt)**. Vol. 44, No.1. Spring. New School for Social Research. New York/ EUA, 1977. p. 132–146.

TAMINIAUX, Jacques. Arendt y Heidegger. **Areté: Revista de Filosofía**, Peru, v. 10, n. 1, p. 135-147, 1998. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/TAMAYH>. Acesso em: 1 maio 2021.

TAMINIAUX, Jacques. Bios politikos and bios theoretikos in the phenomenology of Hannah Arendt. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 4, n. 2, p. 215-232, 1996. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/TAMBPA>. Acesso em: 8 out. 2021.

TAMINIAUX, Jacques. Performatividade y grecomania. In: CEBALLOS, J; *et al.* (orgs.). **Hannah Arendt: el legado de uma mirada**. 2ªed. Barcelona/Espanha: Sequitur, 2008. p. 84–98.

TAMINIAUX, Jacques. Phenomenology and the problem of action. **Philosophy & Social Criticism**, v. 11, n. 3, p. 207-219, July 1, 1986. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/019145378601100301>. Acesso em: 6 jul. 2021.

VAZQUEZ, Rolando. Thinking the event with Hannah Arendt. **European Journal of Social Theory**, v. 9, n. 1, p. 43-57, February 1, 2006. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/249710284_Thinking_the_Event_with_Hannah_Arendt. Acesso em: 6 nov. 2021.

VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: the fate of the political**. New Jersey/ EUA: Princeton University Press, 1996.

VILLA, Dana. Arendt y Sócrates. In: CEBALLOS, J; *et al.* (orgs.). **Hannah Arendt: el legado de uma mirada**. 2ªed. Barcelona/Espanha: Sequitur, 2008. p. 117–136.

VOLLRATH, Ernst. Hannah Arendt and the method of political thinking. In: MACK, Ariel (org.). **Social research: an international quarterly of the sciences (Hannah Arendt)**. Vol. 44, No.1. Spring. New School for Social Research. New York/ EUA, 1977. p. 160–182.

WELLMER, A. Hannah Arendt y la revolución. In: CEBALLOS, J; *et al.* (orgs.). **Hannah Arendt: el legado de uma mirada**. 2ªed. Barcelona/Espanha: Sequitur, 2008. p. 99–116.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Hannah Arendt's Storytelling. In: MACK, Ariel (org.). **Social research: an international quarterly of the sciences (Hannah Arendt)**. Vol. 44, No.1. Spring. New School for Social Research. New York/ EUA, 1977. p. 183-190.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt: por amor ao mundo**. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro/RJ: Relume Dumará, 1997.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Reflections on the life of the mind. In: HINCHMAN, Lewis; *et al.* (orgs.). **Hannah Arendt: critical essays**. New York/ EUA: State University of New York Press, 1994. p. 335–364.

ZERILLI, Linda M.G. “We Feel our Freedom”: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt. In: **Political Theory**, Vol.33, No.2, April 2005. Chicago/ EUA: Sage Publications. p. 158-188.