

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCUS GABRIEL MIRANDA SANTOS

A ontologia política de Hannah Arendt

SALVADOR

2024

MARCUS GABRIEL MIRANDA SANTOS

A ontologia política de Hannah Arendt

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Leonardo Jorge Da Hora Pereira.

SALVADOR

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal da Bahia (UFBA)
Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI)
Biblioteca Universitária Isaias Alves (BUIA/FFCH)

Santos, Marcus Gabriel Miranda
S237 A ontologia política de Hannah Arendt / Marcus Gabriel Miranda Santos. – Salvador,
2024.
438 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Jorge Da Hora Pereira.
Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal da
Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2024.

1. Ontologia. 2. Políticas. 3. Arendt, Hannah, 1906-1975. I. Leonardo Jorge Da Hora
Pereira. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

CDD: 301

Responsável técnica: Hozana Maria Oliveira Campos de Azevedo - CRB/5-1213



Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF), realizada em 07/05/2024 para procedimento de defesa da Tese de DOUTORADO EM FILOSOFIA no. 17, área de concentração Filosofia Contemporânea, do(a) candidato(a) MARCUS GABRIEL MIRANDA SANTOS, de matrícula 2020112840, intitulada A ontologia política de Hannah Arendt. Às 14:00 do citado dia, <https://conferenciaweb.rnp.br/sala/leonardo-jorge-da-hora-pereira>, foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof. Dr. LEONARDO JORGE DA HORA PEREIRA que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. DANIEL TOURINHO PERES, Prof^a. Dra. VANESSA SIEVERS DE ALMEIDA, Prof. Dr. LUCAS BARRETO DIAS e Prof. Dr. PAULO EDUARDO BODZIAK JUNIOR. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Doutorado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo candidato, tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor. A banca reconhece o alto grau de rigor e excelência filosófica da tese, que traz contribuições relevantes para a interpretação do pensamento de Hannah Arendt e de questões da filosofia política contemporânea. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Dr. LUCAS BARRETO DIAS, IFCE

Examinador Externo à Instituição

Dr. PAULO EDUARDO BODZIAK JUNIOR, UFRN

Examinador Externo à Instituição

Dra. VANESSA SIEVERS DE ALMEIDA, UFBA

Examinadora Externa ao Programa

Dr. DANIEL TOURINHO PERES, UFBA

Examinador Interno

Dr. LEONARDO JORGE DA HORA PEREIRA, UFBA

Presidente



Universidade Federal da Bahia

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA (PPGF)

MARCUS GABRIEL MIRANDA SANTOS

Doutorando(a)

MARCUS GABRIEL MIRANDA SANTOS

A ONTOLOGIA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia

Data: 07 / 05 / 2024 | APROVADO (X) REPROVADO ()

Banca Examinadora

Prof.(a) Dr.(a) LUCAS BARRETO DIAS

Prof.(a) Dr.(a) PAULO EDUARDO BODZIAK JUNIOR

Prof.(a) Dr.(a) VANESSA SIEVERS DE ALMEIDA

Prof.(a) Dr.(a) DANIEL TOURINHO PERES

Prof.(a) Dr.(a) LEONARDO JORGE DA HORA PEREIRA

Para todas as servidoras e servidores do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, que, diariamente, e muitas vezes sem o apoio e as condições básicas adequadas e necessárias, correndo riscos os mais diversos, colocam o corpo no mundo, nos rincões mais isolados do território nacional, em prol da criação, proteção e gestão das Unidades de Conservação federais que, com seus vários tipos e categorias de uso e objetivos, serão, acredito, a base concreta possível da superação do paradigma civilizacional de gestão territorial desastroso em meio ao qual, apesar das já gritantes consequências problemáticas, ainda estamos submersos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus pais, Alfredo e Aurelina, por construírem juntos, de longa data, as condições sem às quais o tempo de necessária dedicação à leitura e a escrita desta Tese não me estaria disponível, e, sobretudo, pelo apoio incondicional a todas as minhas ideias e decisões, mesmo quando estas não lhes eram de todo compreensíveis, ou podem ter lhes parecido, senão absurdas, ao menos pouco prudentes. Agradeço também a eles e ao meu irmão, Marcelo, pelos períodos de saudável convivência durante o tempo de escrita deste trabalho que, infelizmente, coincidiu com a necessidade mais ampla de distanciamento social imposta pela recente pandemia de COVID-19.

Agradeço às amigas e amigos que, mesmo quando distantes, se fizeram presentes de algum modo durante esse tempo, injetando periodicamente boas doses de humor, carinho, cuidado, alegria e afetividade no cotidiano, via de regra, monótono da leitura, discussão e escrita de textos. Cito, especificamente: Torres, Julia, Magno, Paulinha, Amanda, Betânia, Paula, Belén, Glauber, Tiara, Ana Luiza, Lucas, Camila, Brenda e, em especial, Isadora e João pela cara e feliz possibilidade, levada muitas vezes a cabo, de empreender com eles diálogos profundamente filosóficos com uma abertura só equivalente à que temos cada um de nós conosco mesmos, no âmbito invisível da atividade do pensamento.

Agradeço ao meu orientador, o professor Leonardo Jorge Da Hora Pereira, pela leitura cuidadosa e sugestões sempre bem direcionadas, mas também, e principalmente, pela confiança desde um princípio demonstrada e a liberdade daí advinda para realizar todo o trabalho segundo meus próprios tempos preocupações. Ainda neste âmbito, agradeço ao professor Leonardo e aos colegas do Grupo de Estudos em Filosofia Política, no seio do qual, várias discussões relevantes para a construção desta tese foram travadas.

Agradeço à Universidade Federal da Bahia, como um todo, por ter sido, desde a graduação, uma segunda casa e centro de significativos encontros e experiências. Agradeço especificamente ao Departamento de Filosofia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia desta casa, na figura de todos os seus professores e professoras. Gostaria de lembrar e agradecer também, no âmbito do Departamento de Educação desta mesma universidade, à professora Vanessa Sievers de Almeida e os colegas do Grupo de Estudos de Ética, Política e Formação, sob sua coordenação, pelas leituras em torno da obra e pensamento de Arendt, ainda da época da graduação, que serviram de base sólida para o empreendimento desta investigação.

Agradeço também, especialmente, à professora Nancy Mangabeira Unger, minha orientadora durante o Mestrado, por diversas razões, dentre às quais estão o impulso inicial em

direção ao pensamento de Hannah Arendt, a firmeza das críticas, que ajudaram certamente a melhorar vários aspectos da minha escrita de textos filosóficos, e a lição, via exemplaridade, de que a filosofia está viva e o pensamento é sempre a outra face da ação.

Ainda em relação à UFBA, não posso falhar em agradecer também ao Instituto de Biologia e aos professores, professoras e colegas do curso de Ciências Biológicas, no qual, em uma de minhas decisões inusitadas, ingressei em 2022, tendo com isso podido enriquecer de modo indescritível o meu olhar frente à beleza e o sentido fenomenológico expresso na relação ímpar entre geo e biodiversidade neste planeta.

Por mais distantes que parecem estar para o olho típico, a verdade é que este referido novo modo de ver as coisas teve e tem implicações em meu modo de exercer a atividade do pensamento, refletindo em alguns dos aspectos basilares da construção desta Tese. Embora isso possa, talvez, passar despercebido hoje para o leitor, acredito que, cada vez mais, os impactos de ver o mundo a partir também dessa nova lente se farão explícitos nos próximos anos.

Agradeço também aos professores Paulo Eduardo Bodziak Junior e Lucas Barreto Dias, participantes da Banca de Qualificação, pelas críticas, comentários, sugestões e contribuições em geral que, se bem não puderam ser todas respondidas e acatadas e/ou incluídas na versão final do texto, é apenas porque mereciam, ou mesmo exigiam, uma atenção mais detida e um tempo mais estendido de reflexão e estudo para ganharem a forma adequada de uma resposta à altura.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos que ajudou a viabilizar, durante esses anos, o tempo dedicado à pesquisa acadêmica.

RESUMO

Tendo em vista a busca por uma compreensão mais global e histórico-filosoficamente situada do pensamento da filósofa e teórica política alemã Hannah Arendt, esta tese investiga os caminhos pelos quais a autora empreende em sua obra, numa dinâmica consistente de apropriação crítica das teses centrais que conformam as tradições filosóficas contemporâneas que diretamente a formaram enquanto pensadora, uma virada filosófica de amplas implicações ontológicas. Temos, assim, como objetivo geral, tornar explícito como Arendt, partindo do entrecruzamento contemporâneo entre as tradições fenomenológica, existencialista e hermenêutica, concebe uma ontologia fundamentalmente política, inserindo a categoria da pluralidade, central ao seu pensamento, no seio do pensar filosófico, de modo a implodir seus alicerces tradicionais. Mais do que uma ontologia regional da dimensão política da existência humana, Hannah Arendt nos propõe uma filosofia fundada numa noção de *ser* constituída sempre desde a pluralidade enquanto condição ontológica fundamental da existência humana. Nesse sentido, trataremos, desde um primeiro momento, de encontrar o cerne ontológico e metodológico do pensamento de Arendt em sua relação para com o pensamento de autores como Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Jaspers e Maurice Merleau-Ponty, dentre outros. Partindo, então, de um tal enraizamento, buscaremos, centralmente, primeiro, conceber o modo propriamente arendtiano de descrever fenomenologicamente o mundo que, em sua atualização cotidiana, a existência humana, por assim dizer, abre para si. E, em seguida, tendo como pedra de toque a importante distinção arendtiana entre verdade e sentido, proporemos uma interpretação sistematizadora do núcleo da ontologia arendtiana em torno da compreensão das articulações estruturais do mundo fenomênico e da dinâmica humana de significação do mesmo. Por fim, se fará o esforço por compreender e trazer à tona, de modo indicativo, as relações profundas entre esse cenário radicalmente filosófico-ontológico e o panorama mais bem conhecido e vastamente estudado, ainda que com resultados muitas vezes divergentes, do pensamento político arendtiano. Se farão notar, nesse processo, os contornos de uma normatividade filosófica presente no pensamento de Arendt que aponta para um entendimento da democracia como imperativo ontologicamente fundamentado da existência humana.

Palavras-chave: Ontologia política; Hannah Arendt; Fenomenologia; Existencialismo; Hermenêutica; Democracia; Martin Heidegger; Karl Jaspers; Edmund Husserl; Maurice Merleau-Ponty

ABSTRACT

Seeking a more global as well as historical and philosophically situated understanding of the thought of the German philosopher and political theorist Hannah Arendt, this thesis investigates the paths through which the author undertakes in her work, in a consistent movement of critical appropriation of the central theses that shape the contemporary philosophical traditions that helped in making of her a thinker, a philosophical turn of great ontological consequences. We have, therefore, as a general objective, to make explicit how Arendt, starting from the contemporary intersection between the phenomenological, existentialist and hermeneutic traditions, conceives a fundamentally political ontology, inserting the category of plurality, central to her thought, within philosophical thinking, so as to implode its traditional foundations. More than a regional ontology of the political dimension of human existence, what Hannah Arendt puts forward is a philosophy based on a notion of *Being* always constituted from plurality as a fundamental ontological condition of human existence. In this sense, we will try, from the outset, to find the ontological and methodological core of Arendt's thought in its relationship with the thought of authors such as Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karl Jaspers and Maurice Merleau-Ponty, among others. Starting, then, from such a radical theoretical contextualization, we will seek, centrally, first, to conceive the properly Arendtian way of phenomenologically describing the world that, in its daily actualization, human existence, so to speak, opens up for itself. From there, taking as a touchstone the important Arendtian distinction between truth and meaning, we will propose a systematizing interpretation of the core of Arendtian ontology around the understanding of the structural articulations of the phenomenal world and the human dynamics of meaning donation. Finally, an effort will be made to understand and bring to light, in an indicative way, the deep relationships between this radically philosophical-ontological scenario and the more well-known and widely studied, although with often divergent results, thema of Arendtian political thought. In this process, will emerge the contours of a philosophical normativity, present in Arendt's thought will, that points to an understanding of democracy as an ontologically grounded imperative of human existence.

Keywords: Political ontology; Hannah Arendt; Phenomenology; Existentialism; Hermeneutics; Democracy; Martin Heidegger; Karl Jaspers; Edmund Husserl; Maurice Merleau-Ponty

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- FIGURA 1.** QUADRO DE CATEGORIAS FUNDAMENTAIS, CRUZANDO AS TRÊS DIMENSÕES BÁSICAS DE ABERTURA EXISTENCIAL DE MUNDO (NATURAL, ARTIFICIAL E POLÍTICA) COM SETE OUTRAS IMPORTANTES CATEGORIAS DE ANÁLISE: (1) A CONDIÇÃO BÁSICA A QUE CADA ATIVIDADE RESPONDE; (2) A PRÓPRIA ATIVIDADE FUNDAMENTAL EM QUESTÃO; (3) A ATITUDE SUBJETIVA CIRCUNSCRITA PELA ATIVIDADE; (4) O SENTIDO/TELEOLOGIA PRÓPRIA DA ATIVIDADE; (5) A PRODUTIVIDADE ESPECÍFICA DA MESMA; (6) A ESPACIALIDADE, OU O GRAU DE PUBLICIDADE EXIGIDO, SUA ESFERA DE ATUALIZAÇÃO; E (7), SUA TEMPORALIDADE CARACTERÍSTICA..... 167
- FIGURA 2.** A ESTRUTURA DO MUNDO FENOMÊNICO E SUAS ARTICULAÇÕES. SER, NATUREZA, VIDA; APARÊNCIAS, FENÔMENOS, ENTES; SEMBLÂNCIAS, PERSPECTIVAS, ASPECTOS; APARÊNCIAS AUTÊNTICAS VERSUS APARÊNCIAS INAUTÊNTICAS; SEMBLÂNCIAS AUTÊNTICAS VERSUS SEMBLÂNCIAS INAUTÊNTICAS; VERDADE E SENTIDO..... 332
- FIGURA 3.** A SIGNIFICÂNCIA DO MUNDO E O CÍRCULO HERMENÊUTICO. PLURALIDADE E AÇÃO; DISCURSO, FALA, LINGUAGEM; SENSO COMUM, PENSAMENTO E JUÍZO; VERDADE/REALIDADE; COMPREENSÃO PRELIMINAR E COMPREENSÃO REFLEXIVA; SENTIDO TÁCITO E SENTIDO CRÍTICO. 406

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO PRIMEIRO - HUSSERL, HEIDEGGER, JASPERS E O PROJETO ARENDTIANO DE UMA ONTOLOGIA CONTEMPORÂNEA COMO ONTOLOGIA POLÍTICA	29
1. A IMPORTÂNCIA DE HUSSERL: O MOVIMENTO FENOMENOLÓGICO	35
1.1. <i>A fenomenologia e os desafios da filosofia contemporânea</i>	35
1.2. <i>Introdução ao método fenomenológico: do realismo ao idealismo transcendental</i>	42
1.3. <i>Husserl e os possíveis alicerces para uma ontologia contemporânea</i>	53
2. HEIDEGGER E OS NOVOS CAMINHOS DA FENOMENOLOGIA	59
2.1. <i>Da fenomenologia da consciência à fenomenologia da existência</i>	62
2.2. <i>O solo fenomenal existencial da ontologia fenomenológica</i>	70
2.3. <i>A circularidade da hermenêutica e seu fundamento ontológico</i>	77
3. JASPERS E OS NOVOS CAMINHOS DA EXISTENZPHILOSOPHIE.....	85
3.1. <i>Jaspers, Heidegger, a fenomenologia e a filosofia da Existência</i>	87
3.2. <i>A ontologia existencial de Karl Jaspers: mundo, Existenz e transcendência</i>	90
3.3. <i>Filosofia e Existenz: liberdade, responsabilidade, historicidade e comunicação</i>	95
4. HANNAH ARENDT: MUNDO E PLURALIDADE COMO CATEGORIAS ONTOLÓGICAS FUNDAMENTAIS.....	104
4.1. <i>A interpretação arendtiana da tradição da filosofia moderna: Descartes, Kant, Husserl</i>	108
4.2. <i>Heidegger, Jaspers e as bases existenciais-fenomenológicas da nova ontologia arendtiana</i>	117
CAPÍTULO SEGUNDO - A CONDIÇÃO HUMANA E A REDESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA ARENDTIANA DO MUNDO	134
5. OS SERES HUMANOS E O MUNDO: ATIVIDADES E CONDIÇÕES DE EXISTÊNCIA.....	158
5.1. <i>Considerações preliminares acerca de uma apropriação metodológica</i>	158
5.2. <i>A condição humana e o mundo: a antropologia filosófica de Hannah Arendt</i>	162
6. SIMULTANEIDADE ONTOLÓGICA, INTERDEPENDÊNCIA CONSTITUTIVA E RELAÇÃO NÃO HIERÁRQUICA.....	170
6.1. <i>Simultaneidade ontológica e interdependência constitutiva</i>	170
6.2. <i>A relação não hierárquica das atividades humanas: o pluralismo prático-existencial da ontologia arendtiana</i>	173
7. ESPACIALIDADE, OU A “VISIBILIDADE” DO MUNDO E A VITA ACTIVA	178
7.1. <i>Anatomia de uma concepção existencial fenomenológica de espacialidade: distinções elementares</i>	178
7.2. <i>O privilégio ontológico da publicidade do mundo</i>	181
7.3. <i>As atividades humanas e a privatividade do mundo: aspectos descritivos</i>	187
7.4. <i>“Essencialismo fenomenológico”? Uma interpretação alternativa da tese da localização adequada das atividades humanas: aspectos histórico-normativos da teoria política arendtiana</i>	203
8. TEMPORALIDADE, OU A HISTORICIDADE DO MUNDO HUMANO COMUM.....	209
8.1. <i>O mundo político e a gestação do sentido no tempo da história</i>	210
8.2. <i>A natureza política da história: Arendt contra a tradição</i>	220
8.3. <i>A temporalidade caótica do mundo humano comum: pluralidade, natalidade e história</i>	225
9. CONDICIONALIDADE E LIBERDADE.....	238
9.1. <i>Condição humana versus natureza humana: ‘como’ existimos e ‘quem’ somos</i>	238
9.2. <i>Liberdade e autenticidade como alienação do mundo: a concepção heideggeriana da humanidade do humano</i>	245
9.3. <i>Liberdade e autenticidade como fenômenos mundanos: a concepção arendtiana da humanidade do humano</i>	252
CAPÍTULO TERCEIRO - A NATUREZA FENOMÊNICA DO MUNDO E AS ARTICULAÇÕES DA SIGNIFICAÇÃO	260
10. A ESTRUTURA DO MUNDO FENOMÊNICO: VIDA, VERDADE E REALIDADE.....	265
10.1. <i>Uma ontologia fenomenológica da Vida</i>	266
10.2. <i>A filosofia contemporânea e o problema da ontologia</i>	271
10.3. <i>A estrutura do mundo fenomênico I: introduzindo as distinções</i>	283

10.4. A estrutura do mundo fenomênico II: confrontando Heidegger	291
10.5. A estrutura do mundo fenomênico III: Ser, aparecer, parecer	300
10.6. Hannah Arendt e Maurice Merleau-Ponty: por uma nova ontologia.....	310
10.7. Verdade, realidade e sentido do mundo comum	326
11. A SIGNIFICÂNCIA DO MUNDO E AS ATIVIDADES DO ESPÍRITO	333
11.1. A existência política dos seres humanos: “um ser vivo dotado de fala”	333
11.2. Heidegger: mundanidade, compreensão, liberdade, fala e ação de significar	337
11.3. Arendt e a significância do mundo I: “a fim de” versus “em razão de”	345
11.4. Arendt e a significância do mundo II: pensamento e linguagem	351
11.5. Arendt e a significância do mundo III: senso comum, círculo hermenêutico e juízo	369
CONCLUSÃO - ONTOLOGIA E DEMOCRACIA EM UM MUNDO DE APARÊNCIAS.....	407
12. O SENTIDO DA POLÍTICA E O FENÔMENO DO PODER	409
13. O QUE É A DEMOCRACIA? EXPLORANDO O PONTO DE VISTA ARENDTIANO	416
REFERÊNCIAS	431

INTRODUÇÃO

Embora existam, naturalmente, divergências consideráveis quanto à interpretação do pensamento de Hannah Arendt, sua relevância mesma como apoio às nossas próprias tentativas de compreensão do mundo moderno e seus fenômenos parece residir já num território para além de qualquer disputa séria. O interesse em torno de suas reflexões, amadurecido pelos muitos debates, é, já há algum tempo, crescente, e não apresenta sinais de perda de fôlego. Pelo contrário, a busca pela compreensão de muitos dos fenômenos colocados em marcha e experienciados nos últimos períodos¹ contribuíram para intensificar ainda mais tal interesse.

A recepção da obra de Arendt, contudo, passou por diversas fases ao longo do tempo. Sem buscar delimitá-las em períodos precisos, ainda que elas correspondam mais ou menos, em suas linhas gerais, a períodos sucessivos de aprofundamento e elaboração, entendemos ser possível distinguir, grosso modo, entre três atitudes interpretativas diante do pensamento da autora. Esses traços interpretativos gerais, entretanto, importa mencionar, como todo critério de produção de classificações, são imprecisos. Alguns dos intérpretes contribuem certamente para mais de uma dessas chamadas “atitudes”. E há, ademais, sempre alguma dívida das mais recentes em relação às mais antigas, não sendo as fronteiras dessas regiões da crítica rigidamente distinguíveis. A distinção, no entanto, como afirmamos, é possível, e sua utilidade está em, esboçando uma primeira visão da obra de Arendt a partir das principais perspectivas adotadas em relação a ela, permitir-nos situar desde já nossa própria abordagem.

Assim, em primeiro lugar – provavelmente hegemônica ainda durante o tempo de vida de Arendt e derivando quase sempre de uma leitura rasa das teses arendtianas acerca dos vínculos entre o fenômeno totalitário e a era moderna², assim como da recuperação, em contrapartida, da experiência política da *polis* grega enquanto um relevante “tesouro” do nosso passado histórico³ – esteve o olhar para o pensamento de Arendt como um neoaristotelismo

¹ Como, por exemplo, a crescente intensidade do sentimento de crise em relação às possibilidades políticas oferecidas pela democracia liberal; as reiteradas dificuldades que os corpos políticos têm encontrado em lidar com as novas configurações tomadas pela esfera pública e sua virtualização e conseqüente privatização normativa; a aparente incapacidade de as ciências por si mesmas transcenderem a efetividade prática de suas realizações cognitivas rumo a uma potencial ressignificação condizente da vida humana que faça sentido no âmbito do senso comum; o crescimento do poder político de grupos organizados em torno de narrativas, práticas e projetos fascistas; o aumento exponencial de refugiados ao redor do globo, dentre outros.

² Sobretudo e inicialmente em *Origens do totalitarismo* (1951), mas também, consistentemente, ao longo de sua obra. Cf. ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*, 2012.

³ Principalmente em *A condição humana* (1958), mas, igualmente, ao longo de sua obra, com especial destaque

marcado pela concepção nostálgica de um passado político idealizado.⁴ Por vezes, esse tipo de interpretação esteve associada, ainda, à forte rejeição pelo caráter romântico, elitista, estetizante e individualista da suposta proposta política agonística e antimoderna que a autora teria, segundo a análise, tecido com base nos gregos. Nesse caso, as teses políticas de Hannah Arendt são vistas, enfim, como uma aplicação não declarada daquilo que Judith Shklar chamou de uma “consciência infeliz” do presente típica do pensamento existencialista de autores como Martin Heidegger, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, J-P. Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus etc., para a qual só haveria uma saída irracional, estética e heroica.⁵

Dentre os muitos intérpretes que ajudaram a dar à luz essa concepção, aquele cujas palavras tiveram as mais duradouras consequências na solidificação dessa tese, graças talvez a sua sustentada autoridade filosófica própria, foi possivelmente Jürgen Habermas. Para o autor, “a principal obra filosófica de Hannah Arendt, *A condição humana* (1958), serve à renovação sistemática do conceito aristotélico de *práxis*.”⁶ De tal modo que, nos diz ainda Habermas, Arendt “estiliza a imagem que ela tem da *polis* grega enquanto essência da política como tal”, tornando-se, com suas “dicotomias rígidas”, “vítima de um conceito de política que é inaplicável às condições modernas”.⁷

O filósofo frankfurtiano, entretanto, longe de ser puramente crítico em relação ao pensamento arendtiano e sua suposta “grecofilia”, era uma voz relativamente comedida dentro da atitude interpretativa aqui descrita. Habermas via, em verdade, um paradoxo entre as supracitadas “fraquezas” do pensamento de Arendt e a grande relevância de suas críticas à racionalização instrumental e econômica do mundo da vida na era moderna, assim como de sua

para a coleção de ensaios publicados em *Entre o passado e o futuro* (1961). Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014; e ARENDT, Hannah. *Between past and future; eight exercises in political thought*, 2006.

⁴ Ver, por exemplo, O'SULLIVAN, Noel. “Hannah Arendt: Hellenic nostalgia and industrial Society”. In: CRESPIGNY, Anthony De; MINOGUE, Kenneth R. (eds.). *Contemporary Political Philosophers*, 1975, p. 228-251.

⁵ Judith Shklar, de fato, foi responsável por algumas das críticas mais intensas ao pensamento de Arendt. E embora a teórica tivesse uma perspectiva por vezes mais nuançada das teses arendtianas do que muitos, como argumenta Hannes Bajohr (Cf. BAJOHR, Hannes. “Arendt Corrections: Judith Shklar’s Critique of Hannah Arendt”, 2021), sua leitura geral condiz tipicamente com a atitude interpretativa aqui descrita. Cf., por exemplo, SHKLAR, Judith N. *After Utopia: The Decline of Political Faith*, 1957; e, ainda, SHKLAR, Judith N. “Review of *Between past and future*, by Hannah Arendt.”, 1963. A interpretação reaparece ainda, por exemplo, em PITKIN, Hanna F. *The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*, 1998; que trata como “grecófilas” as categorias desenvolvidas por Arendt em *A condição humana*, vinculando-as igualmente à tradição filosófica alemã.

⁶ HABERMAS, Jürgen. “Hannah Arendt's communications concept of power”, p. 214. In: HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. (ed.). *Hannah Arendt: critical essays*, 1994, p. 211-229. O referido artigo de Habermas foi originalmente publicado em inglês em 1977 na revista da *New School for Social Research*: cf. HABERMAS, Jürgen. “Hannah Arendt's communications concept of power”. *Social Research*, 44, no. 1 (1977), p. 3-24.

⁷ HABERMAS, Jürgen. “Hannah Arendt's communications concept of power”, p. 219. In: HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. (ed.). *Hannah Arendt: critical essays*, 1994, p. 211-229.

contraposta noção comunicativa de poder e ação.⁸

Outros autores, enfim, tributários daquela atitude, foram muito mais taxativos e unilaterais em suas considerações, como é o caso, emblemático e comumente citado, de Richard Wolin (que representa a sobrevivência no tempo dessa atitude diante do pensamento da autora). Nas palavras de Wolin: descrevendo a política em termos de “autoafirmação existencial” e “bravata individual”, Arendt, com sua ênfase numa política agonística e, portanto, “notavelmente antidemocrática”, “sofria profundamente de ‘inveja da polis’ – uma tendência de ver a vida política moderna como uma queda vertiginosa das glórias de um apogeu pericleano altamente mitificado”.⁹

Seja como for, apesar de sua supramencionada resiliência no discurso de alguns autores, podemos dizer que esse primeiro momento foi, em larga medida, superado por análises renovadas do pensamento político de Arendt, capazes de trazer à tona, através de uma leitura mais compreensiva de sua obra, a relevância articulada de sua crítica da modernidade para com seu resgate seletivo de experiências do passado para pensar a contemporaneidade. Em alguns casos, ainda, essa segunda atitude veio acompanhada de importantes sinalizações (ainda que incipientes e pouco elaboradas na maioria das vezes) para os aspectos ontológicos, epistemológicos e metodológicos da relação do pensamento de Arendt com o entrecruzamento das tradições fenomenológica, existencialista e hermenêutica em meio a filosofia alemã contemporânea. De fato, o tecimento dessas relações é quase que natural uma vez que se busque com alguma tranquilidade reflexiva um aprofundamento no pensamento da autora para além de suas teses políticas e descrições históricas explícitas rumo às concepções filosóficas, muitas vezes não explicitadas, que as orientam.

Estava em curso, portanto, um crescente alargamento da compreensão da comunidade acadêmica em torno do pensamento de Hannah Arendt. Contra a imagem prévia de uma

⁸ A influência arendtiana no pensamento de Jürgen Habermas é explícita já ao menos desde seu *Mudança estrutural da esfera pública* (1962). Cf. HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*, 1984. Contemporaneamente, Seyla Benhabib, por exemplo, defende uma aproximação mútua entre Arendt e Habermas, mas advogando justamente por um certo caráter arendtiano das concepções políticas basilares do pensamento habermasiano (Cf. BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 1996, p. xii). Benhabib, contudo, apesar de argumentar por um certo modernismo em Hannah Arendt e de ver positivamente algumas das peculiaridades desse suposto modernismo, não mais devendo ser situada junto ao grupo de intérpretes até aqui descritas, não abandona inteiramente a tese da “grecofilia” arendtiana, a qual também associa à relação da autora com Martin Heidegger (Cf. BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 2003, pp. xxxviii-xxxix e 118).

⁹ Cf. WOLIN, Richard. *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, 2015, p. 69. Os problemas da leitura de Wolin, é preciso dizer, vão muito além, contudo, da referida tese da nostalgia da polis e do rechaço antidemocrático pela modernidade como um todo. Eles perpassam também um marcado sexismo e deslegitimação do pensamento e da própria pessoa de Arendt perante a suposta dominação espiritual do “mágico de Messkirch” (Heidegger).

neoaristotélica, antimodernista, romântica e nostálgica do passado político supostamente glorioso da *polis*, ergueu-se um entendimento bastante mais profundo e amplo de seu pensamento político. A autora passou a ser compreendida como fonte de uma potente crítica da modernidade. Seu olhar histórico passou a ser compreendido em seu caráter explicitador dos limites hermenêuticos tácitos de nossas categorias políticas modernas. A crítica à modernidade e, em termos políticos, tanto ao liberalismo e ao capitalismo quanto ao marxismo e ao comunismo, tendo o fascismo de Estado já perdido a guerra, deixou, enfim, de ser imediatamente vista como nostalgia do mundo clássico e os contornos propositivos de uma democracia participativa radical, fundada no resgate da dignidade própria à atividade política, puderam começar a vir à tona.

Ao mesmo tempo, teve lugar um processo salutar de integração de vários dos aspectos de sua obra: suas teses sobre o totalitarismo; a antropologia filosófica de *A condição humana*, assim como sua continuação em *A vida do espírito*; a leitura peculiar das experiências revolucionárias e o resgate daquilo que delas se perdeu; seus escritos sobre a questão judaica, etc. Não surpreende, ademais, que, nesse contexto, seu pensamento tenha sido fonte, ainda, tanto de leituras positivamente reformistas do projeto da modernidade, quanto de completo abandono pós-moderno do mesmo.

Muitos são os possíveis exemplos que compõem esse momento da recepção especializada do pensamento arendtiano em sua grande diversidade de perspectivas. Dentre eles, talvez aquele que mereça um lugar especial de destaque dado o amplo reconhecimento com que tem sido tratado, estando até hoje dentre os comentários de maior força no cenário internacional, é *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought* (1992), de Margaret Canovan. Outras contribuições relevantes de então são, por exemplo: *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (1981), de Bhikhu Parekh¹⁰; *The Public Realm and the Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt* (1989), de Shiraz Dossa; *Arendt, Camus, and Modern Rebellion* (1992), de Jeffrey Isaac¹¹; *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (1994), de Maurizio Passerin d'Entreves¹²; *Hannah Arendt and the Jewish Question* (1996), de Richard Bernstein¹³; dentre muitos outros livros, artigos e coletâneas. No Brasil, ainda na década de 1990, podemos citar como exemplo as teses de doutorado desenvolvidas por Odílio Alves Aguiar, *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt* (1998)¹⁴, e André de

¹⁰ Cf. PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*, 1981.

¹¹ Cf. ISAAC, Jeffrey C. *Arendt, Camus, and modern rebellion*, 1992.

¹² Cf. D'ENTREVES, Maurizio Passerin. *The political philosophy of Hannah Arendt*, 1994.

¹³ Cf. BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the jewish question*, 1996.

¹⁴ Cf. AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*, 1998.

Macedo Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt* (1997). Esta última, de fato, nos apresenta, alinhavando muitas outras reconstruções e reflexões relevantes sobre o pensamento da autora, uma longa e consistente refutação da tese da suposta nostalgia que orientaria o olhar para o passado de Hannah Arendt.¹⁵

Contudo, graças à publicação por Elzbieta Ettinger, em 1995, de excertos da correspondência entre Arendt e Heidegger¹⁶ e, em 1998, da correspondência completa¹⁷, em alemão, esse mesmo período foi, ainda, palco de um interesse pela vida pessoal da autora que, mais do que servir de apoio às análises sérias em curso, acabou, em larga medida, as ofuscando com argumentações de cunho psicologizante e sexista. Uma vez que não encontramos nessa tendência qualquer proveito interpretativo sério, não a estamos contando aqui dentre as atitudes interpretativas a serem aqui descritas, constando aqui apenas como um apontamento dentro desse segundo momento analítico, já que foi responsável, talvez, tanto, em casos como o da própria Ettinger, por restar-lhe capacidade de compreensão da relação teórico-filosófica entre o pensamento de Arendt e o de Martin Heidegger, quanto, em outros casos, ao exigir uma resposta, de provocar o aparecimento mais consistente dessa mesma compreensão.¹⁸

O terceiro momento, enfim, ergue-se organicamente desde a diversidade de perspectivas dessa segunda atitude e ainda se encontra, ao nosso ver, em processo de estabelecimento. Três obras/autores que, ao lidarem, cada qual com sua perspectiva, com as lacunas, incoerências, insuficiências e equívocos dos momentos anteriormente descritos, lançam as bases dessa terceira atitude interpretativa são: *The thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger* (1992), de Jacques Taminiaux¹⁹; *Arendt and Heidegger: the fate of the political* (1996), de Dana Villa²⁰; e *The reluctant modernism of Hannah Arendt* (1996), de Seyla Benhabib²¹. Através, sobretudo, da lente (limitada, mas central e inescapável em uma

¹⁵ Cf. DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*, 2000. Outro aspecto relevante a ser mencionado sobre a obra em questão é o fato de que encontramos aí já elementos do que chamaremos adiante de um terceiro momento de elaboração da recepção do pensamento arendtiano.

¹⁶ Cf. ETTINGER, Elzbieta. *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, 1995. Interessante notar que, diferente de obras e textos relevantes da própria Arendt, o livro de Ettinger sobre a relação amorosa entre Arendt e Heidegger teve sua tradução ao português já em 1996: ver _____; *Hannah Arendt-Martin Heidegger*. Tradução: Mario Pontes. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

¹⁷ Ver LUDZ, Ursula (ed.). *Hannah Arendt/Manin Heidegger Briefe: 1925 bis 1975*, 1998.

¹⁸ Um resumo da controvérsia e uma refutação consistente das análises psicologizantes e sexistas de Ettinger e outros podem ser encontrados em BENHABIB, Seyla. "Appendix: The Personal is not the Political". In: _____; *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 2003, p. 221-233. Também Jacques Taminiaux, que havia publicado sua obra sobre a relação teórico-filosófica entre o pensamento de Arendt e Heidegger em 1992 na França, se vê obrigado, dada a repercussão do livro de Ettinger, a contestar os argumentos desta em seu prefácio à edição em língua inglesa de sua obra, publicada nos EUA em 1997: Cf. TAMINIAUX, Jacques. *The thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*, 1997.

¹⁹ Ver. TAMINIAUX, Jacques. *The thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*, 1997.

²⁰ Cf. VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*, 1996.

²¹ Ver BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 1996.

interpretação preocupada, mais do que com teses políticas, com os fundamentos filosóficos destas) da relação entre Arendt e Heidegger esses autores avançam na compreensão das teses caracteristicamente filosóficas do pensamento arendtiano, as quais ainda não haviam passado por um esforço interpretativo consistente. Como nos diz Benhabib:

A profundidade e originalidade dessas contribuições filosóficas que operam no nível da ontologia (o modo de ser enquanto ser humano) e da fenomenologia (o acesso experiencial às aparências) ainda não foram adequadamente apreciados. Junto a Jacques Taminiaux e Dana Villa, eu vejo essa reapropriação subversiva de Heidegger como sendo a contribuição filosófica genuína de Arendt, em contraste à sua contribuição política.²²

Esses autores, então, evitam tanto, de um lado, *a)* uma leitura estritamente teórico-política do pensamento de Arendt e *b)* a insuficiência de uma leitura reduzida ao texto arendtiano em sua explicitude, buscando, assim, analisar este a partir de sua relação para com os autores e tradições aos quais se vincula; quanto, de outro, ao assim fazer, *c)* eles rechaçam também qualquer reducionismo do pensamento de Arendt à suas fontes e influências.

O que começa a se desenhar ou tornar-se visível com eles, portanto, em contraste com o momento anteriormente descrito, são os contornos de uma ontologia própria ao pensamento de Hannah Arendt, assim como os traços filosófico-metodológicos que esta exigiria. No âmbito daquela segunda atitude receptiva, não obstante seu caráter multifacetado, preservou-se uma atenção quase exclusiva à dimensão política do pensamento de Arendt. Até então, por exemplo, seu vínculo para com as tradições de pensamento filosófico continentais em meio às quais adquiriu sua formação, quando apareceu, assumiu muito mais a tonalidade de um dado biográfico interessante ou de uma mera sinalização do que de uma elaboração teórica que nos ajuda a compreender seu pensamento.

É verdade, porém, que essa negligência foi, por assim dizer, albergada no vácuo que a própria Arendt terminou por criar entre ela e o fazer filosófico historicamente constituído. Afinal, a autora fazia questão de protestar publicamente ao ser chamada de filósofa²³, considerava infrutíferas as discussões sobre metodologia²⁴ e assumia firmemente o status de

²² BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, 1996, p. xiv.

²³ Cf. ARENDT, Hannah. “‘O que resta? Resta a língua’: uma conversa com Günter Gaus”, p. 31. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*, 2008, p. 31-53, onde, em famosa entrevista a um canal da televisão alemã da época, apresentada como filósofa, retruca de imediato: “Infelizmente, tenho de protestar. Não pertença ao círculo de filósofos. Minha profissão, se é que se pode chamar assim, é a teoria política”.

²⁴ Ver, por exemplo, YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt, for love of the world*, 1982, p. 405, tradução nossa; onde lemos: “Hannah Arendt praticava um tipo de fenomenologia, embora ela raramente usasse o termo

“*pariah*”, advogando pelo fim da tradição e a conseqüente necessidade de repensar, sem fazer uso de “corrimãos”²⁵, aquilo que somos e o que estamos fazendo, evitando, assim, ser associada a tradições, a correntes filosóficas e seus métodos e abordagens. A aceitação tácita dessa autointerpretação, levando a formação de uma aura luminosa de originalidade em torno da figura de Hannah Arendt²⁶, contribuiu para o ofuscamento do olhar, dificultando uma abordagem filosoficamente sistemática do pensamento da autora, de modo a situá-lo, por exemplo, no contexto da filosofia contemporânea e seus dilemas próprios.²⁷

A autointerpretação de Arendt, portanto, embora deva ser levada em consideração, não é razão para frustrar o empreendimento por conceber seus vínculos com a tradição de pensamento filosófico. Tais elementos do discurso da autora não representam uma pretensa assunção de bases absolutamente não filosóficas e não tradicionais para seu pensamento, nem uma recusa em manter diálogos com a história da filosofia e seus grandes temas. Em verdade, como veremos ao longo deste trabalho, a rejeição, da parte da autora, à tradição de pensamento filosófico em seu caráter metafísico e idealista aparece contrabalanceada pela recusa refletida em assumir para si as bases materialistas, positivistas e cientificistas que aparentemente emergiram no fim daquela tradição. Importa notar que essa inversão, digamos, “antifilosófica”, surgiu não *após* o fim daquela tradição, mas “*no fim*” da mesma, e, portanto, como parte dela.

A investigação das origens teóricas e da situação histórico-filosófica desde as quais ergue-se, como uma possibilidade relativamente coerente de interpretação filosófica de o que vem a ser um ser humano, de quais são os nossos acessos a uma realidade na relação para com o mundo, assim como daquilo que significa, enfim, ser em geral, é plenamente possível e, como argumentaremos, extremamente desejável do ponto de vista da compreensão mais adequada de seu pensamento.

Cada um daqueles três comentários elencados mais acima, porém, como já mencionado, avança nessa direção, assumindo essa atitude interpretativa, desde uma perspectiva

e sentisse usualmente que quanto menos se falasse sobre método melhor”.

²⁵ Cf. ARENDT, Hannah. “On Hannah Arendt”, p. 336. In: HILL, Melvyn A. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, 1979, p. 301-339.

²⁶ Ver, por exemplo, CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 1992, p. 1, onde a autora, desde um princípio, apresenta Arendt como “uma das grandes *outsiders* do pensamento político do século XX”, e, de uma só vez, “surpreendentemente original e perturbadoramente heterodoxa”.

²⁷ Não estamos, com isso, negando a originalidade do pensamento de Arendt. Mas essa característica não deve ser impeditiva da compreensão situada do pensamento da autora. As teses defendidas por Arendt, como veremos, guardada sua originalidade, são parte de um contexto caracteristicamente contemporâneo, enfrentam os dilemas filosóficos fundamentais desse contexto de um modo original, mas são ineludivelmente parte desse momento histórico e respondem naturalmente a ele. Evitar formular de modo sistemático esses vínculos, seja pela comodidade de não ter que fazê-lo dada a reconhecida originalidade da autora, seja pela escolha consciente de um recorte político de interpretação, tende a resultar numa compreensão parcial ou distorcida do pensamento da autora em suas bases e implicâncias.

consideravelmente diferente.

Jacques Taminiaux, atento e fiel às origens da formação filosófica acadêmica direta de Arendt, nos apresenta, pelo acompanhamento do desenvolvimento de um diálogo irônico de apropriação crítica entre a autora e Martin Heidegger, o pensamento e a obra de Hannah Arendt como sendo fundamentalmente uma elaboração, uma crítica orgânica, da tradição fenomenológica contemporânea como principiada com Edmund Husserl e transformada, via hermenêutica e existencialismo, por Heidegger.

Dana Villa, embora reconhecendo e elaborando também, de modo bastante útil e considerado para com as subversões e críticas da autora, o contexto e os alicerces fenomenológicos e heideggerianos das categorias políticas de Arendt, tende a enxergar os resultados dessa fenomenologia da ação como profundamente nietzscheanos e precocemente pós-modernos, ou pós-estruturalistas. O caráter agonístico, estético e performático do tipo de ação e esfera pública propostos por Arendt (características que vimos como um dos elementos marcados já desde o primeiro dos momentos interpretativos descritos), retorna aqui melhor fundamentado e positivamente acolhido em seu potencial crítico e construtivo.

Seyla Benhabib, por sua vez, igualmente considerada para com as dimensões ontológicas e metodológicas do pensamento de Arendt em seu enraizamento heideggerianamente fenomenológicos, advoga, contrastando fortemente com a leitura de Villa nesse aspecto, por uma interpretação que enfatiza dimensões da obra arendtiana capazes de contribuir para recuperar o projeto moderno de sua crise contemporânea de racionalidade. Aqui, contra a aceitação da batalha, do puro *agon* estetizante, emana da esfera pública arendtiana a melodia da deliberação ajuizativa, da ação comunicativa com vistas ao consenso que tendemos a associar imediatamente o projeto filosófico de Habermas e da Teoria Crítica.²⁸

Todos esses autores têm, em nosso entendimento, o grande mérito de trazer à luz dimensões relevantes da obra de Arendt, buscando mostrar, em seu enraizamento ontológico, o porquê de tais dimensões deverem, segundo suas respectivas ênfases, ser localizadas no centro da interpretação do pensamento da autora. Além disso, o debate entre suas divergentes perspectivas, que são aqui representativas de campos próprios de análise no atual contexto especializado de leitura do pensamento da autora, é altamente instrutivo. Segundo a perspectiva

²⁸ Benhabib, além disso, embora entenda e nos ajude a compreender com suas análises alguns dos aspectos fenomenológicos do pensamento de Arendt, como, por exemplo, a relação constitutiva de sua descrição das atividades humanas fundamentais para com o conceito heideggeriano de “mundo”, rejeita ela própria a dimensão fenomenológica da metodologia arendtiana. Ela adota, em contrapartida, aquele que para ela é o método filosoficamente mais adequado que aparece no pensamento arendtiano: a historiografia fragmentária tomada, supostamente, de Walter Benjamin.

a ser desenvolvida neste trabalho, contudo, é o ponto de vista de Taminiaux aquele que mais condiz com a justa interpretação do pensamento de Hannah Arendt em suas próprias bases teórico-filosóficas.

Isso não significa que sejam completamente equivocadas e/ou indevidas as análises de Villa e Benhabib. Os elementos nos quais eles se baseiam, de um modo geral, estão de fato presentes no pensamento arendtiano, seja em sua dimensão ontológica, seja em sua dimensão descritiva da esfera pública política. Contudo, é apenas sobre as bases de uma fundamentação fenomenológica como a que trata de levar adiante Taminiaux, a qual Benhabib rechaça e Villa não leva a suas inteiras consequências, que esses elementos aparentemente contraditórios e irreconciliáveis, podem vir a fazer parte de uma mesma arquitetura conceitual teórico-filosófica. Desse modo, por exemplo, os aspectos kantianos do pensamento de Arendt, dos quais depende a leitura de Benhabib, e os aspectos nietzschianos do mesmo, que são, de algum modo, base da interpretação de Villa, tornam-se passíveis de conciliação unicamente porque são alinhavados por meio de uma ontologia contemporânea fundamentalmente fenomenológica, existencialista e hermenêutica. O mesmo vale para o Aristóteles que paira no pano de fundo da concepção arendtiana de ação [*práxis*], assim como para outros pensadores secundariamente relevantes para o pensamento da autora.

A contribuição de Taminiaux, portanto, é enorme e abre precocemente (1992) uma via que até hoje resta ainda insuficientemente explorada. Do ponto de vista um tanto anacrônico do presente estado de coisas, contudo, sua grande limitação, é o foco inteiriço nas relações teórico-filosóficas dos fundamentos ontológicos do pensamento de Arendt para com a filosofia de Martin Heidegger, aproximando-se nesse ponto tanto de Villa, quanto de Benhabib.

Essa limitação, entretanto, vem, desde então, sendo paulatinamente remediada pelo esforço interpretativo de diversas autoras²⁹ que, buscando mostrar as raízes fenomenológicas, existencialistas e hermenêuticas do pensamento arendtiano, superam a dependência que essa perspectiva mostrava da figura de Heidegger. O filósofo de Messkirch não perde sua importância, nem mesmo talvez sua centralidade, no contexto da compreensão do pensamento

²⁹ Ver, por exemplo: BOELLA, Laura. “Phenomenology and ontology: Hannah Arendt and Merleau-Ponty”. In: BURKE, P; VAN DER VEKEN, J. (eds.). *Merleau-Ponty in contemporary perspective*, 1993, p. 171-179; HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. “Existentialism politicized: Arendt's debt to Jaspers”. In: _____ (eds.); *Hannah Arendt: critical essays*, 1994, p. 143-178; VASTERLING, Veronica. “The hermeneutic phenomenological approach to plurality: Arendt, Habermas, and Gadamer”. In: HEIDEN, Gert-Jan van der (ed.). *Phenomenological perspectives on plurality*, 2015, p. 158-174; VASTERLING, Veronica. “Political hermeneutics: Hannah Arendt's contribution to hermeneutic philosophy”. In: WIERCIŃSKI, Andrzej (ed.). *Gadamer's hermeneutics and the art of conversation*, 2011, p. 505-516; BORREN, Marieke. “A Sense of the World’: Hannah Arendt's hermeneutic phenomenology of common sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 2013, p. 225-255; e BODZIAK JUNIOR, Paulo Eduardo. “O visível e o invisível em Hannah Arendt: um diálogo com Merleau-Ponty”. *Cadernos Arendt*, v. 02, n. 04, 2021, p. 110-123.

de Arendt. A cena, porém, é profundamente enriquecida quando nela são inseridos, como vem acontecendo, os elementos da relação das teses da autora, seja para com aspectos das próprias tradições fenomenológica, existencialista e hermenêutica que transcendem o pensamento de Heidegger, seja para com o pensamento de autores específicos como Edmund Husserl, Karl Jaspers, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Jan Patočka, Sartre, dentre outros, com os quais Hannah Arendt dialoga direta ou indiretamente.³⁰

Merece especial destaque nesse cenário, dada a magnitude e sistematicidade de seu empreendimento hermenêutico, o relativamente recente trabalho de Sophie Loidolt, *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity* (2018)³¹, que é, até onde sabemos, o único grande esforço de sistematização do pensamento de Hannah Arendt do ponto de vista desta terceira atitude interpretativa.

Embora a estruturação geral, assim como muitas das ênfases e escolhas de caminhos sejam por vezes diferentes, é fato que há uma série de convergências entre a perspectiva adotada por Loidolt e aquela que guia este trabalho. São algumas delas:

(a) O diagnóstico de que a tendência histórica de olhar para o pensamento arendtiano em busca meramente de uma teoria política original capaz de iluminar com suas categorias o presente é limitada em seu campo de visão, e isso no que tange tanto à amplitude e profundidade do pensamento da autora, quanto no que diz respeito às próprias possibilidades de iluminação do presente. Os problemas do presente (alguns dos quais políticos *stricto sensu*) articulam-se entre si enquanto problemas filosófico-ontológicos de primeira ordem uma vez que se toma dimensão de que o que está em crise não é apenas um ou dois setores objetivos da realidade, mas o próprio ser humano como até então o temos concebido e, nessa esteira, a civilização construída sobre tal concepção. De algum modo, nossas noções de “verdade”, de “sentido” e daquilo que significa em si mesmo *ser* precisam ser repensadas, e Hannah Arendt se esforça por assim fazer. Assim: “ambos os lados de Arendt, o distintivamente político e o filosófico, comunicam-se entre si e estão, neste sentido, profundamente interconectados”³².

(b) A consideração de que essa conexão e aquele esforço da autora por repensar as bases de nosso ser, se dão em termos consistentemente fenomenológicos. Ao que devemos agregar:

³⁰ No Brasil, embora ainda escassos os trabalhos no âmbito desse ímpeto interpretativo, podemos citar também, em destacando sua problemática metodológica central, a relativamente recente tese de Doutorado do professor Lucas Barreto Dias: DIAS, Lucas Barreto. *Os métodos de Hannah Arendt: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica*. Orientador: Carlo Gabriel Kszan Pancera. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

³¹ Cf. LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018.

³² LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, pp. 3-4, tradução nossa.

em termos de uma fenomenologia caracteristicamente existencial e hermenêutica. Assim, o terreno no qual tais compreensões possíveis de “ser”, “verdade” e “sentido” ganham forma é o solo fenomenal aberto e estruturado por meio de nossa prática cotidiana, mundana e situada. Essa prática, ainda que não se reduza a estas, pode ser melhor compreendida quando delimitamos nela um rol atividades consideradas básicas e fundamentais. Vemos a sistematização desse empreendimento em curso nos esforços conjuntos de *A condição humana* (1958) e de *A vida do espírito* (1975/6), com aquilo que iremos chamar de a “redescrição fenomenológica arendtiana do mundo”.

Nesse contexto, tanto o suposto ecletismo do pensamento de Arendt, quanto sua aparente originalidade *ex nihilo*, encontram sua refutação comum quando mostramos que, ainda que o faça subversivamente, renovando esta própria tradição, o pensamento da autora tem suas bases ontológicas, epistemológicas e metodológicas no entrecruzamento contemporâneo proporcionado pela filosofia alemã de princípios do século XX entre a fenomenologia, o existencialismo e a hermenêutica. Desse modo, a despeito da despreocupação da própria Arendt quanto a deixar explícitas as origens filosófico-metodológicas de seu próprio pensamento, acreditamos que, da parte do intérprete, esse esforço de sistematização é não apenas desejável, mas necessário para que possamos realmente compreender em sua integralidade “como Arendt usa a fenomenologia para elaborar um modo de pensar alternativo.”³³

(c) O reconhecimento complementar de que a abordagem do acima exposto não pode ser suficientemente realizada apenas no horizonte da relação Arendt-Heidegger, exigindo uma abordagem fenomenologicamente mais ampla. De fato, como mostraremos ao longo do trabalho, em muitos aspectos, a posição de Arendt, em comparação com a de Heidegger, representa uma sustentação dos princípios e teses fenomenológicos.

Além disso, este trabalho tem como hipótese central a ser explorada a de que o esforço arendtiano para conceber em toda sua radicalidade filosófica o sentido da política implica mutuamente numa tentativa de repensar a própria filosofia em suas bases. Não se trata, portanto, apenas de que a filosofia de Hannah Arendt reformula nossa compreensão do político enquanto dimensão fundamental da existência humana, mas, na mesma medida, de que essa nova noção formulada acerca do político desconstrói ativamente, em sua relação para com aquilo que vem a ser a humanidade do ser humano, a filosofia em suas bases tradicionais. O fato de que a *pluralidade* seja, para a autora, como veremos, uma categoria ontológica fundamental não significa unicamente que devemos considerar, agora, uma nova modalidade ainda não

³³ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, p. 4, tradução nossa.

considerada do mesmo ser substancial postulado pela tradição, mas acarreta, em verdade, na consolidação da destruição daquela noção de ser em prol de um novo paradigma, centrado na pluralidade e suas implicações para as nossas noções de “verdade” e de “sentido”. Assim, como nos diz Loidolt, “a pluralidade é um paradigma que introduz o político no pensamento filosófico e fenomenológico.”³⁴

Por isso, o que argumentamos com o título “A ontologia política de Hannah Arendt” não é apenas que a autora dispõe de uma ontologia regional sobre a dimensão política da existência humana, mas sobretudo que a ontologia geral passível de ser articulada com base no pensamento de Arendt é uma ontologia fundamentalmente política. Estamos diante de uma tentativa de politizar a ontologia enquanto disciplina filosófica. Ou seja, o que precisamos compreender, ou o que Hannah Arendt trata de nos mostrar, é como *ser* para um ser humano é ser atravessado em todos os aspectos por uma dimensão de pluralidade constitutiva. E existir concretamente para nós é mover-se entre esferas relativamente autônomas de atividades fundamentais num campo comum, a que chamamos “mundo”, do qual a quintessência é ser constituído por pluralidade, ou seja, é ser ontologicamente político.

Vinculam-se, nesse ponto, a essa ontologia caracteristicamente arendtiana fundada na pluralidade, formando com ela um enredo intrincado mas profundamente harmônico: o diagnóstico arendtiano da crise civilizacional que, na primeira metade do século XX parecia atingir seu auge; a leitura ampla e pontuada da autora do percurso histórico do ocidente e da tradição de pensamento que o acompanhou até sua ruptura moderna; seu exercício de resgate, em meio às experiências do passado, de elementos tradicionalmente negligenciados, que podem servir de exemplos relevantes para a crítica renovadora que deve florescer em meio às crises; e, por fim, suas proposições culturais e políticas *stricto sensu*, sua noção de política como democracia e sua noção de democracia como participação direta, deliberativa, performática, refletida e mediada por um quadro estabilizador de acordos tácitos e explícitos e de leis fundamentais.

Em primeiro lugar, a crise em questão, embora se espalhe para as mais diversas esferas da civilização moderna, parte e retorna sobre o fulcro de uma crise de racionalidade humana. E sendo essa razão a de um ente que, desde a antiguidade, é compreendido, na esteira dessa civilização ocidental hegemônica, como um ser que tem na razão sua essência, o que parece estar em crise, para além de um método para bem usar a razão e/ou critérios de validação discursiva, é a própria autocompreensão desse ser que compreende ser, sua humanidade.

³⁴ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, p. 2, tradução nossa.

O sentimento da crise, então, está vinculado, como nos indica Husserl, a que “meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos”³⁵. Ou seja, há, e deve marcar-se, uma distinção entre realidade e sentido, entre “ciências de fatos” e “ciências de essências”, para usar os termos de Husserl.

Essa crise, portanto, é fundamentalmente uma crise de sentido³⁶, transcende as dimensões metodológicas e diretamente sociopolíticas, emana e reflete em uma incompreensão de princípio daquilo que somos, dos territórios da nossa razão e da natureza ontológica das coisas deste mundo em sua relação para conosco. Essa mesma constatação subjaz o pensamento de Hannah Arendt em sua inteireza. Suas distinções, como veremos, muitas vezes atuam para salvar ou reinstaurar a percepção dessa dimensão de significação da existência humana e de seu território nativo, o mundo político.

Como em Heidegger, Hannah Arendt também vê, entretanto, nessa crise, o estágio agudo de um esquecimento do ser muito mais antigo. Naquilo que ele, porém, acreditou vislumbrar o surgimento de uma força presente contrária a essa dinâmica milenar de redução do ontológico ao ôntico, o Nacional Socialismo, Arendt enxergou a máxima agudização da crise e a explicitude do debacle da tradição à qual a crise pertence.

O fato é que as noções de ser a que cada um aponta, se bem são próximas naquilo que têm de fenomenológicas, mundanas, históricas e livres, centradas na contingência da existência humana, em ser enquanto possibilidade-de-ser, são bastante diversas em um ponto crucial. A região central do foco de luz que Hannah Arendt trata de lançar sobre essa história de esquecimento está direcionado à negligência originária da tradição em relação à condição humana da pluralidade. Isso porque, julga ela, é aí que aquela dimensão de significação que dá autenticidade à vida humana e sentido ao mundo tem sua morada. Enquanto isso, Heidegger, na análise da autora, a despeito de toda sua crítica à metafísica e ao substancialismo ontológico da tradição, adota ainda o subjetivismo que foi central a essa mesma tradição, depreciando à condição humana da pluralidade em nome da autenticidade reflexiva do eu em contraposição aos outros.

A atual crise, portanto, se vincula a um longo percurso no qual a tradição de pensamento estabelecida originariamente na Grécia antiga, com Parmênides e Platão, em sua guerra contra a democracia e a política, tratou de suprimir dos elementos básicos do ser a condição de pluralidade em que todas as coisas, para uma existência humana, estão postas.

³⁵ Cf. HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*, 2012, p. 3.

³⁶ Cf. UČNÍK, Lubica. *The crisis of meaning and the life-world: Husserl, Heidegger, Arendt, Patočka*, 2016.

Para isso, uma vez que neste mundo “a pluralidade é a lei”³⁷ e “ser e aparecer coincidem”³⁸, foi preciso conceber um outro, habitado por essências individualmente e subjetivamente alcançáveis pela razão. Por mais que o cenário metafísico dessa busca por essências tenha desmoronado com a modernidade, a lógica que destitui as aparências e a pluralidade de seu lugar de centralidade para a existência humana e a concepção de ser aí possível foi mantida na nova figura positivista das ciências. Na verdade, aquela inversão com manutenção das categorias teve como consequência, nos mostra Arendt em *A condição humana*, uma intensificação sem igual da alienação humana do mundo e da pluralidade que lhe é constitutiva.

Seja como for, é a partir desse dualismo que se torna possível a supressão, na existência humana, da lógica própria da pluralidade mesmo nas regiões ônticas onde ela é mais explicitamente constitutiva, como é o caso da esfera política. A força crítico-normativa de uma razão intersubjetiva característica do mundo político foi, assim, esvaziada em prol de uma verdade una aurida desde a razão filosófica e capaz de ser aplicada fabrilmente à esfera política.

Há, portanto um laço profundo entre a crise da racionalidade no mundo moderno e os princípios imperantes no modo em que lemos o mundo e a existência humana a partir das categorias que nos foram legadas pela tradição. Esse legado, sobretudo em suas faltas, ou seja, na ausência de uma consideração de certas experiências fundamentais como a da ação em condições de pluralidade, resultou numa filosofia que, nas palavras de Loidolt “ao invés de explorar as implicações da pluralidade humana, [...] limitou-se a pensar a “essência do homem” no singular”. E “essa, na verdade, é a razão filosófica pela qual Arendt se recusa a ser contada entre os filósofos e promove ‘o político’ como o domínio da pluralidade.”³⁹

Trata-se, portanto, de um diálogo crítico com a tradição de pensamento filosófico. Constatando sua chegada a um limite sem volta, constatando que “o fio da tradição está rompido e [...] não podemos reatá-lo”⁴⁰, e que isso, apesar dos problemas em que nos coloca⁴¹, nos renova de um modo raro as possibilidades de interpretação da realidade, repensar a existência humana e a noção de ser que nela vem à tona sem que a tradição implique em um peso a ser carregado que nos faça curvar as costas. O ser e a existência humana podem ser repensados em

³⁷ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35.

³⁸ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35.

³⁹ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, p. 2, tradução nossa.

⁴⁰ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 234

⁴¹ E da “náusea” que provoca ao fazer viver em um mundo do qual o sentido desmorona e a contingência de nossa própria existência se materializa e solidifica como um peso de chumbo. Vale a pena conferir, para uma experiência literária filosófica dessa situação, as descrições narrativas de Jean-Paul Sartre em SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*, 2011.

sua relação levando em conta esse caráter fundamental que é a pluralidade a que estamos sujeitos, o fato que habitamos e experienciamos o mundo desde uma diversidade autêntica de pontos de vista, o que coloca a política, a comunicação e a intersubjetividade no fulcro de qualquer ontologia possível.

Para fazê-lo, desde o ponto de vista de uma fenomenologia existencial e hermenêutica, Arendt percorre a história em busca de “tesouros perdidos”, experiências originárias que ajudem a descrever e permitam reconhecer o sentido e a importância própria daquelas atividades humanas persistentes que a autora chama de fundamentais ou básicas e que, cada qual em sua esfera, abrem mundo, direcionando significados e significações.

Revisitar, por exemplo, a *polis* grega, então, não tem qualquer objetivo factual, ou seja, não é um exercício de historiografia científica, nem de proposição nostálgica de uma realidade factual na qual se espelhar. Em verdade, tal revisitação ou resgate, assim como a das experiências revolucionárias modernas e contemporâneas, é um exercício de recuperação de significados relevantes para qualquer tentativa de repensar com amplitude hermenêutica satisfatória tanto o mundo político, quanto o próprio pensamento filosófico em suas bases. O que está em jogo, afinal, é poder vislumbrar em seu nascedouro a significação dada a uma experiência de mundo fundada na pluralidade.

Por fim, é tendo clareza desse quadro de ideias vertebrais do pensamento da autora em sua interconexão que seremos capazes de vislumbrar o que é para ela a política e quais seriam os traços de um *ethos* e uma vida democrática contemporânea em termos arendtianos.

Grosso modo, adiantamos, se o ser humano é constitutivamente um ser que existe no plural, se a pluralidade é categoria ontológica fundamental, a ação discursiva que responde e atualiza essa pluralidade ontológica e caracteriza a atividade política para Arendt é muito mais do que uma dentre muitas atividades humanas.

Não se trata tampouco de uma atividade importante por ser necessária em vistas de algum fim. É um fim em si mesma porque constitui a própria ponte que faz do ser humano ôntico-ontológico. Como aponta Villa, “o sentido da ação política reside em sua capacidade de dotar o mundo de sentido”, de modo que “ao teorizar a ação, Arendt nos fornece nada menos do que uma fenomenologia do próprio sentido”⁴².

A ação política é o que nos faz propriamente humanos e não cabe, portanto, apenas à especialistas ou políticos profissionais. Mas o que está em jogo, para Arendt, com isso, não é simplesmente algo como o sufrágio universal. Há algo de impróprio no caráter “representativo”

⁴² VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: The fate of the political*, 1996, p. 11, tradução nossa.

de nossa democracia liberal, afinal, para a autora, participar politicamente é ser livre, e esse exercício é formador, envolve as atividades reflexivas do pensamento e do juízo na elaboração de opiniões individuais e tomada de decisões coletivas.

Ademais, a ação política não está restrita às instituições políticas formais. De certo modo, cultura e política tem um solo comum: a ação discursiva, significativa; e as instituições, por sua vez, têm o papel de, reificando elementos desse sentido e construindo, com isso, mundo, dar a estabilidade necessária para que a ação política seja possível cotidianamente sem que vivamos em estado constante de revolução, ou seja, de imprevisibilidade.

O ser humano existe neste mundo em condição de pluralidade. Se aceita essa condição e a traduz em um modo de ser e relacionar-se com os demais, constitui um *ethos* democrático. É a esse modo de vida que corresponde chamar de “política”. Política e democracia, bem compreendidas, são, uma só coisa. Por essa razão, podemos concluir haver um vínculo intrínseco entre a ontologia arendtiana e a democracia enquanto um modo autêntico de existir enquanto um ser que vem ao mundo e existe em condição de pluralidade.

Este trabalho, enfim, inserindo-se deliberadamente naquele que descrevemos como um terceiro momento ainda em vias de estabelecimento da recepção e elaboração interpretativa do pensamento de Hannah Arendt, tem como objetivo geral tornar explícito como a autora, partindo daquele entrecruzamento contemporâneo entre as tradições fenomenológica, existencialista e hermenêutica, concebe uma ontologia fundamentalmente política, inserindo a categoria da pluralidade no pensamento filosófico, de modo a implodir seus alicerces tradicionais.

Nesse sentido, trataremos de fornecer uma leitura minimamente sistemática do pensamento de Arendt, não abrindo mão de buscar uma coerência na integralidade de seu pensamento que, muitas vezes, pode passar despercebida seja em leituras setoriais, seja naquelas que aceitam sem mais a autointerpretação da própria autora sobre seu pensamento. Tal abordagem, embora exija de fato a coragem de, sem abandonar o texto, ir para além dele, buscando os fundamentos não ditos do dito, se sustenta ao menos em uma nota que Arendt por vezes levanta a respeito dos autores que estuda e, eventualmente a respeito de si mesma: de que as questões quanto ao “método”, os “critérios” ou “valores” que de algum modo norteiam o pensamento de qualquer autor “estão gratamente ocultos para o próprio autor, embora possam ser, ou *parecer* ser, suficientemente manifestos para o leitor e ouvinte”.⁴³

⁴³ Cf. ARENDT, Hannah. *The life of the mind*. 1981, p. 211, tradução nossa; ou, comparativamente, _____; *A vida do espírito*, 2009, p. 234.

Ao que se somarão esforços por situar o pensamento arendtiano em seu tempo histórico e, mais especificamente, em meio às fibras que constituem o tecido da história da filosofia. De fato, a perspectiva arendtiana é original e tem nisso um dos elementos de sua fertilidade em fazer-nos refletir, mas não deixa de ser uma tentativa original e frutífera de pensar o que estamos fazendo em termos filosóficos caracteristicamente contemporâneos no modo em que seleciona, coloca e enfrenta os problemas em torno dos quais circula.

Para tanto, começaremos, então, por dar um passo atrás para compreender algumas das ideias filosóficas fundantes das tradições supramencionadas que, em seu entrecruzamento, são o solo conceitual filosófico em meio ao qual Hannah Arendt, desde muito cedo, se move. Dedicaremos, desse modo, o *capítulo primeiro*, à tentativa de compreender como o projeto arendtiano de uma ontologia contemporânea enquanto ontologia política surge do seio das tradições fenomenológica, hermenêutica e existencialista por meio da análise respectiva de ideias centrais do pensamento de Edmund Husserl, Martin Heidegger e Karl Jaspers, concluindo o capítulo com a recuperação dos traços gerais da leitura crítica arendtiana desses autores, os quais contribuíram diretamente com sua formação filosófica.

Tendo avançado, então, até uma primeira formulação de como, através de uma apropriação crítica do pensamento daqueles autores, Arendt estabelece como base ontológica de seu pensamento as categorias *mundo* e *pluralidade*, buscaremos, no *capítulo segundo*, reconstruir o modo como a autora articula essas categorias em meio a uma redescrição fenomenológica da existência humana baseada no engajamento em atividades fundamentais que surgem em resposta a uma condição humana básica compartilhada e abrem esferas próprias de aparência e sentido.

No *capítulo terceiro*, por sua vez, essa descrição fenomenológica existencial do ser humano servirá de base para uma ampliação do escopo da análise ontológica que vislumbra por meio da importante distinção na arquitetura do pensamento de Arendt entre verdade e sentido a concepção da autora acerca da relação entre o ente que somos e aquilo que significa para nós em si mesmo *ser*.

Em um primeiro momento o capítulo lidará com a natureza fenomênica radical do mundo no qual, para Arendt, somos nativos, mostrando como um dos princípios ontológicos que atravessa o pensamento da autora é a recuperação da primazia da percepção e, nessa esteira, da vida como categoria ontológica. Aparecerão, centralmente, nesse primeiro momento, por meio da teorização de uma intersubjetividade perceptiva constitutiva do mundo como o conhecemos, os alicerces da nossa relação com o *ser* por meio da possibilidade da verdade e da relativa estabilidade daquilo a que chamamos realidade.

Em um segundo momento, investigará as possibilidades de, a partir dessa base fenomênica e por intermédio da reflexividade de nossas atividades espirituais, vir ao mundo um sentido que não seja meramente instrumental, relativo, arbitrário, mas que tampouco seja dotado do dogmatismo que se atribui normalmente à “verdade”. Em suma, a tese do capítulo é a de que, a noção de *ser* que nos propõe Hannah Arendt depende, sustentada a distinção, da possibilidade de articulação na existência humana, em sua mundanidade própria, entre verdade e sentido.

Por fim, na conclusão, reunindo todas essas linhas de investigação ontológica no contexto do pensamento político de Hannah Arendt, trataremos de conceber, de modo breve e indicativo, quais são os contornos de uma teoria da democracia possível com base no pensamento arendtiano.

CAPÍTULO PRIMEIRO
**HUSSERL, HEIDEGGER, JASPERS E O PROJETO ARENDTIANO DE
UMA ONTOLOGIA CONTEMPORÂNEA COMO ONTOLOGIA POLÍTICA**

“Hannah Arendt tinha começado seus estudos universitários com Martin Heidegger precisamente enquanto ele começava a escrever sua obra-prima, *Ser e tempo*. Ela chegou em Heidelberg justamente quando Jaspers começava a articular notas e aulas para esboçar sua obra-prima filosófica em três volumes, *Filosofia*. A deusa que ela frequentemente invocava, Fortuna, foi duas vezes gentil para com ela: ela não apenas estudou com os dois maiores filósofos alemães da geração que atingiu maturidade intelectual entre as duas guerras mundiais; ela foi capaz de participar com ambos nas aulas e discussões que deram forma a suas melhores obras.”⁴⁴

“Desde a Primeira Guerra Mundial havia nas universidades alemãs certamente não uma revolta, mas uma grande insatisfação na atividade acadêmica docente e discente, espalhando-se por todas as faculdades que fossem algo além de simples escolas profissionais e todos os estudantes para quem o estudo significava mais que uma preparação para seus ofícios. A filosofia não era um ganha-pão; era antes a disciplina dos famintos resolutos e, por isso mesmo, muito exigentes. Não aspiravam absolutamente à sabedoria: quem se interessava pela solução de todos os enigmas tinha à sua disposição um vasto sortimento no mercado das concepções de mundo e respectivos partidos; para fazer sua escolha, não havia nenhuma necessidade de um ensino filosófico. Mas o que eles queriam, tampouco o sabiam. A Universidade em geral lhes oferecia as escolas — os neokantianos, os neo-hegelianos, os neoplatônicos etc. — ou a velha disciplina escolar, convenientemente dividida em compartimentos, como a teoria do conhecimento, a estética, a ética, a lógica etc., que não era verdadeiramente transmitida, mas antes esvaziada de sua substância por um tédio sem fim. Contra essa atividade em suma confortável e, à sua maneira, também totalmente sólida, havia então, mesmo antes do aparecimento de Heidegger, um pequeno número de rebeldes. Cronologicamente falando, houve Husserl e seu apelo para ir ‘às coisas mesmas’; isso significava: ‘Deixemos as teorias, deixemos os livros’ e estabeleçamos a filosofia como uma ciência rigorosa que consiga ser admitida ao lado das outras disciplinas acadêmicas. Era algo naturalmente muito ingênuo e desprovido de qualquer intenção rebelde, mas foi algo que primeiro Scheler e, um pouco depois, Heidegger puderam reivindicar. A seguir houve também em Heidelberg, conscientemente rebelde e oriundo de uma outra tradição, Karl Jaspers, que, como se sabe, por longo tempo manteve laços de amizade com Heidegger, exatamente porque o que havia de rebelde no desígnio de Heidegger lhe interessava como algo radicalmente filosófico em meio ao falatório acadêmico sobre a filosofia.”⁴⁵

⁴⁴ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt, for love of the world*, 1982, p. 62

⁴⁵ ARENDT, Hannah. “Martin Heidegger faz oitenta anos”, p. 278-279. In: *Homens em tempos sombrios*, 2008, p. 277-290.

A *ontologia*, por definição, é a disciplina filosófica que versa sobre e trata de compreender *ser*. Graças ao peso histórico da influência aristotélica na definição da disciplina, tornou-se emblemático defini-la como “o estudo do ser enquanto ser”, do ser como tal, ou, ainda, das “primeiras causas” ou “princípios”, os *ἀρχαί*.

Essa definição mais do que clássica da disciplina busca enfatizar que o que está em questão não é tanto uma preocupação para com o modo de ser de entes específicos, quaisquer que sejam, mas sim acerca do próprio *ser* num sentido geral, formal ou, no mínimo, regional.⁴⁶

Nesse sentido, a Ontologia corresponderia àquilo que Aristóteles chamava de “Filosofia primeira”, “Ciência primeira” ou mesmo “Teologia”. Desde tempos antigos, entretanto, graças à reunião classificatória póstuma da coleção de escritos agrupados nos quatorze livros que conhecemos do filósofo grego sobre o tema sob o título “*Ta meta ta phusika*” (“aqueles que vêm após os [escritos] físicos”), a disciplina que abordaria as questões de tal agrupamento temático recebeu o nome de Metafísica.

Todo cuidado é pouco, contudo, para fazer notar que o que Aristóteles e os gregos compreendiam por física, ou mesmo natureza, é enormemente mais amplo do que uso moderno que fazemos desses termos. Assim, distinção temática em jogo para Aristóteles era, em verdade, entre as coisas que são mutáveis e as que são *αἰεί*, eternas. Enquanto os demais campos da filosofia ou da ciência (a distinção inexistia então) lidavam com as coisas mundanas e naturais em sua mutabilidade, a “metafísica” investigava os princípios imutáveis que governariam tais mudanças e o nosso conhecimento delas.

O termo “ontologia”, porém, embora corresponda muito mais adequadamente ao que estava em jogo desde um princípio para a disciplina, é relativamente recente, remontando aos primórdios da era moderna.⁴⁷ Trata-se de um termo cunhado como uma saída para distinguir o kernel temático original da disciplina das muitas outras questões que, então, começavam a ser entendidas como questões “metafísicas” uma vez que a física passava a receber uma delimitação temática e metodológica bastante mais estreita com o advento da ciência moderna e seu materialismo de fundo. A distinção, portanto, entre filosofia e ciência também se desenha nesse contexto e, sendo associadas entre si, metafísica e filosofia, entram ambas em descrédito diante dos ruidosos sucessos das novas disciplinas científicas.⁴⁸

⁴⁶ E, neste último sentido, terminaríamos, inevitavelmente, compreendendo as várias disciplinas filosóficas como dotadas, em sua base, de suas próprias ontologias regionais, ou “materiais”, como também dirá, veremos, Edmund Husserl.

⁴⁷ Presente já desde princípios do século XVII no vocabulário filosófico o termo ganha sua real “popularidade” no cenário racionalista alemão pós-leibniziano da filosofia do alemão Christian Wolff. Cf., por exemplo, seu *Philosophia Prima sive Ontologia* (1730).

⁴⁸ Sobre a definição geral e a história do uso dos termos “ontologia” e “metafísica”, cf., por exemplo, VAN

Seja como for, nem a filosofia de um modo geral, nem a metafísica em seu sentido mais amplo desapareceram. Em verdade, ao que parece, cada vez que as novas ciências mostram suas limitações cognitivas, teóricas ou práticas (éticas e/ou políticas), se renova a convicção de que são necessárias instâncias reflexivas de outra natureza para dar sentido à realidade, e nesse contexto filosofia e metafísica reacendem algo de sua luz.

Já não é possível, porém, após a era moderna, compreender essas disciplinas como as compreendia Aristóteles ou mesmo os medievais. Aquela noção de que formas eternas e imutáveis acessíveis apenas à contemplação espiritual humana determinariam a estrutura da realidade perdeu já há algum tempo boa parcela de sua antiga força. Afinal, ou bem acreditamos, por exemplo, na teoria darwiniana da evolução, que historiciza a própria existência de vida (incluindo, por óbvio, a vida humana) neste planeta e é hoje a espinha dorsal das ciências biológicas e, por consequência, da medicina ocidental moderna, ou acreditamos na ontologia tradicional, nos antigos temos postos pela metafísica para pensar o que há e compreender sua ordenação e natureza.

O que as metafísicas contemporâneas diriam, contudo, é que aqueles não são os únicos termos nos quais a metafísica é possível. Em verdade, seria preciso compreender que, embora de natureza distinta, existem igualmente, na base da compreensão de mundo científica moderna, uma série de afirmações ou negações metafísicas.

Fugindo, entretanto, ao trabalho hercúleo que seria tentar resumir os contornos da metafísica contemporânea, o que interessa aqui é apontar, em meio a essas discussões, para um certo movimento ou tradição filosófica – a fenomenologia – que, ao buscar uma solução para os supramencionados dilemas sobre o lugar da filosofia no mundo contemporâneo, se constitui enquanto um reposicionamento do problema da metafísica e, em determinado sentido, se apropria do termo ontologia de modo a igualar a metafísica à ontologia tradicional, às quais buscava, então, opor-se.

Surge, então, ao nosso ver, um tipo peculiar e multifacetado de busca por uma nova ontologia, condizente com os sucessos da ciência moderna, mas ciente também de suas limitações. Cada vez mais, as autoras e autores que empreendem essa busca sentem a necessidade de recorrer, ainda que com objetivos e implicações diversos, a uma destruição ou desmantelamento da tradição metafísica em suas bases – tanto dos aspectos antigos quanto medievais e modernos destas.

INWAGEN, Peter; SULLIVAN, Meghan; BERNSTEIN, Sara. "Metaphysics". In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/metaphysics/>>. Acesso em: 21 maio. 2023.

É no contexto dessa tradição que buscaremos inserir aqui o pensamento de Hannah Arendt, quem, como ela própria nos diz, juntou-se “claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje”. Ao que agrega, expressando um dos pressupostos que acompanham, do princípio ao fim, seu pensamento: “Tal desmontagem só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo.”⁴⁹

Para situar Arendt no contexto mencionado da filosofia contemporânea, no entanto, será necessário, encontrar, através da hermenêutica e da filosofia da Existência⁵⁰, o tipo específico de abordagem fenomenológica que vincula o pensamento da autora em questão à tradição fenomenológica e ao tipo de ontologia contemporânea possível em discussão neste capítulo.

Assim sendo, uma vez que a reviravolta responsável por transformar hermenêutica e existencialmente o chamado movimento fenomenológico⁵¹ tem sua raiz sobretudo no pensamento de Martin Heidegger, é central que busquemos estabelecer uma compreensão suficiente do núcleo do pensamento heideggeriano como transformação hermenêutico-existencial da fenomenologia enquanto método de liberação para uma reorientação da ontologia na contemporaneidade. Apenas então, poderemos encontrar com propriedade, através tanto das aproximações quanto dos distanciamentos entre os dois, um primeiro acesso ao pensamento de Hannah Arendt em seu contexto histórico-filosófico.

Por outro lado, a filosofia da Existência, para a qual a reorientação ontológica possível a partir da fenomenologia husserliana abriu caminho (e na qual o pensamento de Heidegger, de certo modo, também se insere), tem seu grande pioneiro em Karl Jaspers, um autor em boa medida negligenciado pela comunidade filosófica. No que tange especificamente à Arendt, contudo, parece ser precisamente a influência de Jaspers e seu existencialismo antisolipsista um

⁴⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 234.

⁵⁰ Trata-se, aqui, da chamada *Existenzphilosophie*, de matriz alemã, à qual estaremos referindo, ao longo deste trabalho, seja como “filosofia da Existência”, seja, simplesmente, como existencialismo. Quanto ao existencialismo mais conhecido, de matriz francesa, de autores como Sartre, Beauvoir, etc., será distinguido, quando se fizer necessário, ao ser indicado junto ao qualificativo de sua matriz específica como “existencialismo francês” ou, ainda, referindo-se diretamente aos autores em questão. Por mais que Heidegger, Jaspers, Gabriel Marcel e mesmo Arendt, tenham tratado sempre de negar sua proximidade com os desdobramentos e a considerável popularização da filosofia da Existência no existencialismo de Sartre e outros, levadas em conta as divergências e possíveis interpretações equivocadas, é inegável o pertencimento e o compartilhamento de muitas teses centrais ou de origem, de modo que, não sendo este um trabalho que toma como central essa discussão específica, não há porque insistir numa terminologia que sustente mais as diferenças e peculiaridades do que as convergências dessas duas matrizes do existencialismo.

⁵¹ Ver, de um modo geral, a esse respeito, o monumental *The phenomenological movement*: SPIEGELBERG, Herbert. *The phenomenological movement: a historical introduction*, 1994; ou DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?*, 2008; ou ainda, LUFT, S.; OVERGAARG, S. (eds.). *The Routledge Companion to Phenomenology*, 2012.

dos grandes contributos para o timbre humanista e a perspectiva centrada no mundo interpessoal da ontologia política da autora.

Será, portanto, também imprescindível, inclusive para a justa apreciação dos distanciamentos conscientes que Arendt empreende em relação a Heidegger, que abordemos certos aspectos do pensamento de Jaspers e o seu papel na formação dos fundamentos ontológicos do pensamento de Hannah Arendt.

Disso, esperamos, já será possível fazer notar, num primeiro olhar, a relevância do ambiente ontológico para a justa compreensão do pensamento arendtiano em sua importância singular para o pensamento filosófico contemporâneo. Heidegger e Jaspers serão, portanto, as pedras de toque originais e mais diretas da compreensão prévia que este capítulo busca estabelecer acerca do tipo de ontologia presente nos escritos de Hannah Arendt.

Edmund Husserl, contudo, se impõe também à discussão, em ambos os polos. É Husserl, afinal, quem – com o delineamento do método fenomenológico e com sua reiterada insistência na reinstituição da dignidade própria à filosofia frente às demais disciplinas – estende, por assim dizer, o tabuleiro onde os movimentos dessa grande e multifacetada tradição da filosofia continental terão lugar, ao menos inicialmente, dando corpo a uma nova busca pela compreensão do ser humano e do ser em geral nas condições em voga na contemporaneidade. Nesses termos, quatro momentos organizarão a partir daqui o esforço deste capítulo.

Em primeiro lugar, nos perguntaremos: por que a fenomenologia? O que vincula o método husserliano a uma inevitável reorientação da pesquisa ontológica como até então a havia sustentado a tradição? E o que implica essa reorientação? (1).

Em seguida, a busca será por compreender como se dá e quais as implicações, em Heidegger, do frutífero entrecruzamento entre a filosofia da Existência e hermenêutica sobre essa base fundamental fenomenológica da ontologia contemporânea (2).

Mais adiante, trataremos de entender, duplamente, com Jaspers, tanto o tipo de impulso contemporâneo para a ontologia presente na raiz da filosofia da Existência pós-fenomenológica, quanto a brecha específica aí aberta, por onde passa Arendt rumo ao projeto de uma ontologia sustentada não mais exclusivamente pelo ego pensante, mas, pelo contrário, apoiada na ação mundana comunicativa, e, portanto, na intersubjetividade (3).

Por fim, fazendo convergir as linhas de força principais do até então abordado, a última seção deste capítulo primeiro, dedicado aos fundamentos históricos e teórico-conceituais da ontologia arendtiana, busca conceber a natureza específica da ontologia política arendtiana por meio da relação entre as categorias *mundo* e *pluralidade* (4).

1. A IMPORTÂNCIA DE HUSSERL: O MOVIMENTO FENOMENOLÓGICO

SUMÁRIO DA SEÇÃO

- 1.1. *A fenomenologia e os desafios da filosofia contemporânea*
- 1.2. *Introdução ao método fenomenológico: do realismo ao idealismo transcendental*
- 1.3. *Husserl e os possíveis alicerces para uma ontologia contemporânea*

1.1. *A fenomenologia e os desafios da filosofia contemporânea*

Em meio ao declínio cultural da influência direta dos grandes sistemas filosóficos, por um lado, e o avanço do positivismo nas mais diversas áreas, por outro, Edmund Husserl⁵² (1859-1938), pai da fenomenologia como método e movimento no século XX, apoiando-se no trabalho promissor (e já de reação a esse contexto) de autores como Brentano⁵³ e Dilthey⁵⁴, se propõe a refundar a filosofia em novas bases.

Fundar a fenomenologia, estabelecer as bases do método fenomenológico, significava, para Husserl, o mesmo que refundar a filosofia, provendo-a, pela primeira vez, num espírito correlato ao de Descartes ou Kant, o alicerce epistemológico necessário ao soerguimento de seu edifício propriamente “científico”. Com isso, Husserl recusava-se a deixá-la, a filosofia, seja recair na especulação descabida que ele julgava ter tomado conta da filosofia alemã e continental de um modo geral pós Kant, seja enveredar por um empirismo naturalista ingênuo e teoricamente suicida⁵⁵, o qual ele combatia, por exemplo, ao menos desde as *Investigações*

⁵² Edmund Husserl (1859-1938), foi um matemático e filósofo alemão que, como veremos, em seu embate duplo, contra a especulação filosófica e contra a redução “naturalista” proposta pelo positivismo e representada pelo psicologismo, dá origem, como veremos, àquele que seria o tronco mais frutífero e conhecido do chamado movimento fenomenológico.

⁵³ Franz Brentano (1838-1917), filósofo e psicólogo alemão, foi professor de filosofia na Universidade de Viena, onde foi capaz de influenciar de modo determinante, com suas aulas e escritos, alunos que tomariam caminhos tão diversos quanto Carl Stumpf, Alexius Meinong, Sigmund Freud, Rudolf Steiner e Edmund Husserl, dentre outros.

⁵⁴ Wilhelm Dilthey (1833-1911), filósofo, psicólogo e historiador alemão, foi professor de filosofia na Universidade de Berlim e seu resgate e transformação da hermenêutica romântica de Friedrich Schleiermacher foi de grande relevância para o desenvolvimento da hermenêutica filosófica e sua dispersão por quase todas as áreas do conhecimento humano. Não menos importante foi o seu esforço por fundamentar, a partir de sua filosofia hermenêutica, as “ciências do espírito”, as ciências humanas.

⁵⁵ Uma vez que se pretenda explicar empiricamente, causalmente, como um simples fenômeno natural, o fenômeno humano do conhecimento, essa tentativa e pretensão de conhecimento já se perdeu desde então de seus próprios fundamentos. Como explica André Dartigues, que credibilidade poderíamos dar, por exemplo, a uma explicação dos princípios da lógica baseada nos fatos psíquicos que os acompanham, baseada, pois, num psicologismo *stricto sensu*, sendo que a própria explicação pressupõe esses mesmos princípios a serem explicados? Ver DARTUGUES, André. *O que é a fenomenologia?*, 2008.

Lógicas (1900/01) sob a alcunha de *psicologismo*.

Indo um pouco mais fundo nesta breve descrição inicial do contexto em meio ao qual a tradição de pensamento filosófico em questão tomou forma, há alguns fatores históricos que merecem destaque:

Entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX é que começam a gestar-se de modo determinante as tendências filosóficas que viriam a dominar o cenário um tanto quanto difuso da filosofia contemporânea.

Os trabalhos de autores como Frege, Bertrand Russell e, um pouco mais tarde, Wittgenstein, davam origem à *filosofia analítica*. Do outro lado do Atlântico, autores como Charles Peirce, William James e John Dewey construíam as bases *pragmatistas* do pensamento filosófico norte-americano.

Na Alemanha, ainda, em meio a uma paisagem hegemonicamente neo-kantiana ou sob forte influência positivista, recentes desenvolvimentos em vistas a aplicar no campo da psicologia humana o método experimental das ciências naturais levava ao surgimento de diferentes vias de interpretação da pretensa unidade ou dualidade de princípios de compreensão dos fenômenos físicos e psíquicos.

Somado a essa última questão estava também, na linha dos debates de recepção, positiva ou negativa, do *Sistema de Lógica* psicológica e empírica proposto por John Stuart Mill em meados do século XIX, a questão de se os princípios da lógica são ou não redutíveis aos meandros psicológicos do aprendizado empírico, com óbvias consequências relativistas para as pretensões de validade dos frutos do pensamento e do juízo humanos. Duas importantes reações a esse cenário surgem no contexto alemão:

Dilthey, por um lado, em busca de um tipo renovado de empirismo, formula uma alternativa ao idealismo e ao positivismo vigentes. Ele desenvolve com isso uma compreensão histórica e psicológica dos sistemas filosóficos e seus pretensos fundamentos ontológicos; e trata, ademais, realizar uma fundamentação consistente e específica para as “ciências do espírito” [*Geisteswissenschaften*], ou ciências humanas, limitando neste âmbito as pretensões “naturalistas” do positivismo.

Franz Brentano, por sua vez, que era simpático ao positivismo de Auguste Comte e acreditava, ao menos inicialmente⁵⁶, que o verdadeiro método da filosofia era o método das

⁵⁶ Brentano viria a reverter esse ponto de vista. Através de uma distinção entre uma psicologia descritiva e outra genética, sendo apenas a segunda de cunho fisiológico, ele tratou de estabelecer uma separação qualitativa entre as dimensões física e psíquica, onde a segunda, por meio da descrição e fundamentação dos fenômenos psicológicos básicos, deveria servir de base não só para a psicologia genética, mas para todo e qualquer empreendimento científico.

ciências naturais concretas, não abria mão de conceber também a filosofia como um empreendimento de fundamentação metafísica.

Extremamente crítico do idealismo alemão e apreciador da filosofia do século XVII, Brentano mantinha contato direto com John Stuart Mill e considerava a si mesmo um empirista, como anunciava já em sua *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874). Mas, assim como Dilthey, embora de diferentes maneiras, estava em vias de conceber um novo tipo de empirismo.

No caso de Brentano, esse empirismo, aplicado a ciência em voga da psicologia⁵⁷, daria à luz, como articula Herbert Spiegelberg⁵⁸, noções interpretativas de elementos estruturantes da consciência humana enquanto fruto de um tipo de experiência e de conhecimento empírico não indutivo, mas diretamente intuído na “percepção interna”, rompendo assim com o conceito limitado de experiência típico do empirismo do século XVII.

Husserl, por fim, assim como Carl Stumpf⁵⁹ (1848-1936) e Alexius Meinong⁶⁰ (1853-1920), é herdeiro direto desses achados da “psicologia descritiva” de Franz Brentano, dentre os quais está uma primeira noção, a qual Husserl viria a alargar, da “intencionalidade” característica e estruturante dos fenômenos psicológicos (para Brentano) ou dos atos da consciência como um todo (para Husserl).

Matemático, principalmente, mas tendo estudado também astronomia, física e filosofia, Husserl, que em suas primeiras incursões na escrita filosófica tratou de fundamentar filosoficamente a aritmética, tinha, pois, interesses em comum com a tradição analítica de Frege e Russel⁶¹. Por outro lado, Husserl conhecia e dava importância à tradição da filosofia empirista, desde o século XVII, passando por Mill, e chegando os seus contemporâneos. Ele estava ademais, ciente de certos desenvolvimentos, em solo norte-americano, da filosofia e psicologia de William James, à qual foi provavelmente apresentado por Carl Stumpf e pela qual foi, em

⁵⁷ Que, acreditava ele, uma vez filosoficamente fundamentada, seria o território desde onde o conhecimento filosófico poderia erguer-se rumo a uma metafísica verdadeiramente científica.

⁵⁸ Cf., quanto a todo esse desenvolvimento, a análise histórica dos precursores do movimento fenomenológico em SPIEGELBERG, Herbert. *The phenomenological movement: a historical introduction*, 1994.

⁵⁹ Carl Stumpf foi o fundador do Instituto de Psicologia de Berlin, onde se construíram os princípios e orientações iniciais da chamada “psicologia da Gestalt”. Estudando a fundo o campo, por ele próprio formulado, de uma “fenomenologia da acústica”, Stumpf levou adiante o projeto de Brentano de constituir uma nova psicologia, tendo se tornado, por suas concepções filosóficas uma referência para a Filosofia da Mente. É relevante considerar, ainda, sua relação de amizade e influência com o filósofo americano William James. Além disso, Stumpf foi orientador da tese de habilitação defendida por Husserl, *Sobre o conceito de número* (1887), e é a ele que Husserl dedica, posteriormente, suas *Investigações lógicas* (1900–1901).

⁶⁰ O filósofo austríaco Alexius Meinong, também na senda da nova psicologia de Brentano, é responsável por um dos esforços mais sistemáticos daquele período histórico por conceber uma nova ontologia, incluindo objetos não-existentes, ou seja, o “não ser”, que dava, dentre outras coisas, as bases para uma lógica alternativa à lógica clássica. Tornou-se notório a partir da consideração e da crítica de sua obra por Bertrand Russel.

⁶¹ De fato, ao que parece, a crítica de Frege à sua *Filosofia da Aritmética* (1891) como sendo uma teoria de natureza “psicologista” foi um dos motivos que lançaram Husserl, em suas *Investigações Lógicas* (1901-01), a tratar de expurgar da lógica toda e qualquer explicação psicológica, como as de John Stuart Mill.

certa medida, influenciado.

Guardadas as muitas divergências de método, proposição, ontologia, visão de mundo, etc., entre as diversas tendências filosóficas do início do século XX, elas tinham em comum, inevitavelmente, o mundo da matriz europeia naquele tempo histórico em todas suas implicações sociais, culturais e políticas. Como já pontuado, a derrocada dos grandes sistemas filosóficos se sentia como coisa cada vez mais sólida. O grande otimismo científico, social e político dos séculos anteriores se diluía frente às tensões de um mundo que se encaminhava para viver, ainda na primeira metade do século, duas grandes guerras mundiais.

A própria ciência moderna se preparava também para uma drástica mudança de paradigma orientador, diante da qual seus fundamentos filosóficos clássicos (matéria, movimento, tempo, espaço, causalidade, etc.) resultaram problemáticos, para dizer o mínimo. Nesse sentido, alertava já Alfred North Whitehead:

O progresso da ciência alcançou hoje um momento de virada. As fundações estáveis da física se romperam [...]. Os velhos fundamentos do pensamento científico estão se tornando ininteligíveis. [...] Se não quiser degenerar em uma mistura de hipóteses *ad hoc*, a ciência deve tornar-se filosófica e adentrar um completo criticismo de seus próprios fundamentos.⁶²

O vácuo, portanto, deixado pela crescente rarefação daquele otimismo prévio, foi preenchido sobretudo por um forte sentimento de crise, por uma retomada de um ponto de vista ao menos metodologicamente cético e um criticismo renovado que, como aponta Émile Bréhier em sua *História da Filosofia*⁶³ e como vemos em primeira mão no pensamento de Edmund Husserl, incidiria fortemente sobre as próprias ciências.

Em tais condições, o pensamento filosófico tendeu a resgatar os debates epistemológicos dos séculos XVII e XVIII em relação às origens, às vias, os limites e as potencialidades do conhecimento humano. Não se tratava, contudo, de um retorno às mesmas posições, mas de uma reavaliação cuidadosa dos problemas enfrentados pelos racionalistas e empiristas modernos sob o ponto de vista privilegiado e consideravelmente mais laico do século XX. A questão da ontologia, sempre presente, explícita ou implicitamente, quando se discute o alcance e a natureza do conhecimento humano, é um elemento importante na compreensão da referida discussão.

Pensando historicamente, é interessante notar que os racionalistas e empiristas dos

⁶² WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the modern world*, 1948, tradução nossa.

⁶³ BREHIER, Émile. *The History of Philosophy*, Vol. VII, Contemporary philosophy – since 1850, p. 5-6.

séculos XVII e XVIII estão longe de serem opostos entre si. A rigor, todos eles são, em verdade, racionalistas, marcados ainda, ademais, por uma forte herança cristã (com a exceção talvez de David Hume, cujo ceticismo tornava descrente seja em Deus, seja nas capacidades do conhecimento humano). A divergência entre eles residia, sobretudo, na origem, não do conhecimento em si, mas das ideias que habitam nossa mente e das quais temos consciência imediata, direta.

É claro que o tipo de método para o conhecimento delineado e proposto por cada um deles dependerá também da existência ou não de ideias inatas das quais seja possível derivar ou deduzir, parcial ou completamente, verdades sobre o mundo e/ou nossa experiência dele. Em qualquer um dos dois casos, porém, é a razão humana que – iluminada pela dádiva divina com o poder de, desde si própria, também iluminar – tem o papel central. Como veremos, a metáfora da luz é crucial.

A ciência mecanicista moderna e o iluminismo, então, que nascem e se desenvolvem na crista de um tal debate, compõem-se de contribuições de ambos os lados dessa mesma moeda. É a presença e potencial, digamos, da lanterna da razão entre as faculdades humanas que faz avançar a ciência e poderia também fazer progredir até o ideal a sociedade. De tal modo que, os pensadores da época provavelmente seriam quase todos tomados de entusiasmo com o espírito dos versos atribuídos ao poeta inglês Alexander Pope: “Nature, and Nature's laws, lay hid in night. God said, Let Newton be! and all was light”.

Tudo isso fica bastante claro quando opomos tais autores ao romantismo e renovado misticismo do século XIX. Não surpreende, portanto, ver que Brentano se opunha firmemente ao Idealismo Alemão, Kant incluso, corrente que considerava ser emblema da decadência da qual a filosofia se via tomada, decadência a ser remediada por um retorno ao rigor metodológico e cientificismo de autores como Bacon, Descartes, Locke e Leibniz.⁶⁴

Em Husserl, por sua vez, o mesmo se aplica, com a ressalva de que Kant é progressivamente revalorizado, fazendo com que se aproxime muito mais dos debates entre os autores do século XVII acima mencionados do que de Schelling, Hegel e outros. Em relação a Hegel, por exemplo, quando este não é completamente ignorado, ele aparece nas considerações de Husserl sob forte crítica: como sendo, justamente, um dos expoentes do romantismo, responsável, dentre outras coisas, por retardar o impulso rumo a uma filosofia científica rigorosa.⁶⁵

⁶⁴ Ver SPIEGELBERG, Herbert. *The phenomenological movement: a historical introduction*, 1994, p. 30.

⁶⁵ Cf., a esse respeito, LAUER, Quentin. “Phenomenology: Hegel and Husserl!”. In: WEISS, Frederick G. *Beyond Epistemology: New Studies in the philosophy of Hegel*, 1974, p. 174-196.

Fica claro, portanto, que o próprio Husserl se considera como o inaugurador de algo que, embora historicamente único no sentido de que pretende ser o primeiro método apropriado para enfim pôr a filosofia (ou a metafísica) no caminho seguro da ciência (ecoando os prefácios kantianos à *Crítica da Razão Pura*), remonta também à tradição moderna e suas preocupações focalmente epistemológicas, como evidencia o próprio propósito, acima mencionado, de alcançar a pureza metodológica necessária ao preenchimento do ideal científico da filosofia. Essa foi, talvez, a grande obsessão de Husserl. Coisa que permite separá-lo com certa clareza de fenomenólogas mais contemporâneas como Hannah Arendt que, veremos, distingue com bastante ênfase o pensamento (filosófico) do conhecimento (científico), abrindo mão de um tipo e grau de certeza aparentemente inalcançável na esfera da filosofia.

A fenomenologia de Edmund Husserl, portanto, surge em meio à complexidade de um tal contexto histórico-filosófico, aqui apenas grosseiramente delineado. Num primeiro plano, então, trata-se de uma alternativa ao que o autor considerava como a insuficiência e os equívocos seja da tradição filosófica, do pensamento filosófico de seus contemporâneos (incluídos Brentano, Dilthey, os empiristas mais típicos, os positivistas, etc.) ou mesmo da ciência concreta de seu tempo.

Husserl busca um método, minuciosamente trabalhado e revisto⁶⁶, que, corretamente praticado, poderia dar à filosofia o verdadeiro sentido de seu ser, proporcionando ao mesmo tempo a fundamentação necessária seja da lógica, da psicologia, das ciências humanas ou das ciências da natureza – todos estes, são campos da experiência humana “independentes” e não redutíveis uns aos outros. O que os unifica aqui é a própria subjetividade humana, as estruturas da consciência humana em seus atos intencionais, constituidores de toda objetividade e objetividade. Nesse sentido é que a fenomenologia, sendo ou possibilitando o estudo das estruturas essenciais da consciência, seria, aos olhos de Husserl, capaz de realizar a velha promessa de uma filosofia científica como alicerce sólido para todas as demais ciências.

A fenomenologia pura, portanto, que Husserl busca estabelecer na base de seu projeto, parece ocupar, embora seja um tipo especial de empirismo como veremos, o lugar que a tradição filosófica reservava à metafísica. A fenomenologia pura é “filosofia primeira”, ou ontologia, o estudo do “ser enquanto ser”. Essa afirmação, entretanto, é incompreensível se nós nos mantivermos presas às tramas da metafísica tradicional, distinguindo sempre implicitamente entre um “Ser verdadeiro” e as “aparências” (os fenômenos). Não há, aqui, um ser objetivo em

⁶⁶ Husserl, de fato, longe de realizar todo o trabalho que vislumbrou para a fenomenologia, dedicou-se, durante toda sua vida, “apenas” a estabelecer o método, com o qual nunca esteve completa e definitivamente satisfeito.

si mesmo, seja ele ideal ou material, escondendo-se por trás dos fenômenos. Pode haver sim, objetividade nos próprios fenômenos, e um mundo intersubjetivo sustentando-as⁶⁷, mas isso não implica a existência ontologicamente suprafenômica de uma “coisa em si”, de uma substância material ou pensante.

De certo modo, como dirá Hannah Arendt, no contexto de uma ontologia fenomenológica, “Ser e Aparecer coincidem”⁶⁸. Para Husserl, contudo, em linha até certo ponto com Kant, o que importa é que há um ego transcendental unificando, através de seus atos de consciência, intencionais, todos os fenômenos que nós, sempre em perspectiva de primeira pessoa, experienciamos seja na percepção (externa ou interna), na imaginação, no pensamento, etc. Arendt compreenderá a questão de um modo um tanto quanto diferente, o que veremos ao longo deste trabalho.

Mas esse é apenas um esboço introdutório do núcleo ontológico-epistemológico do pensamento de Husserl. Para compreender minimamente o método ao qual ele dedicou a vida intelectual e a importância deste para a filosofia contemporânea, se faz necessária uma abordagem mais cuidadosa e considerada no que tange às diferentes fases pelas quais passou.

Como explica Angela Ales Bello⁶⁹, são centralmente dois os passos iniciais do método fenomenológico, cada um deles correspondendo a um tipo específico de “redução”. Sua separação estanque, contudo, faz parecer que Husserl teria, em sua compreensão ontológica, saltado de um certo realismo (fenomenológico) ao idealismo/subjetivismo (transcendental). Por outro lado, talvez uma análise mais detida revele a imagem mais bem de um passo adiante que conserva em si os movimentos anteriores do que de um salto.

A dificuldade, aqui, surge, talvez, da marcada incapacidade que temos de encaixar uma grande inovação em termos de filosofia e de pesquisa ontológica nas categorias preexistentes. Mas, seja como for, realista fenomenológico ou idealista transcendental, o fato é que uma caracterização da fenomenologia husserliana precisa arcar igualmente com uma descrição do tipo de inovação conceitual capaz de explicitar a natureza do solo ontológico onde ela está de pé. E isso não se faz apenas aplicando as categorias preexistentes. É preciso tecer com paciência os novos sentidos de termos já filosoficamente consagrados, como é o caso, por exemplo, de palavras como “experiência”, “mundo”, “objeto” e “intuição”, dentre outras.

Essa não é, contudo, uma pretensão desta seção. Ao abordar aqui algumas das teses e

⁶⁷ Como tratará de delinear Husserl na quinta de suas *Meditações Cartesianas* (1931), e de desenvolver mais adiante em seus escritos sobre o mundo-da-vida [*Lebenswelt*].

⁶⁸ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35.

⁶⁹ ALES BELLO, Angela. “Ontology and Phenomenology”. In: POLI, Roberto; SEIBT, Johanna (eds.). *Theory and applications of ontology: philosophical perspectives*, 2010, p. 287-328.

pressupostos centrais do pensamento de Husserl, o importante para nós será compreender a grande relevância das concepções husserlianas para o pensamento contemporâneo e, mais especificamente, para o tipo de ontologia que, como argumentamos de um modo geral neste trabalho, se desenha na obra de Hannah Arendt.

1.2. Introdução ao método fenomenológico: do realismo ao idealismo transcendental

O primeiro daqueles referidos dois passos iniciais do método fenomenológico funda-se, sobretudo, no trabalho mais diretamente às *Investigações lógicas*, 1900-1901. Podemos chamá-lo de “redução eidética”⁷⁰ e ele é expresso sumariamente pelo conhecido lema “*Zu den Sachen selbst!*”⁷¹. Esse é, de certo modo, o traço comum e fundamental às mais diversas alas do movimento fenomenológico. É, ademais, a base do que podemos entender como realismo fenomenológico.

A redução eidética, ou seja, a redução às essências, baseia-se na proposição de que os objetos que perfazem a realidade da experiência humana podem ser de dois tipos – (a) factuais (“empíricos”, existentes) ou (b) essenciais (conceituais, teóricos) –, existindo entre esses dois níveis da realidade um pertencimento imanente. Cada coisa, cada ente, se apresenta sempre junto, na experiência, à sua essência, seu ser, seu sentido. Há sempre, pois, junto à intuição factual, a intuição das essências.

“Voltar às coisas elas mesmas” é, portanto, o lema do realismo fenomenológico precisamente porque essa intuição originária das coisas, do mundo em geral, enquanto essência, fica encoberta e esquecida em decorrência seja do realismo ingênuo do senso comum, seja do naturalismo científico do positivismo, ou mesmo da grande profusão acumulada de teorias filosóficas com que a tradição informa esses dois pontos de vista.

Nesse sentido é que o “realismo” em questão não diz respeito à realidade das coisas “em

70 O termo “eidética” vem da palavra grega para essência ou forma, eidos, buscando designar “o que” a coisa propriamente é, sua quiddidade, aquilo sem o que a coisa tem seu ser, o sentido de sua existência, por assim dizer, aniquilado. Ver ALES BELLO, Angela. “Ontology and phenomenology”. In: POLL, Roberto; SEIBT, Johanna (eds.). *Theory and applications of ontology: philosophical perspectives*, 2010, p 287-8, tradução nossa: “A investigação das essências se torna possível pela própria coisa, e então por complexos das próprias coisas (*Sachen selbst*), que revelam uma propriedade necessária na medida em que cada indivíduo tem algo com seu próprio *quid*. [...] Essa é a ‘redução às essências’ que constitui o primeiro passo do método fenomenológico, o que quer dizer que é possível afastar, ou pôr entre parêntesis o que não é necessário em vistas de encontrar o O quê, que é necessário para que a coisa seja aquilo que ela é. Husserl chamou essa posta entre parêntesis de *epoché*, e, como veremos, esse era um movimento husserliano crucial”.

71 A expressão aparece variadamente, em seus contextos, como “ir”, “direcionar-se”, “retornar” ou “voltar às coisas elas mesmas”.

si mesmas” como parte de um mundo substancialmente externo a seu aparecer. Se trata de um realismo fenomenológico precisamente porque as “coisas” às quais se direciona metodologicamente a fenomenologia, as *essências*, são intuídas nos próprios fenômenos. A proposta é exatamente “reduzir” a injustificada busca por coisas em si mesmas e garantir como solo fundamental do conhecimento as intuições originárias que nos são dadas na experiência fenomênica do mundo.

Por isso a fenomenologia surge como método em meio à busca radical de Husserl pela essência da lógica. Porque, como o próprio nos diz, para que a lógica tenha clareza epistemológica de si mesma, é preciso garantir os objetos da lógica em sua intuição originária, e isso só uma fenomenologia pode fazer: “surge, assim, a magna tarefa de *levar à clareza e distinção gnosiológica as ideias lógicas, os conceitos e leis*. E aqui começa a *análise fenomenológica*.”⁷² Ao menos duas coisas precisam ainda ser melhor esclarecidas neste ponto.

Primeiro: é preciso destacar que Husserl está afirmando, contra toda uma tradição, que nós temos experiência, consciência intuitiva direta, de essências, de universais ou noções gerais, e não apenas de entidades sensíveis particulares. Os atos da consciência pensante, a ideação de que somos capazes, nos dão a conhecer ideias gerais. Como aponta Spiegelberg, portanto, fica patente que, para Husserl, existe um tipo de intuição não relacionada à percepção sensível, uma “intuição categorial” [*kategoriale Anschauung*]⁷³, como ele a chamará. E, uma vez que isso é estabelecido:

Mesmo insights sobre essências gerais podem ser descritos como tipos de “intuição categorial”. Mas essa intuição de essências gerais [...] não deve ser reivindicada de modo leviano. Embora não exija um acúmulo de instâncias da experiência ou da experimentação, ou mesmo a restrição a casos reais, a intuição de essências gerais deve ser baseada na consideração cuidadosa de exemplos representativos, que devem servir como degraus, por assim dizer, para qualquer “ideação” generalizante. Também é necessário variar esses exemplos de forma livre e metódica para apreender relações essenciais (*Wesenszusammenhänge*) entre essências gerais, um método que Husserl considerava peculiar à fenomenologia. De qualquer modo, no fim das contas, é sempre na intuição dos fenômenos, tanto particulares quanto universais, que todo conhecimento genuíno encontra sua verificação final.⁷⁴

⁷² HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*, segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento, 2012, p. 4.

⁷³ É importante atentar para que o uso husserliano do termo “intuição” diverge da noção mais comum de intuição como uma espécie de inspiração mística ou instinto premonitório. O mesmo diferencia-se, ainda, por ampliação do mesmo, do uso kantiano, aplicável apenas à representação particular, na consciência, das coisas dadas aos sentidos externos. Para Husserl, primeiro, esse tipo de teoria representacional das ideias não cabe e, ademais, as intuições, como vimos, se aplicam a fenômenos não sensíveis.

⁷⁴ SPIEGELBERG, Herbert. *The phenomenological movement: a historical introduction*, 1994, p. 105, tradução nossa.

Isso esclarece em muitos sentidos o tipo de método que Husserl tem em mente quando começa a projetar a nova ciência filosófica que chama de fenomenologia. Por um lado, ele tem clareza de que a experiência sensível não é suficiente para constituir conhecimento do mundo como nós o experienciamos. Por outro, ele não vê razão para postular a existência de ideias inatas desde onde deduzir todo o conhecimento possível. Ele acredita que retornando a uma análise dos fenômenos enquanto dados imediatos da consciência é possível chegar a uma descrição dos fenômenos que, através de uma laboriosa variação de suas aparições exemplares, alcance a experiência de uma intuição da essência do fenômeno em questão.

Segundo: seguindo-se do que foi dito acima, é possível perceber qual é exatamente a diferença entre a fenomenologia e um mero fenomenalismo como aquele com que termina inevitavelmente um cético do porte de David Hume. Se nós entendermos por fenomenalismo uma doutrina que postula que tudo que há são fenômenos e que a consciência nada mais apresenta do que um fluxo temporalmente alinhado de fenômenos, então a fenomenologia de Husserl distingue-se por buscar justamente nos fenômenos uma identidade essencial relacionada com os atos típicos da consciência. Assim, como veremos adiante, tal identidade depende das próprias estruturas intencionais da consciência (seus tipos de ato) e, em última instância, da transversalidade com que o ego transcendental constitui nossas experiências.

Partindo dessa primeira apresentação de o que seja a fenomenologia em seus primórdios e do que se pretendia com ela, é interessante que se diga um pouco mais do lugar que essa nova filosofia deve ocupar frente às demais esferas do saber. No que tange à reorganização da sistemática do pensamento e do conhecimento humanos, ou seja, às ciências e sua relação para com a filosofia, é preciso, portanto, que se distingam, primeiro, as ciências “empíricas” ou factuais⁷⁵, das ciências eidéticas⁷⁶. Às primeiras cabendo o estudo empírico-experimental dos entes em geral em seus atributos físicos, biológicos, psíquicos, sociais, históricos, etc., enquanto que às outras cabe, evidentemente, o estudo das essências, do ser dos entes. Estas, contudo, é preciso ainda as distinguir, a princípio, ao menos entre ontologias materiais regionais, ontologia material geral e ontologia formal⁷⁷. Nesse quadro, a fenomenologia pura, enquanto ciência,

⁷⁵ Às quais poderíamos, para ser mais precisos, chamar de “ônticas”, afinal, como já vimos, existe também, para Husserl certo tipo de experiência de essências, certa “intuição de essências”, de modo que as ciências eidéticas poderiam também receber a qualificação de “empíricas” nesse sentido mais amplo.

⁷⁶ Às quais poderíamos também, alternativamente, referir-nos como “ontológicas”.

⁷⁷ Para uma explicação mais detalhada tanto destas distinções apresentadas, quanto dos desdobramentos mais diretos da reorganização husserliana do conhecimento humano, ver ALES BELLO, Angela. “Ontology and Phenomenology”. In: POLI, Roberto; SEIBT, Johanna (eds.). *Theory and applications of ontology: philosophical perspectives*, 2010, p. 287-328. Ver, mais especificamente, p. 291-2, onde, em resumo, a autora nos diz: “Husserl assume a posição geral de que existem dois níveis a serem encontrados na ontologia, um

sobretudo, da estrutura dos atos de doação de sentido de ser, ocupa o lugar mais radical de fundamentação.

Em resumo, portanto, temos, até aqui, que as coisas, sua realidade, têm como solo fundamental não algum suposto ser “em si”, uma substancialidade última, mas sim os próprios fenômenos, que se dão sempre, como insiste Dartigues, em interpenetração mútua com o *logos*, são sempre “lastrados de pensamento”⁷⁸, experienciáveis em sua face eidética (seja ela generalizada ou formalizada) tanto quanto em sua face sensível.

Mas se o mundo é, em seu ser originário, fenomênico, se as coisas do mundo são, na origem, fenômenos, e se o fundamento da realidade é unicamente esse mundo enquanto fenômeno, não havendo uma instância apartada e supradeterminadora, o que dizer da sustentação da unidade e identidade dessas experiências de mundo? A resposta dada até aqui à pergunta “*O que é aquilo que é?*” implora imediatamente pela pergunta “*Para 'quem' aquilo que é, é do modo que é?*”. Ou seja: se o fenômeno é aquilo que aparece, mais do que uma “coisa em si” substancial sustentando esse aparecer, como acreditou que precisava supor Kant, o que se exige é um alguém que experiencie tal aparecer. E uma vez que nós não podemos mais, como Berkeley e outros, postular o intelecto divino como sendo pilar e viga que sustenta em seu ser as coisas, parece não restar outro caminho a não ser investigar a subjetividade humana em busca de algo que possa cumprir tal função. Esse foi o caminho trilhado por Kant, e é também o caminho pelo qual segue Husserl, não obstante as divergências de abordagem.

De qualquer modo, se Hannah Arendt estiver correta quando propõe que a “coisa em si” kantiana sempre foi o “eu transcendental” e que a filosofia de Husserl termina fechando-se sob um subjetivismo radical, a proximidade entre os dois autores é mais significativa do que a comumente apontada. Isso, porém, será abordado mais adiante, quando tivermos já alcançado

sendo o empírico, e o outro o essencial; mas acontece que, na análise de Husserl, esse último pode ser adicionalmente dividido, de modo que podemos dizer que existem, em verdade, três níveis: primeiramente, nossa experiência empírica e factual da natureza, que é condensada em nossos conceitos empíricos e factuais; em segundo lugar, ideias que se conectam com uma ontologia geral da natureza; e, em terceiro lugar, uma ontologia formal baseada em uma lei”. Um outro modo de evitar confusões terminológicas é distinguir aqui, primeiro, simplesmente entre ontologia material e ontologia formal, para então agregar que a primeira destas permite generalização, gerando sobre o fundo básico de materialidade tanto as mais diversas ontologias regionais, quanto uma possível ontologia geral, enquanto que a outra, a formal, implica desde sempre a formalização com que transversalmente é feita, para além das generalizações e especializações, a passagem entre regiões. Havendo, portanto, em jogo, uma importante distinção entre generalização e formalização. Ver, a esse respeito, DAHLSTROM, Daniel. “*Hermeneutic Ontology*”. In: POLI, Roberto; SEIBT, Johanna (eds.). *Theory and applications of ontology: philosophical perspectives*, 2010, p. 395-415. Mais especificamente, p. 396-8.

⁷⁸ Cf. DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?*, 2008, p. 18-9. É preciosa, ademais, no contexto deste trabalho, a sinalização de Dartigues de que “assim, a filosofia, nascendo sobre o solo de uma experiência comum, poderia enfim, começar verdadeiramente como um assunto que diz respeito a todos [...]”, ainda que a questão do solipsismo vá incidir fortemente sobre o tipo de filosofia que nos propõe Husserl. Não é, contudo, este o momento de avaliar essa dimensão.

a reconstruir minimamente as posições da autora.

Como é de se esperar, dado o dever proclamado de retornar “às coisas elas mesmas” e daí partir, estando atentas ao “princípio dos princípios” que é o não afastar-se jamais do solo fenomenal das evidências intuitivas, a segunda pergunta acima mencionada (“*Para 'quem' aquilo que é, é do modo que é?*”) também não poderá ser respondida com a indicação de um “em si”, ou seja, de um sujeito-substância intransigente, desde onde o mundo pudesse, em sua exterioridade, ser reconquistado frente às forças céticas.

Nenhuma alma racional subsistente, nenhuma *res cogitans* do mesmo tipo, são necessárias para reconquistar o mundo e sua realidade, porque o mundo, na verdade, não carece de ser reconquistado. Antes de qualquer exterioridade ou interioridade, antes de qualquer afastamento do mundo em relação ao “eu”, a experiência de mundo, com seus dados sensíveis tanto quanto pensáveis, se dá para uma consciência que tem como modo de ser permanente o que Husserl, valendo-se dos avanços da psicologia descritiva de Brentano, vai chamar de *intencionalidade*. Ou seja, intencionalidade significa sim, como de costume é formulado, que a consciência é sempre consciência de algo, ou, de um modo geral, consciência de mundo, mas também, igualmente, que “*todo objeto implica e, de certo modo, dá origem à consciência através da qual seu ser brilha e, em o fazendo, aparece*”.⁷⁹

Se a redução eidética, portanto, a *epoché* que revela a essência objetiva das coisas do mundo, deságua na correlação originária entre mundo e consciência, isso quer dizer que a experiência humana fundamental não é a experiência de um objeto por um sujeito, mas sempre o fluxo de vivências multifacetadas da consciência (*Erlebnis*). Nesse sentido é que o verdadeiro empirismo é um que tome também fundamentalmente como objeto essas vivências, a consciência e seus atos intencionais, nos quais o mundo nos aparece em suas várias facetas, e dos quais o ato cognitivo estrito é apenas um exemplo possível. Assim, nos dirá Dartigues, agregando também uma ressalva importante quanto ao tipo especial de descrição a que a fenomenologia nos habilita:

Se, com efeito, a correlação sujeito-objeto só se dá na intuição originária da vivência (*Erlebnis*) de consciência, o estudo dessa correlação consistirá numa análise descritiva do campo de consciência, o que conduzirá Husserl a definir a fenomenologia como “a ciência descritiva das essências da consciência e de seus atos”. Mas não se trata mais aqui de uma psicologia descritiva tal como a praticava Brentano, pois a consciência contém muito mais que a si própria: nela percebemos a essência daquilo que ela não é, o sentido mesmo do mundo em direção ao qual ela não cessa de “explodir” (*éclater*),

⁷⁹ Cf. LEVINAS, Emmanuel. “The ruin of representation”. In: *Discovering existence with Husserl*, 1998, p. 119. Também Hannah Arendt, como veremos mais adiante, apresenta uma análise deste tipo quanto à importância da noção de intencionalidade em Husserl no que tange ao entrelaçamento consciência-mundo e suas consequências ontológicas. Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 62-63.

como dirá Sartre.⁸⁰

Aqui, contudo, o solo fenomenológico do pensamento husserliano começa a parecer, para muitos, um tanto quanto escorregadio⁸¹. Nós nos direcionamos, assim, para aquele que será, nos termos postos por Angela Ales Bello, o segundo passo do movimento proposto pelo método fenomenológico.

O mencionado “segundo passo inicial do método” é fruto dos desdobramentos teóricos desenvolvidos mais explicitamente por Husserl no primeiro volume de seu *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913)⁸², obra que abre a publicação do tão importante *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1913-1930), publicação coeditada pelos círculos fenomenológicos de Göttingen, sob tutela de Husserl, e de Munich, sob influência central de Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Moritz Geiger e Max Scheler.⁸³

Estamos diante, propriamente, da chamada “redução transcendental”. E mesmo que o passo anterior possa, como aponta Alles Bello, ser também compreendido como um tipo de redução, esta, a redução transcendental, é propriamente a *epoché* nomeada por Husserl, que marcaria o desenvolvimento do método fenomenológico em direção a um idealismo transcendental progressivo do qual ele nunca se veria desligado.

Se trata, aqui, outra vez, de “suspender”, por entre parênteses, o tipo de “atitude natural”

⁸⁰ DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?*, 2008, p. 24.

⁸¹ Neste ponto, ao que parece, julgando ver aí um retorno a certo psicologismo ou um avanço injustificado rumo a um completo idealismo, boa parte do círculo filosófico mais próximo a Husserl e outros filósofos irmanados à fenomenologia perderam, no contexto alemão, o entusiasmo com o novo método. Pensadores como Adolf Reinach, Jean Hering, Hedwig Conrad-Martius, dentre outros, se viram desconectados do novo passo que Husserl propunha. Cf., quanto a esse aspecto, LEVINAS, Emmanuel. “The ruin of representation”. In: *Discovering existence with Husserl*, 1998, p. 114; ZAHAVI, Dan. “Phenomenology as Metaphysics” In: BLISS, R.; MILLER, J.T.M. (eds.): *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, 2021, p. 345; ou, ainda, ALES BELLO, Angela. “Ontology and Phenomenology”. In: POLI, Roberto.; SEIBT, Johanna (eds.). *Theory and applications of ontology: philosophical perspectives*, 2010, p. 301, tradução nossa, onde lemos: “A crítica de Reinach, especialmente com referência à análise de Husserl da consciência como *locus* da análise da essência como elaborada em *Ideias para uma fenomenologia pura*, levou a uma divisão da escola em duas correntes que eram referidas respectivamente como “realista”, para aqueles que aceitavam apenas a “redução às essências” proposta por Husserl, e “idealista”, para aqueles que aceitavam também a “redução transcendental”, a redução à subjetividade”.

⁸² Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*, 2006.

⁸³ É pelo mesmo *Jahrbuch* que saíria a público, em 1927, a primeira edição de *Ser e tempo*, a obra maestra de Martin Heidegger que, de certo modo, provocaria uma reviravolta, fazendo o movimento fenomenológico ganhar contornos não previstos.

que resulta no realismo ingênuo da ciência ou do senso comum. Desta vez, no entanto, não só a realidade supostamente externa do mundo é posta entre parêntesis, mas a realidade como um todo, e o que se revela nesse movimento é a necessária e cristalina distinção entre o objeto da psicologia enquanto ciência da realidade psíquica (realidade “interna”) e a fenomenologia enquanto “ontologia universal” ou ciência das condições de possibilidade de toda e qualquer experiência do real, seja ela “interna” (psíquica) ou “externa” (corporal-sensível).

A oposição interior-exterior é mundana, diz respeito ao real, à existência, enquanto que os fenômenos originários dos quais a fenomenologia deve ocupar-se são, primeiro, as vivências da consciência em sua essencialidade intencional correlacionadora para com o mundo, e, ainda mais radicalmente, o próprio sujeito transcendental, a essência geral do “eu”, como fundamento ativamente constitutivo do mundo em seu sentido. Assim, a redução transcendental leva à *atitude fenomenológica*, que consiste, nas palavras de Dartigues, em:

se colocar, ela mesma [a consciência], como consciência transcendental, condição de aparição desse mundo e doadora de seu sentido. [...] A consciência não é mais, conseqüentemente, uma parte do mundo, mas o lugar de seu desdobramento no campo original da intencionalidade. Isso significa que o mundo não é em primeiro lugar e em si mesmo o que explicam as filosofias especulativas e as ciências da natureza, já que essas explicações são posteriores à abertura do campo primordial, mas sim que ele é em primeiro lugar o que aparece à consciência e a ela se dá na evidência irrecusável de sua vivência. O mundo não é assim nada mais do que ele é para a consciência. “O mundo, na atitude fenomenológica, não é uma existência, mas um simples fenômeno”.⁸⁴

Devemos insistir, porém, neste ponto, em que o idealismo transcendental desenvolvido progressivamente por Husserl talvez não tenha como efeito o cancelamento do realismo fenomenológico de suas fases iniciais, mas sim sua melhor fundamentação. A redução transcendental não questiona ou nega a realidade do mundo, nem encerra o fenomenólogo no quarto fechado da neutralidade metafísica e da estreiteza epistemológica. O que ela suspende é, em verdade, apenas a já mencionada “atitude natural”, que temos todas, de dar o nosso assentimento irrefletido à suposta realidade *em si* (independente de nós, ou “*mind-independent*” como se costuma dizer em inglês) do mundo.

Com isso, “ao se suspender tal atitude e se tematizar o fato de que a realidade é sempre revelada e examinada desde uma perspectiva ou de outra”, como explica Zahavi, “a realidade não é perdida de vista, mas é, pela primeira vez, tornada acessível à investigação filosófica. Ao invés de fazer a realidade desaparecer de vista, a *epoché* e redução é precisamente o que permite

⁸⁴ DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?*, 2008, p. 25.

que a realidade seja investigada filosoficamente”.⁸⁵

Ou seja, enquanto damos naturalmente o nosso assentimento à existência das coisas “em si mesmas”, pressupondo assim uma realidade em si, estamos, na verdade, ocultando o processo de constituição disso que chamamos realidade. Uma vez “contido” pela redução esse nosso realismo ingênuo e trazida à tona essa relação íntima entre a estrutura da consciência e a realidade das coisas do mundo e do mundo em geral, nós podemos estudar os atos intencionais de constituição dessa realidade em sua pluralidade e as estruturas fundamentais de unificação da multiplicidade dessas experiências, estruturas que dão corpo ao sujeito, ao *ego*, enquanto condição de possibilidade de tais experiências, enquanto *ego transcendental*, portanto.

A partir daí, sem nunca ter podido abandonar em verdade a nossa fé natural na realidade do mundo, nós podemos reconsiderá-la, deixando de lado um realismo ingênuo em prol de um realismo fenomenológico. Afinal:

Independentemente de quão natural e óbvio possa ser pensar na realidade como uma entidade autossistente, se a filosofia deve ser considerada como uma forma radical de elucidação crítica, ela não pode simplesmente tomar esse tipo de realismo como certo. Se quisermos adotar a atitude fenomenológica e nos engajar num filosofar fenomenológico, devemos dar um passo atrás em nossa imersão ingênuo e não examinada no mundo e suspender nossa crença automática na existência independente da mente desse mundo. [...] a passagem de uma exploração ingênuo do mundo para uma exploração reflexiva do campo da consciência não implica um afastamento do mundo, mas, ao contrário, é uma virada que, pela primeira vez, permite uma compreensão e investigação verdadeiramente radicais do mundo.⁸⁶

Nesse sentido, a neutralidade metafísica da fenomenologia, na qual Husserl insiste em suas *Investigações Lógicas*, não implica uma redução à epistemologia, ao completo ceticismo ontológico, mas apenas uma rejeição ao dogmatismo metafísico da tradição. Como mostra muito bem, novamente, Dan Zahavi em seu trabalho, Husserl deixa claro, seja em *Ideias, Meditações Cartesianas*, ou ainda em um dos rascunhos para seu artigo “*phenomenology*” da *Encyclopaedia Britannica*, que o que estava em jogo não era de modo algum o abandono das questões metafísicas ou ontológicas, mas sim sua recondução, via método fenomenológico, do infrutífero dogmatismo tradicional ao solo fundamental da experiência humana: “como todos os problemas genuinamente filosóficos, todos os problemas metafísicos retornam para uma base fenomenológica, onde eles encontram sua forma e método transcendental genuíno,

⁸⁵ Cf. ZAHAVI, Dan. “Phenomenology as Metaphysics”. In: BLISS, R.; MILLER, J.T.M. (eds.). *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, 2021, p. 343.

⁸⁶ ZAHAVI, Dan. “Phenomenology as Metaphysics”. In: BLISS, R.; MILLER, J.T.M. (eds.). *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, 2021, p. 343, tradução nossa.

modelado a partir da intuição.”⁸⁷

Assim, também, deve ficar claro que sua posterior “virada transcendental” não resulta necessariamente, como muitos consideraram (Hannah Arendt inclusa), numa espécie de idealismo metafísico. O fato de que nós tenhamos que levar em consideração o papel da estruturação ativa, constitutiva, da consciência em nossa experiência do mundo, sobretudo porque essa é sempre uma experiência dotada de sentido, não significa que o mundo seja completamente posto pela consciência: “uma coisa material ‘é por necessidade essencial não um processo mental, mas um ser dotado de um modo de ser inteiramente diferente’. [...] a distinção entre o ser da consciência e o ser transcendente é a ‘mais radical de todas as distinções ontológicas’”.⁸⁸

O ponto, entretanto, é que “coisa material” e dinâmica do “mental” se encontram unidas no solo fenomenal da experiência intencional de mundo da consciência. De modo que toda investigação ontológica, ou metafísica, deve partir daí para então poder sustentar, por exemplo, o tipo de realidade própria às coisas materiais. Nesse sentido, a fenomenologia transcendental de Husserl, tampouco se equivale ao formalismo transcendental kantiano, sobretudo porque não há um mundo real prévio, independente, “coisa em si”, sobre o qual nós impomos nossas categorias ordenadoras. A realidade do mundo, assim como das próprias categorias são acessíveis através da análise fenomenológica desse encontro consciência-mundo. Desse modo:

Em sua exploração radical da estrutura e status do fenômeno a fenomenologia transcendental não pode permitir-se permanecer neutra ou indiferente à questão do relacionamento entre o fenômeno e a realidade. Mas, ao ter que tomar posição quanto a esse relacionamento, a fenomenologia tem também, necessariamente, implicações metafísicas. Enquanto alguns podem alegar que o fenômeno é algo meramente subjetivo, um véu ou cortina de fumaça, que oculta a realidade objetivamente existente, os fenomenólogos rejeitam aquilo que pode ser chamado de uma doutrina dos dois mundos, ou seja, a proposta de que nós temos que fazer uma distinção de princípio entre o mundo que se apresenta e que pode ser compreendido por nós e o mundo como ele é em si mesmo. Isso, certamente, não implica negar a distinção entre meras aparências e realidade – afinal de contas algumas aparências são enganadoras – mas, para os fenomenólogos, essa não é uma distinção entre dois reinos separados [...], mas uma distinção entre dois modos de manifestação. Essa é uma distinção entre como os objetos podem aparecer para um olhar superficial, e como eles podem aparecer na melhor das circunstâncias. Por exemplo, como resultado de uma investigação científica completa.⁸⁹

⁸⁷ HUSSERL, Edmund *apud* ZAHAVI, Dan. “Phenomenology as Metaphysics”. In: BLISS, R.; MILLER, J.T.M. (eds.). *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, 2021, p. 342, tradução nossa.

⁸⁸ ZAHAVI, Dan. “Phenomenology as Metaphysics”. In: BLISS, R.; MILLER, J.T.M. (eds.). *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, 2021, p. 346, tradução nossa.

⁸⁹ ZAHAVI, Dan. “Phenomenology as Metaphysics”. In: BLISS, R.; MILLER, J.T.M. (eds.). *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, 2021, p. 344, tradução nossa.

Se não há outro mundo por trás deste, o que temos é um mundo fenomênico. Os fenômenos, contudo, estão constantemente sujeitos à mudança e se apresentam sempre em perspectivas. Nós nunca experienciamos, de uma só vez, o fenômeno, o objeto, em sua completude. Há sempre um horizonte que o engloba. Se queremos manter a possibilidade de uma realidade, de uma verdade científica ou filosófica nesse contexto, se queremos ir além de um fenomenalismo e um relativismo epistêmico, ético, etc., precisamos compreender o modo próprio de presentificação, de auto-apresentação que os próprios fenômenos, apesar das múltiplas variações pertinentes, guardam em si. Os fenômenos típicos da lógica do pensamento terão sua própria estrutura, os da percepção também terão a sua, assim como os da memória, os da vontade, etc., e cada qual deve ser abordado através de sua estrutura fenomenológica própria.

Dito apenas de passagem, como um indicativo de algo que será abordado mais adiante, essa rejeição liberadora de uma “teoria dos dois mundos” será crucial também para o desenvolvimento do pensamento de Hannah Arendt. Como ela própria exporá explicitamente em *A vida do espírito* (1977/8), suas análises, seja sobre a política, fundada na ação, seja das outras atividades da *vita activa*, ou mesmo das atividades mentais básicas, fundam-se na compreensão de que o mundo no qual essas atividades transcorrem é um mundo fenomênico, e é a partir da fenomenalidade do mesmo que tais atividades, e com elas o ser humano, devem ser compreendidas.

Quanto a Husserl e sua redução transcendental, devemos fazer, ainda, duas relevantes considerações:

Primeiro, que, portanto, diferente do plenamente solipsista *ego cogito* cartesiano, o que a redução de Husserl nos apresenta como seu “resíduo” é sempre a correlação consciência-mundo, um *ego cogito cogitatum*, e a exigência de se compreender, junto às essências do mundano, a estrutura transcendental dessa correlação nos atos intencionais da consciência.

Ainda assim, não obstante o fato de que as experiências imediatas da consciência sejam sempre experiências de mundo e sentido de ser, resta ainda a dificuldade vinculada ao reconhecimento de outros *egos*. Essa é uma dificuldade recorrente para os autores da tradição filosófica dos séculos XVII e XVIII, nos quais Husserl, de certo modo, se apoia. No contexto de uma teoria geral da representação enquanto modo de acesso ao mundo, ao menos desde Descartes, a única alternativa, ao que parece, para levar em consideração a existência de outras mentes, outros “eus”, foi a de um argumento de inferência por analogia. Apesar de que não tenho experiência de outras mentes além da minha própria, uma vez que experiencio o modo

como minha própria mente se vincula a meu corpo e experiecio outros corpos como o meu, posso inferir a relação de um tal outro corpo com uma outra mente como a minha.

A insuficiência desse tipo de argumento, parece, começa a ser superada no século XIX com Hegel e sua famosa dialética do reconhecimento mútuo. Husserl, contudo, como já apontado, salta por cima do que acredita ser o caráter romântico e especulativo da filosofia alemã do século XIX e busca seus antepassados em séculos anteriores. Com isso, ele ignora esse novo modo de olhar para essa questão. O que não pode ser dito de outros fenomenólogos como Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, etc.

De qualquer modo, seria de se esperar que, tendo tratado de superar o representacionismo da tradição filosófica, ele buscasse uma alternativa a esse problema. De fato, ele assim o fez naquela que podemos, talvez, considerar, como a terceira e última fase de seu pensamento. Explicitamente, ao menos desde suas *Meditações cartesianas* (1931) Husserl trata de solucionar esse dilema por meio da análise fenomenológica de nossa experiência da alteridade como fundada em uma experiência de *intersubjetividade*.

Mais adiante, na inacabada *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1954), o conceito de “mundo-da-vida” [*Lebenswelt*] e a teorização fenomenológica da intersubjetividade como estrutura *a priori* do mundo, prévia a qualquer objetividade e necessária à fundamentação das ciências, ganham espaço. Tais elaborações terminam por contribuir para o preenchimento de uma dimensão “existencial” sem a qual a subjetividade transcendental resta, de todo modo, mesmo considerando as possíveis implicações retroativas de sua teorização sobre a análise do próprio mundo-da-vida, inacessível.

Mesmo assim, no que tange ao desenvolvimento do pensamento fenomenológico para além de Husserl, esse terceiro passo foi posto em cena originalmente e também de modo possivelmente mais radical do ponto de vista ontológico, por Heidegger em *Ser e tempo* (1927). Hannah Arendt, assim como muitos dos autores da chamada segunda geração do movimento fenomenológico, caminham ao longo dessa linha. Ou seja, eles tratam, assim como Heidegger, de conceber a subjetividade como fundamentalmente, e não apenas secundariamente, mundana.⁹⁰ Saber em que medida cada um deles deve mais ou menos ao Husserl tardio ou ao jovem Heidegger é tarefa de sobra para investigações aparte. Aqui, como já estabelecido, nos preocupamos sobretudo com Hannah Arendt e a raiz ontológico-existencial de seu pensamento filosófico. Nesse sentido, ainda que as noções husserlianas de intersubjetividade e mundo-da-vida possam ajudar a compreender as teses ontologicamente políticas da autora, será, ao menos

⁹⁰ Ver, a esse respeito, por exemplo, LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, p. 89.

inicialmente, através de Heidegger e Jaspers que precisaremos buscar o caminho por onde sua compreensão fenomenológica do *ser* como fundamentalmente político se forma.

Segundo, considerando que o real (psíquico ou físico) é transcendente em relação à consciência, temos que em sua imanência, a consciência é o reino do possível. A teorização da infinita capacidade de “ideação” do espírito humano em sua busca eidética, sua busca pelo sentido essencial firmado na intuição originária, indica, em sua oposição ao real, ao existente em ato, que a ontologia fenomenológica de Husserl já apontava, em certo sentido, para a estruturação da experiência humana de mundo enquanto fundada ontologicamente na liberdade, ainda que liberdade aqui não signifique de modo algum exatamente o mesmo que significará em Heidegger ou em Hannah Arendt.

O fato é que a realidade do mundo, aqui, já é orquestrada pela dimensão do possível que é raiz fundamental da experiência humana enquanto experiência intencional. E por isso é que, no contexto do pensamento husserliano, como nos diz Ales Bello, “*O exame sistemático das conexões e distinções entre realidade e irrealidade, o real e o possível, configura-se como uma ontologia universal absoluta que serve como base tanto para a ontologia formal quanto para a real*”.⁹¹

Por fim, no contexto dessa passagem de uma fenomenologia inicial, husserliana, para outra que adota um ponto de vista existencial bastante mais radical, um olhar para a leitura do pensamento de Husserl proposta por Emmanuel Levinas pode ser extremamente esclarecedor da importância, mesmo que indireta, de Husserl para o projeto arendtiano de uma fenomenologia da pluralidade enquanto ontologia política.

1.3. Husserl e os possíveis alicerces para uma ontologia contemporânea

Em seu *La ruine de la représentation*⁹² (1959), Levinas não só (a) confirma a conclusão acima alcançada acerca da emergência da teorização de uma noção de “possibilidade”, ou “potencialidade”, viva, habitando de modo muito originário, ainda que implícito, toda a doação de sentido que encontramos na correlação consciência-mundo; mas, ainda, a partir disso, (b)

⁹¹ ALES BELLO, Angela. “Ontology and Phenomenology”. In: POLI, Roberto; SEIBT, Johanna (eds.). *Theory and applications of ontology: philosophical perspectives*, 2010, p. 297, tradução nossa.

⁹² Ver LEVINAS, Emmanuel. “The ruin of representation”. In: *Discovering existence with Husserl*, 1998, p. 111-121.

explora também a força de renovação ontológica dessa concepção frente à chamada “ruína da representação”.

Para Levinas, o deslocamento husserliano da redução em direção a uma análise da consciência e seus atos intencionais, longe de dar cabida a um novo sujeito epistemologicamente soberano, desvela justamente que “a operatividade peculiar da análise intencional é, por todo lado, o desvendamento das potencialidades implicadas nas atualidades da consciência”.⁹³

Isso quer dizer, não que o sujeito transcendental husserliano seja ainda mais poderoso no sentido de capaz de domínio, apreensão, retenção, conhecimento e certeza acerca do objeto do qual é presentemente ou re-presentativamente consciente, mas justamente o contrário: que em cada situação atual de presença/existência, ele é atravessado, cada vez que visa seu objeto, por toda uma teia de potencialidades, “horizontes de sentido”, que o orientam, sem que ele disso esteja explicitamente consciente, uma vez que está absorto no objeto intencional.

É justamente aí que cumpre seu papel a análise da consciência intencional, seja ela uma consciência perceptiva (como quando sou consciente, por exemplo, de um objeto físico chamado “computador” em minha frente), seja uma consciência lógica (como era precisamente o caso a ser avaliado para Husserl nas *Investigações Lógicas*), seja uma consciência imaginativa etc. Em cada um desses casos, a análise da consciência intencional é que torna explícita toda a estrutura possibilitadora da experiência objetual. Essa estrutura, enquanto “horizonte” no qual o objeto se dá à sua consciência correlata, é que revela o *sentido* do objeto, sua essência. Assim, dirá Husserl:

A análise intencional é conduzida pelo reconhecimento fundamental de que todo e qualquer *cogito*, enquanto consciência, é certamente, num sentido *lato*, ato de visar o seu visado respectivo, mas que este visado, em cada momento, é mais (está visado com um "mais") do que aquilo que, no momento correspondente, nele se encontra enquanto visado *explícito*.⁹⁴

Contra, portanto, a “concepção clássica da relação entre sujeito e objeto”, em que “o presente esgota o ser tanto do sujeito quanto do objeto”, a intencionalidade “carrega em si os inumeráveis horizontes de suas implicações e pensa sobre infinitamente mais 'coisas' do que o objeto sobre o qual está fixada”. De tal modo que: “afirmar a intencionalidade é perceber o

⁹³ Cf. LEVINAS, Emmanuel. “The ruin of representation”. In: *Discovering existence with Husserl*, 1998, p. 115; e HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*, 2013, p. 84.

⁹⁴ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*, 2013, p. 84-5.

pensamento como atado ao implícito, no qual ele não cai acidentalmente, mas no qual ele se mantém por essência. Assim, o pensamento não é mais nem um puro presente nem uma pura representação”.⁹⁵

Dito de outro modo, o sujeito não pode mais ser considerado a rocha firme e translúcida na qual o conhecimento representacional do mundo, enquanto ser, é inscrito. O implícito encontrado no fundo da consciência em cada ato intencional por meio da análise da consciência, denuncia que pensar ser é, ao mesmo tempo, ser constituído pelas ausências e possibilidades não dadas do ser que se tem enquanto presença. Nesse contexto, nos dirá Levinas, “*uma nova ontologia começa*: ser é considerado não apenas como correlativo para um pensamento, mas como fundando desde sempre o próprio pensamento que, apesar disso, o constitui”.⁹⁶

Se, por um lado, não é na História que a verdade do ser aparece, mas para a consciência; por outro, tampouco é como representação possuída em ato por uma consciência soberana que ela se dá. Diferente de um recolhimento retrospectivo do desdobramento histórico do ser; diferente de uma apreensão teórica-ôntica, empírico-representacional; diferente mesmo de uma descrição ontológica das formas subjetivas enquanto condições *a priori* estáveis daquele conhecimento ôntico mencionado; em Husserl o que temos é a possibilidade de analisar o sujeito de modo dinâmico, de trazer à tona aquilo que há nele (enquanto intencionalidade específica) de implícito.

E o que se revela nesse movimento é justamente aquilo que o sustenta em cada momento enquanto consciência do objeto, e que é, portanto, condição de possibilidade daquela relação sujeito-objeto. Daí seu caráter *transcendental*. Mas, aqui, as “condições transcendentais” não constituem formas vazias, puras e estáveis. É o próprio mundo que, ao constituir não apenas o mero contexto do objeto, mas a própria “*situação do sujeito*”⁹⁷, é condição implícita, horizonte, da visada que, tendo o objeto presente, o objetifica. Com isso, nos diz Levinas:

O caminho está aberto para as filosofias da existência, que podem deixar o campo das emoções e da religião, ao qual elas, até então, restringiam-se. [...] O caminho está aberto para a filosofia do corpo vivido, no qual a intencionalidade revela sua verdadeira natureza, já que seu movimento em direção ao representado está enraizado aí em todos os horizontes implícitos – não representados – da existência incarnada. A

⁹⁵ LEVINAS, Emmanuel. “The ruin of representation”. In: *Discovering existence with Husserl*, 1998, p. 116, tradução nossa.

⁹⁶ LEVINAS, Emmanuel. “The ruin of representation”. In: *Discovering existence with Husserl*, 1998, p. 116, tradução nossa, grifo nosso. É interessante notar que, se concordarmos com a interpretação de Levinas, vislumbra-se já aqui, ademais, a premissa que dará, em Heidegger, sentido à hermenêutica enquanto método circular da ontologia fenomenológica. Sobre o que trataremos mais adiante.

⁹⁷ Cf. LEVINAS, Emmanuel. “The ruin of representation”. In: *Discovering existence with Husserl*, 1998, p. 117. Aqui, novamente, podemos ver a porta aberta, como nota Levinas, para a noção heideggeriana de “ser-no-mundo”, mas também para o existencialismo de Karl Jaspers e para a noção arendtiana de “condição humana”.

existência incarnada deriva seu ser desses horizontes, os quais, sem embargo, em um certo sentido, ela constitui (uma vez que se torna consciente deles) – como se aqui, o ser constituído condicionasse sua própria constituição.⁹⁸

Como veremos mais adiante, esse passo fundamental será crucial para a compreensão arendtiana da noção de “*mundo*” enquanto categoria ontológica. Podemos formular da seguinte maneira:

Por um lado, cada experiência vivida de um fenômeno, cada instância da correlação inalienável entre em uma consciência e seu objeto, representado, predicado etc., é guardada, condicionada e sustentada por um *mundo* antepredicativo, não representado, sem o qual aquela experiência (de modo puro, isolado, completamente neutro, digamos) carece de qualquer sentido.

Por outro lado, contudo, esse caráter mundano que constitui as experiências vividas “só é concebível como a espontaneidade de um sujeito constituinte”, sem a qual essa mundanidade característica se resumiria “ao simples pertencer de uma parte a um todo, e o sujeito a um simples produto de um solo”.

Essa dupla via essencial, implica, como apontado no princípio desta seção, que do ponto de vista da caracterização do pensamento husserliano, as categorias ontológicas tradicionais caducam, seria preciso reconfigurá-las. Mas, muito mais importante do que a caracterização classificatória, é perceber que:

A oscilação entre o desengajamento do idealismo transcendental e o engajamento em um mundo, pelo qual Husserl foi criticado, não é sua fraqueza, mas sua força. Essa simultaneidade entre liberdade e pertencimento – sem que nenhum desses termos seja sacrificado – é talvez a própria *Sinngebung*, o ato de doação de sentido que atravessa e sustenta a completude do ser. Seja como for, a atividade transcendental recebe essa nova orientação na fenomenologia. [...] A nova ênfase e o brilhantismo de certas análises fenomenológicas – essa impressão que elas dão de desformalizar noções e coisas – deriva dessa dupla perspectiva sob a qual as entidades são postas. Os objetos são arrancados de sua fixidez tediosa para brilhar no jogo de raios que vêm e vão entre o doador e o dado. Nesse ir e vir o homem constitui o mundo ao qual ele já pertence.⁹⁹

Há, contudo, algo ainda mais importante para nós no caráter dessa nova ontologia, algo que Levinas, novamente, também nota, e que ao meu ver, reverberará, com força ainda maior,

⁹⁸ LEVINAS, Emmanuel. “The ruin of representation”. In: *Discovering existence with Husserl*, 1998, p. 117-118, tradução nossa. E ele continua dizendo-nos: “[...] Essa é uma estrutura paradoxal da qual Heidegger se utilizará em todos os lados”.

⁹⁹ LEVINAS, Emmanuel. “The ruin of representation”. In: *Discovering existence with Husserl*, 1998, p. 118-119, tradução nossa.

mesmo que por caminhos mais sinuosos, no pensamento de Hannah Arendt.

Uma vez que a esfera da verdade ou do sentido do ser foi dilatada por meio da “ruína da representação” e do novo método filosófico de análise da consciência enquanto consciência intencional, a fenomenologia; uma vez que a “existência incarnada” foi compreendida como horizonte oculto, “implícito”, mas sempre presente da significação objetual, qualquer que seja; então a epistemologia *stricto sensu* perdeu seu privilégio de disciplina filosófica irmã ou guardiã da ontologia. Nesse sentido, Levinas tem razão em apontar que agora, no que tange à ontologia fenomenológica e ao sentido de ser através dela possível, “a condição da verdade pode ser buscada na ética”.¹⁰⁰

O que ele vislumbra com isso é que, para além daquilo que Husserl tenha ou não explicitamente mostrado, sua obra indica que possivelmente o verdadeiro terreno da “doação de sentido” não está propriamente na experiência objetual do mundo para uma consciência individual que dá, em conhecendo-o, unidade, identidade, a sua diversidade e multiplicidade inerente. Mas sim no tipo especial de *outridade*, irreduzível à unidade do eu, nunca completamente objetificável, que a *intersubjetividade* proporciona.

A filosofia, enquanto tradição que “surgiu em oposição à opinião, e levava à sabedoria enquanto momento de completa posse de si, no qual já nada alheio ou outro vem limitar a gloriosa identificação do Mesmo no pensamento”¹⁰¹, deve, com isso, chegar a um fim. Em contraposição, baseada no reconhecimento daquele caráter essencialmente implícito do próprio pensamento, “essa vida que”, como vimos, “outorga sentido, pode revelar a si mesma de outro modo e pressupor para sua revelação relações entre o Mesmo e o Outro que já não são objetificação, mas sociedade”.¹⁰²

Hannah Arendt, sem, no entanto, brindar-nos o mesmo tipo de apreciação do pensamento de Husserl, terá o mesmo vislumbre. E talvez por isso, mais do que por uma aplicação estrita do método, ela, que sempre relutou em deixar-se pertencer ou ser encaixada em qualquer tradição ou categoria específica, tenha admitido em certa ocasião ser “um tipo de fenomenóloga”¹⁰³, ainda que a frase tenha sido completada com um desgostoso ou impaciente “mas, ach, não ao modo de Hegel – ou de Husserl”. Embora Arendt não conferisse muita importância a discussões metodológicas, ela estava sim ciente tanto de seu pertencimento

¹⁰⁰ LEVINAS, Emmanuel. “The ruin of representation”. In: *Discovering existence with Husserl*, 1998, p. 121, tradução nossa.

¹⁰¹ LEVINAS, Emmanuel. “The ruin of representation”. In: *Discovering existence with Husserl*, 1998, p. 120, tradução nossa.

¹⁰² LEVINAS, Emmanuel. “The ruin of representation”. In: *Discovering existence with Husserl*, 1998, p. 120, tradução nossa.

¹⁰³ Cf. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt, for love of the world*, 1982, p. 405.

quanto de suas contribuições críticas à essa tradição.

No que tange à discussão mais acima, se bem, como Levinas, Arendt apontou para a intersubjetividade como o único nascedouro e berço possível da doação de sentido na existência humana, não foram *alteridade* e *ética* que ela viu como fundamento mais radical dessa intersubjetividade, mas a *pluralidade* e a *política*. Como veremos, isso está diretamente ligado à sua peculiar leitura da história da filosofia, mas também à suas próprias análises fenomenológicas das atividades humanas fundamentais. Nesse sentido, nos dirá, Loidolt:

Com seu conceito chave de pluralidade, Hannah Arendt não apenas fez uma importante contribuição para a teoria política, mas, na verdade, repensou a tradição filosófica da qual ela veio. Embora Arendt nunca tenha explicado isso sistematicamente, a pluralidade é um paradigma que introduz o político no pensamento filosófico e fenomenológico – assim como o paradigma da alteridade provocou uma virada ética na fenomenologia, bem exemplificada pela obra de Emmanuel Levinas.¹⁰⁴

Como já apontado, porém, no caso de Arendt, não é diretamente através de Husserl que esse caminho se faz. Indiretamente, contudo, sem dúvida, a importância da obra husserliana, esboçada nesta seção, segue sendo enorme também para ela. E, uma vez que, no que tange a Arendt, é o caminho heideggeriano para a mundanização da subjetividade e da ontologia que é trilhado, será, num primeiro momento, através de Heidegger e de *Ser e tempo* que trataremos de compreender esse novo desdobramento da fenomenologia. Desdobramento que a guiará, via existencialismo e hermenêutica, rumo a uma nova concepção de o que sejam propriamente “as coisas elas mesmas”.

Finalmente, como uma forte reiteração da dimensão das pretensões husserlianas para a fenomenologia e de seu potencial para ajudar a filosofia contemporânea a repensar radicalmente suas bases, podemos concluir esta seção com a longa citação do último parágrafo do primeiro rascunho do artigo escrito por Husserl sobre a fenomenologia para a *Encyclopaedia Britannica* em 1927:

À medida em que o trabalho da fenomenologia avança sistematicamente dos dados intuitivos para alturas abstratas, a velhas antíteses ambíguas tradicionais dos pontos de vista filosóficos são solucionadas por si mesmas [...] – antíteses tais como aquelas entre racionalismo (platonismo) e empirismo, subjetivismo e objetivismo, idealismo e realismo, ontologismo e transcendentalismo, psicologismo e antipsicologismo, positivismo e metafísica, entre uma concepção teleológica do mundo e uma causalista. Dos dois lados há razões legítimas, mas também meias verdades e absolutizações

¹⁰⁴ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, p. 1-2, tradução nossa.

inadmissíveis de posições parciais que só se justificam relativa e abstratamente. O subjetivismo pode ser superado apenas pelo mais universal e consistente subjetivismo (o subjetivismo transcendental). Nessa forma, o subjetivismo é ao mesmo tempo objetivismo, na medida em que defende os direitos de cada objetividade de ser demonstrada por uma experiência harmônica, mas, de fato, também valida seu sentido pleno e genuíno, contra o que o assim chamado objetivismo realista peca em sua incompreensão da constituição transcendental. Novamente, deve ser dito: o empirismo só pode [ser superado] por um empirismo mais universal e consistente que, em lugar da “experiência” estreitada dos empiristas, postula o conceito necessariamente alargado de experiência – intuição originariamente dada – que em todas as suas formas [...] demonstra o tipo e a forma de sua legitimação por meio da clarificação fenomenológica. A fenomenologia como eidética, por outro lado, é racionalista; ela supera o racionalismo estreito e dogmático por meio de um racionalismo mais universal, aquele da investigação eidética relacionada de um modo unificado à subjetividade transcendental, à consciência do ego e a objetividade consciente. E o mesmo se aplica às outras antíteses mutuamente entrelaçadas. Em meio à sua doutrina da gênese, a fenomenologia aborda a doutrina eidética da associação: ela purifica e justifica as descobertas preliminares de Hume, mas, então, avança para mostrar que a essência da subjetividade transcendental e seu sistema de leis eidéticas são completamente teleológicos. O idealismo transcendental da fenomenologia abriga inteiramente em si o realismo natural, mas se prova não por argumentação aporética, mas pela própria consistência do trabalho fenomenológico. A fenomenologia se junta a Kant na batalha contra o ontologismo raso da análise de conceitos, mas é ela própria uma ontologia, embora uma que parte da “experiência” transcendental. A fenomenologia repudia todo “renascimento” filosófico; como uma filosofia da autorreflexão em seu sentido mais original e universal ela se direciona a conceitos, problemas e insights que podemos alcançar por nós próprios, e mesmo assim ela é estimulada pelos grandes homens e mulheres do passado, dos quais as intuições prévias ela corrobora enquanto as transpõe para o terreno firme da investigação concreta que podemos realizar e levar adiante. Ela demanda do fenomenólogo que ele ou ela renuncie pessoalmente ao ideal de uma filosofia que seria apenas de si próprio e, ao invés disso, como um trabalhador modesto em uma comunidade com outros, viva por uma *philosophia perennis*.¹⁰⁵

2. HEIDEGGER E OS NOVOS CAMINHOS DA FENOMENOLOGIA

SUMÁRIO DA SEÇÃO

- 2.1. Da fenomenologia da consciência à fenomenologia da existência
- 2.2. O solo fenomenal existencial da ontologia fenomenológica
- 2.3 A circularidade da hermenêutica e seu fundamento ontológico

Assim como em Husserl, também no que tange a Martin Heidegger¹⁰⁶ é crucial que

¹⁰⁵ HUSSERL, Edmund. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, Dordrecht: Kluwer Academic, 1997, p. 101-2, tradução nossa.

¹⁰⁶ Martin Heidegger foi aluno e assistente de Husserl em Freiburg e, posteriormente, professor, em Marburg e Freiburg, de Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Hans Jonas, Herbert Marcuse, dentre outros. Durante os anos 10 e 20 do século passado tornou-se figura extremamente reconhecida e promissora dentro dos círculos acadêmicos da Alemanha. Seu destaque se torna ainda mais consolidado com a publicação de sua obra magna, *Ser e tempo*, em 1927. Na década de 1930, com boa parte de seus alunos e colegas de trabalho tendo que deixar a Alemanha por conta da ascensão do nazismo ao poder, o filósofo filia-se ao Partido Nazista e se torna reitor da universidade de Freiburg. A partir da década de 1940 seu pensamento já opera desde um processo de

compreendamos o nível fortemente paradigmático que está implicado em seu projeto filosófico.¹⁰⁷ O que o autor de *Ser e tempo* vislumbra e tenta pôr em marcha já nos anos vinte do século passado, é propriamente a completa reestruturação do pensamento humano sobre as bases de uma nova gramática filosófica, haurida desde o encontro liberado com os entes no mais proximamente aberto do mundo da cotidianidade, com os fenômenos como eles próprios se apresentam em um tal cenário primordial.

É, em grande medida, justamente esse tipo de elevação da existência humana concreta não apenas a problema filosófico válido, mas a questão fundamental, raiz de todo e qualquer problema filosófico, que dá ao pensamento heideggeriano o lugar de grande influência que ocupa em meio à filosofia contemporânea, a despeito das terríveis escolhas políticas do autor.

Heidegger trata de recolher, de captar, toda uma série de críticas e de problemas que os desdobramentos da filosofia e da sociedade moderna em geral nos legaram, e que explodiram com muita força no século dezenove, buscando cristalizar essas críticas num novo paradigma, dando aos diversos problemas aí envolvidos¹⁰⁸ uma resposta unitária coerente.

Mais importante ainda, contudo, ao menos para Hannah Arendt, é que Heidegger, “exatamente porque sabia que o fio da tradição se havia rompido, estava redescobrando o passado”¹⁰⁹, que ele praticava “uma escuta da tradição que não se entrega ao passado, mas pensa o presente”¹¹⁰. Para Arendt, portanto, mesmo antes que *Ser e tempo* viesse a público dando os contornos mais firmes de um modo de fazer filosofia e de compreender ser humano e *ser* em geral, o revolucionário em Heidegger estava em que ele, enquanto professor, não ensinava a filosofia, as doutrinas filosóficas, a erudição, mas o próprio pensamento filosófico.

Tomando como núcleo da análise que se segue *Ser e tempo* (1927)¹¹¹, e suas

reorientação, *die kehre*, que o afasta de alguns dos princípios centrais de *Ser e tempo* e da própria fenomenologia.

¹⁰⁷ Como diz o professor Emmanuel Carneiro Leão, por exemplo, sobre *Ser e tempo*, o filósofo pensa e escreve “em ritmo revolucionário”, filosoficamente revolucionário. Cf. CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. “Posfácio”. In: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 549. Ver, ainda, STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e tempo*, 1990, p. 50.

¹⁰⁸ Por exemplo: a *crise das ciências* em geral e o *estatuto das ciências humanas*; o *problema da verdade* e do *conhecimento*; o status da noção de *realidade do mundo*; a possibilidade do próprio *mundo* em sua aparentemente irremediável separação entre as esferas da *natureza* e da *cultura*, etc.

¹⁰⁹ ARENDT, Hannah. “Martin Heidegger faz oitenta anos”, 279. In: _____; *Homens em tempos sombrios*, 2008, p. 277-290.

¹¹⁰ ARENDT, Hannah. “Walter Benjamin (1892-1940)”. In: _____; *Homens em tempos sombrios*, 2008, p. 217.

¹¹¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015. Tal delimitação se justifica por um conjunto de razões. Primeiro, sendo que o pensamento de Heidegger não se resume em *Ser e tempo*, mas adquire proporções bastante mais amplas, um recorte se faz necessário dada a impossibilidade de abordar-se aqui o pensamento do autor em toda sua amplitude, no contexto de um trabalho em que seu pensamento não é o objeto principal, e onde nem mesmo se pretende que a discussão da relação do mesmo com o pensamento da autora centralmente em discussão, Hannah Arendt, ocupe um lugar de tópico principal. Neste caso, *Ser e tempo* mostra-se a escolha apropriada não apenas pelo seu caráter de obra maestra no pensamento de Heidegger, mas também pelo contexto de sua elaboração e publicação, um contexto ainda de viva discussão, influência e aprendizado para com os demais

intermediações, temos que uma das teses centrais para Heidegger em sua busca por recolocar para o pensamento contemporâneo “a questão do Ser” é a de que, como o próprio deixa entrever de modo lapidar já em sua introdução à obra, “mais elevada do que a realidade, está a possibilidade”.¹¹²

A sentença ocorre no contexto peculiar de um explícito reconhecimento da dívida intelectual para com Husserl e o método fenomenológico por ele fundado. Isso, porém, se passa, numa obra que, embora dedicada a Husserl, não só efetua um acentuado deslocamento em relação à fenomenologia daquele, mas também consolida e dá corpo a um processo de forte crítica à filosofia de Husserl em seus fundamentos, seus supostos resquícios naturalistas e cientificistas derivados da ontologia tradicional.

No trecho supracitado, é sobre a fenomenologia que Heidegger fala quando afirma e reivindica a importância da *possibilidade* por sobre a da realidade dada. Fala, portanto, sobre metodologia mais do que sobre ontologia? Na verdade, em *Ser e tempo*, há uma intimidade profunda entre método e objeto, como insiste, por exemplo, Ernildo Stein¹¹³. Lembrando-nos da interpretação de Levinas com a qual se concluiu a seção anterior, podemos dizer que Heidegger, levando adiante a fenomenologia, ao tratar de tornar explícito o implícito do pensamento, desagua numa *filosofia do Ser* que só a meio caminho andado, tendo já logrado descrever o solo fenomenal básico, cotidiano, dessa implicitude, poderá arcar com uma discussão metodológica.

Ser e tempo se direciona para uma investigação ontológica por excelência. Seu objeto final, portanto, é o sentido de *ser* em geral. Se, metodologicamente falando, ou seja, no que tange à fenomenologia, “mais elevada do que a realidade, está a possibilidade”, isso funda-se em que ser, como veremos, se dá, em seu vórtice criador, como *possibilidade de ser*. Como o próprio Heidegger nos diz, enfim:

autores abordados nesta seção (Husserl, Jaspers e Arendt). Quanto a isso, cabe lembrar, por exemplo, que a obra é publicada num contexto de amplo debate acerca dos caminhos da fenomenologia enquanto método e movimento. *Ser e tempo* é, de fato, publicada primeiramente no oitavo volume do anuário, criado e organizado por Husserl, que reunia em debate prolífico o campo da pesquisa fenomenológica em filosofia na Alemanha, o já mencionado *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Esses anos, digamos, entre 1923 e 1926, correspondem aos intensos anos de preparação daquele que se tornaria em 1927 o texto de *Ser e tempo* e, em 1929, de *Kant e o problema da metafísica*. Essa preparação, como de costume, foi atravessada, em grande medida, em meio aos seminários ministrados por Heidegger em Marburg. Justamente nesse período Hannah Arendt viveu os anos iniciais de sua vida universitária. Ela chegou a Marburg no outono de 1924 (quando Heidegger ministrava ainda seu seminário sobre Aristóteles) e participou ativamente desses seminários, nos quais parte de sua sólida formação filosófica se desenvolveu. De todo modo, tomar aqui *Ser e tempo* como *locus* principal da apresentação e das análises a serem feitas quanto ao pensamento do autor, não significa restringir-nos por completo a essa obra específica. Outras obras do autor estarão, sem dúvida, no pano de fundo, e podem aparecer no corpo do texto quando se julgar apropriado.

¹¹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 78

¹¹³ Ver STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e tempo*, 1990. Em especial, p. 39-47.

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*.¹¹⁴

Compreender em seus elementos centrais¹¹⁵ o que está dito nesse trecho é o desafio a que se propõe esta seção. Sendo minimamente bem sucedidos, e tendo em mente a força articuladora da supracitada tese acerca da precedência ontológica da *possibilidade* na ontologia heideggeriana, teremos postas boa parte das bases necessárias para compreender mais adiante o pensamento arendtiano em seu enraizamento ontológico contemporâneo.

Assim, como indica o breve sumário presente no início desta seção, e tendo como base o já abordado na seção anterior, três momentos organizam o texto a seguir. Primeiro, cabe saber: *quais são, enfim, os resíduos, apontados por Heidegger, da ontologia tradicional ainda presentes na atitude fenomenológica husserliana* (2.1). Segundo: *como superá-los por meio da abertura de mundo que a existencialidade mundana e temporal do modo de ser do ser humano realiza?* (2.2). Por fim: *como a circularidade hermenêutica se faz, graças à própria constituição fundamental do objeto, metodologicamente necessária à uma ontologia tal?* (2.3)

2.1. Da fenomenologia da consciência à fenomenologia da existência

Como, então, a fenomenologia avança, pelas mãos de Heidegger, de ser uma “ciência da consciência” em direção a, tomando parte da facticidade histórica e da mundanidade da existência, tornar-se uma hermenêutica existencial?

Já no inverno europeu de 1923/24, quando Heidegger deixa a companhia de Husserl em Freiburg para se tornar professor em Marburg, seu primeiro curso deixa explícito o teor da transformação que ele estava em vias de propor para a fenomenologia e para a filosofia. No curso em questão, ministrado sob o título “*Introdução à pesquisa fenomenológica*”¹¹⁶,

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 78

¹¹⁵ São eles: (a) o caráter essencialmente fenomenológico da ontologia (de certo modo já explicitado pela seção anterior); (b) a existencialidade da *presença* como solo no qual se enraíza a problemática ontológica; e (c) o círculo hermenêutico do “de onde *brot*a e para onde *retorna*” como única trilha adequada possível pela qual enveredar-se no esforço de uma analítica existencial da presença.

¹¹⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005.

Heidegger apresenta o que podemos considerar uma análise fenomenológica da própria fenomenologia enquanto possibilidade concreta na história do pensamento. Com recurso aos gregos em oposição à atitude filosófica moderna, encarnada em Descartes e, segundo o autor, acriticamente adotada por Husserl, ele aponta para o que julga ser a radicalização necessária do lema fenomenológico “de volta às coisas mesmas”.

Tal radicalidade, bloqueada para Husserl devido ao seu aprisionamento ontológico-metodológico e epistemológico à tradição moderna, é que nos abre, segundo Heidegger, para a necessária consideração e compreensão da existência humana concreta, temporal e mundana como terreno fundamental da pesquisa fenomenológica e ontológica.

Se olharmos diretamente para *Ser e tempo*, nós temos a nova gramática existencial heideggeriana do Ser já relativamente estabelecida, e muito pouco resta explícito do processo crítico que levou à sua articulação. Cabe, portanto, para que possamos realmente compreender essa nova ontologia, esse novo e influente modo de pensar a própria filosofia e a humanidade do humano, considerar inicialmente, com atenção, alguns elementos importantes do mencionado curso de 1923/24.

Num primeiro momento, através de uma análise do modo como a experiência grega originária de mundo foi ontologicamente articulada através das palavras *Φαινόμενον* e *λόγος*, o autor estabelece as bases de seu próprio entendimento da fenomenologia enquanto campo de investigação e compreensão: (a) da experiência fenomênica de abertura de mundo que a vida enquanto esteticamente¹¹⁷ vivida implica, e (b) das possibilidades de dizer (*λόγος*) a respeito desse mundo da vida (de fazer referência, de revelar, de encobrir, etc.) que a existência humana especificamente articula.

Nesse sentido, nos diz Heidegger, “*Φαινόμενον* é aquilo que se mostra a partir de si mesmo como existente; é encontrado pela vida na medida em que a vida se posta em relação a seu mundo de tal maneira que vê o mundo, o percebe na *αἴσθησις*.”¹¹⁸ De modo que, “o *Φαινόμενον* é a própria entidade.”¹¹⁹ O mundo, portanto, como veremos reafirmado por Arendt em *A vida do espírito*¹²⁰, é um mundo fenomênico. Cada ser vivo, enquanto ser vivo, corresponde essencialmente, através da abertura estética promovida pelos sentidos, com um mundo que lhe é próprio. Os fenômenos são originariamente os entes que, de modo direto,

¹¹⁷ No sentido de origem da palavra grega *αἴσθησις*.

¹¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 8, tradução nossa.

¹¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 9, tradução nossa.

¹²⁰ Abordaremos a perspectiva arendtiana quanto a essa questão mais adiante neste trabalho. Ver, por exemplo, o capítulo terceiro, seção 10, “A estrutura do mundo fenomênico: vida, verdade e realidade”.

presentacionalmente, e não *representacionalmente*, mostram-se, *se apresentam*, como os existentes desse mundo para a experiência dos seres vivos, sencientes, dotados de faculdades estéticas, de percepção. Os fenômenos não são, pois, “meras aparências” em relação a alguma outra entidade substancial subjacente mais perfeita ou essencial.

No que tange, ainda, a toda e qualquer investigação:

Τό Φαινόμενον é o ser que, em qualquer investigação possível, deve ser apropriado de tal modo que forneça a base para a investigação. A expressão *Φαινόμενον*, de acordo com isso, não é uma categoria conceitual, mas, pelo contrário, um modo de ser, como algo é encontrado e, de fato, encontrado em primeiro lugar e, como tal, legítimo primeiro lugar.¹²¹

A existência humana, contudo, essa que tem como uma de suas possibilidades estar implicada nesse tipo de investigações, para além de viver embebida nessa dimensão mundana estética, é atravessada também, em seu ser, pela linguagem. Ter a capacidade de, em fala, discurso, dirigir-se ao mundo aberto pelos sentidos é, para os gregos, caracteristicamente humano. “Falar não é uma propriedade como ‘ter cabelo’. Falar co-constitui a existência específica de um ser humano; um ser humano existe no mundo de tal forma que essa entidade fala com o mundo sobre isso”¹²²:

Na medida em que um ser humano está no mundo e quer algo nesse mundo e o *quer* consigo mesmo, ele fala. Ele fala na medida em que algo como um mundo é descoberto para ele como uma questão de preocupação e ele é descoberto para si mesmo neste “para ele”. Mas a palavra, portanto, não é aqui como uma ferramenta (ὄχ ὡς ὄργανον), por exemplo, a mão. A linguagem é o ser e o devir do próprio ser humano.¹²³

Para esse tipo de ser que somos, portanto, mostrará Heidegger, mesmo a abertura de mundo estética da vida é vivida no modo da linguagem: “*Αἴσθησις* está presente no tipo de ser que possui *linguagem*. Seja ou não de modo vocalizado, ele está sempre de alguma maneira falando. A linguagem fala não apenas no curso do perceber, mas até mesmo *guia* a percepção; nós vemos *através* da linguagem.”¹²⁴

O que já essas análises iniciais parecem indicar é que a fonte e o lugar apropriado de

¹²¹ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 9-10, tradução nossa.

¹²² HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 15, tradução nossa.

¹²³ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 12, tradução nossa.

¹²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 22, tradução nossa.

circulação da fenomenologia enquanto uma investigação sobre “as coisas elas mesmas” é o tipo de abertura de mundo dotada de sentido constituída pela existência humana enquanto a existência de um “ser vivo dotado de fala”.

Tendo uma tal concepção como ponto de apoio, então, Heidegger se pergunta como, em Husserl, a fenomenologia veio a tornar-se uma “ciência da consciência”.

Analisando historicamente, ele indica que, mesmo ainda entre os gregos, mesmo em Aristóteles, e cada vez mais nos desenvolvimentos subsequentes da tradição filosófica, a questão central do ser e do encontro com as coisas sujeitas à investigação foi “guiada pela predominância de uma ideia vazia e, portanto, fantástica de certeza e evidência”¹²⁵. Como ele nos diz:

Essa predominância de uma ideia específica de evidência predomina sobre todo esforço genuíno liberar a possibilidade de encontrar os problemas genuínos da filosofia. A preocupação com um conhecimento específico e absoluto, tomado puramente como uma ideia, predomina sobre toda pergunta quanto as questões que são decisivas. Isto é, todo o desenvolvimento da filosofia se inverte. Os primórdios desse desenvolvimento já estão presentes em Aristóteles e os gregos, e eles não são acidentais. Por exemplo: a noção de que a existência do mundo tal como ele se apresenta é considerada, especificamente, como o mundo da ilusão, de tal modo que, no futuro, todas as questões decisivas da filosofia são reunidas puramente a partir da ideia de assegurar uma certeza absoluta, junto com a tendência a superar a existência do mundo como algo contingente.¹²⁶

Em relação à fenomenologia husserliana, embora o movimento que ela põe em curso seja o de um retorno às coisas mesmas capaz de contornar muito das predisposições substancialistas da tradição, trazendo o olhar filosófico de volta para os fenômenos, para o mundo fenomênico enquanto reino dotado de sentido por sua relação com os seres humanos, Heidegger insistirá que a mesma ideia vazia de certeza absoluta se mantém e impede que o campo existencial da vida humana onde as coisas são primordialmente encontradas, no mundo, na história, seja tomado centralmente como tema. Aqui também, uma certa ideia geral de ciência e de rigor científico, acriticamente aceita, vem impor e direcionar o modo de abertura dos fenômenos e determinar o tema da investigação, e não ao contrário, como seria mais apropriado: que as coisas elas mesmas mostrassem o tipo de método e rigor característicos de uma abordagem científica possível delas em cada um dos casos.

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 33, tradução nossa.

¹²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 33, tradução nossa.

Husserl, portanto, em primeiro lugar, carrega consigo certos “traços tradicionais” modernos em seu pensamento, quais sejam: “o *psicológico* e o *teorético-científico*, ambos presentes de modo particular nas *Investigações Lógicas*”¹²⁷. É partindo desse solo histórico moderno, em certo sentido artificial, que Husserl, de modo inquestionado, deixa-se levar, na investigação, por um tipo específico de atitude existencial – ou cuidado [*sorge*] – caracterizada por Heidegger como um “cuidado com o conhecimento já conhecido”.

Tal atitude existencial assume que a tarefa da filosofia é a de, assegurando o rigor e cientificidade do conhecimento científico em geral, garantir de algum modo a racionalidade e validade da “existência e da cultura”. “O objetivo da *investigação fenomenológica* é que esse cuidado com o conhecimento já conhecido alcance uma base na coisa [*sachlichen Boden*], a partir da qual a *justificabilidade* de todo ser conhecedor e cultural possa se tornar genuína [*echt*]”¹²⁸.

O perigo a ser elucidado para Heidegger, nesse ponto, é o da possibilidade de que, em meio a esse tipo atitude existencial específica, a busca por assentar a investigação filosófica no modo de ser, de apresentar-se, das coisas elas mesmas esconda em si “o dogmatismo mais tacanho”¹²⁹. Nesse contexto, analisará Heidegger, mesmo a crítica de Husserl à filosofia que lhe era contemporânea, ao “naturalismo” das ciências e da psicologia experimental e ao “historicismo” de Dilthey, termina apenas por radicalizar os preconceitos da própria tradição.

Quanto ao naturalismo, por um lado, a crítica husserliana, considera Heidegger, “é levada adiante no modo de uma *purificação*, de maneira que todos os fatores capazes de ameaçar a aquisição de uma *evidência e certeza absolutas* são jogados fora. Essa purificação do preconceito o torna absoluto”¹³⁰.

Segundo a leitura, as reduções, eidética e transcendental, abordadas aqui na seção anterior, são apenas instâncias dessa “tendência em direção à purificação”¹³¹. Enraizada naquela atitude existencial-epistemológica totalizadora do “cuidado com o conhecimento do já conhecido”, o projeto é concebido enquanto uma “ciência normativa” capaz de “regular e consolidar a existência humana, i. e., a cultura,” através da descoberta de uma legalidade normativa inerente à consciência que alcance a “*completa e absolutamente objetiva determinação da inteira existência da humanidade*”¹³². Nesse contexto, dirá Heidegger, o

¹²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 44, tradução nossa.

¹²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 44, tradução nossa.

¹²⁹ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 44-5, tradução nossa.

¹³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 53, tradução nossa.

¹³¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 58.

¹³² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 63.

exercício crítico permanece no quadro emoldurado do naturalismo que emerge da redescoberta moderna da natureza via caracteres matemáticos. “*Postular o problema de um modo purificado ainda é, apesar disso, naturalismo*”.¹³³

Esse sendo o cenário mais amplo de onde emerge a linha que o próprio Heidegger traça no sentido de se distanciar da fenomenologia de Husserl, o problema central para o autor concentra-se em que tal abordagem implica no completo apagamento do ente concreto que vive o mundo a ser determinado pela suposta normatividade radical encontrada, e que vive mesmo a própria consciência na qual essa normatividade supostamente se enraíza. Assim, nos dirá Heidegger:

Nunca houve qualquer discussão sobre *o que* se supõe ser normativamente determinado; *a entidade* sujeita à determinação normativa nunca é posta sob escrutínio no mesmo sentido primordial. Diz-se até que tais fenômenos como o “*eu concreto*” e a “*alma*” devem ser postos fora de jogo. Assim, o que se supõe ser normativamente determinado não entra no domínio do verdadeiro tema. [...] O sentido da norma e da legalidade normativa não pode ser estabelecido enquanto não vislumbremos que tipo de ser é entendido como um ser *normativamente determinável e determinado*. A possibilidade da normatividade não pode ser explicada sem que seja investigada como normatividade *para* algo, ou seja, sem que o “*para o que*” seja investigado em termos de sua estrutura de ser.¹³⁴

Aqui nós temos já uma clara sinalização do caminho a ser tomado por Heidegger. A fenomenologia enquanto ciência da consciência se torna uma fenomenologia enquanto hermenêutica existencial precisamente porque se concebe que qualquer normatividade ou mesmo cientificidade esteja e precise estar enraizada numa análise e descrição da “*estrutura de ser*” do ente que é, em seu mundo, sua história e sua cultura, o “*para que*” da normatividade em questão.

Nesse sentido é que, para Heidegger, nesse estágio, aquilo que é centralmente negligenciado na fenomenologia husserliana é a própria tarefa de examinar a existência humana. Ao invés disso, ele nos diz, “a ideia de humanidade e o conceito de ser humano são deixados em um tipo rotineiro de contingência”. De modo que, o cuidado [*sorge*] ou atitude existencial específica que orienta a investigação “*cuida de não deixar a existência humana se aproximar*”, de “*tornar a existência humana inócua*” e de “*mantê-la nesse estado inócua*”.¹³⁵

A mesma situação geral vale para a análise heideggeriana da crítica de Husserl ao

¹³³ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 59, tradução nossa.

¹³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 63, tradução nossa.

¹³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 66, tradução nossa.

historicismo e a Dilthey. A assumpção em todo o exercício crítico de “esclarecimento de problemas” husserliano, no caso o da história como um problema, é a de que o único que está em jogo é o rigor e a cientificidade da História enquanto ciência dos fatos históricos em sua contingência. Num tal contexto, “a possibilidade de enxergar a existência histórica ela mesma, de se desenvolver um relacionamento primordial com o ser histórico, é interrompida desde o início. A questão de o que é, como tal, o ser histórico não pode sequer aparecer em meio a esse esclarecimento de problemas.”¹³⁶

Cabe notar, como contraponto, que a própria estrutura do curso em questão, da análise geral nele empreendida por Heidegger, advoga por uma outra forma de realizar uma pesquisa fenomenológica, uma forma muito mais histórica, necessariamente histórica. De certo modo, o método heideggeriano de “destruição da história da filosofia”, do qual ele nos fala em *Ser e tempo*¹³⁷, já está em prática aqui.

Há, correndo transversalmente, no texto heideggeriano uma relação profunda entre história e existência. A busca heideggeriana das “estruturas do Ser” através de uma análise das estruturas primordiais da existência se faz por meio da consideração de nosso próprio ser enquanto rol de possibilidades de ser em suas concretudes históricas. “Nas transformações da história”, ele nos diz, tecendo considerações sobre o curso a ser ministrado, “nós não encontramos nada mais que nossa própria existência. Por essa razão, a consideração presente não é uma narração histórica, mas um olhar concreto para possibilidades bastante definidas de nossa própria existência”.¹³⁸

No contexto dessa passagem de uma ontologia, digamos, epistemologicamente aprisionada, para a “ontologia fundamental” heideggeriana, torna-se, aos poucos, evidente que o ponto de apoio para o giro que coloca como foco temático da fenomenologia a existência humana histórica em sua concretude é o lema primordial de um “retorno às coisas”. Às coisas não mais, entretanto, enquanto pretense fundamento último de um conhecimento absolutamente certo, de uma legalidade normativa completa ou coisa do tipo, mas enquanto fenômenos no sentido grego originário já abordado, enquanto fundamento de um encontro cotidiano e próximo de abertura de mundo, ou seja, enquanto *solo fenomenal existencial* de toda ontologia possível e de toda concepção de conhecimento ou teoria possíveis. O trecho a seguir, indica com clareza esse deslocamento:

¹³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 67, tradução nossa.

¹³⁷ Cf., a esse respeito, em *Ser e tempo*, o § 6, “A tarefa de uma destruição da história da ontologia”. (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 57-65).

¹³⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 36, tradução nossa.

[...] a frase “para as próprias coisas” [“*zu den Sachen selbst*”] não pode mais significar aqui encarar as coisas livremente desde seu próprio ponto de vista, previamente a uma determinada maneira de questionar. Em vez disso, significa permitir que o que é interrogado seja encontrado *dentro desse conjunto de problemas que é prefigurado de um modo completamente determinado*. Mesmo assim, o slogan “para as próprias coisas” ainda possui certo caráter primordial em relação às construções da filosofia contemporânea. Mas [...] esse chamado surgiu de um cuidado inadequado para a matéria. Esse chamado nada mais é do que a demanda por se perder decididamente no cuidado de um caráter *universalmente vinculante*, por vislumbrar por si próprio apenas os *problemas nele prefigurados*, de modo que esse chamado aparentemente bastante autoevidente “para as próprias coisas” deixa de fora de seu escopo *a possibilidade muito mais fundamental de apresentar a entidade tão livremente que somente o valor correspondente da entidade a ser interrogada decida qual é o objeto primário da filosofia*.¹³⁹

O que vai se mostrando, portanto, para Heidegger, ao longo dessa crítica a Husserl é que a filosofia tem na sua base uma ontologia fenomenológica fundamental que, por sua vez, tem como solo fenomenal da análise a própria existência humana concreta, cotidiana e histórica. As experiências fundamentais a serem consideradas são aquelas que abrem diretamente o mundo da vida humana em sua cotidianidade mais próxima. Nesse sentido é que o “cuidado” [*sorge*], já aqui, num curso de 1923/4, surge como sendo o elemento básico e total da relação do ser humano com seu mundo.

O *cuidado* enquanto um tipo de “visada” é inerente à própria existência. “A existência enquanto *ser em um mundo (ser-em)* é ser que desvela”. Nesse sentido, aponta Heidegger, “o que é expressado pela frase ‘em um mundo’ não é que dois objetos estão relacionados um ao outro de algum modo, mas que o ser específico daquilo que é vivo está fundado em *ter* o mundo no modo de cuidá-lo”.¹⁴⁰

Esse modo de ser da existência, importa reiterar, não se constitui como uma essência abstraída, apartada, da coisa. Não há como, realmente, objetificar a existência de modo a exercer tal força teórica plena. O cuidado, pelo contrário, é algo como o núcleo prático em sentido amplo da existência. O cuidado é parte da facticidade da existência. “A instância fática e concreta de seu ser é inerente àquilo que o cuidado é”¹⁴¹. Ele se apresenta, portanto, ele “vive”, sempre a partir de um ponto de vista determinado e em direção àquilo de que cuida. Na visada característica do cuidado, então, “a esfera daquilo que está para ser cuidado é vista pelo cuidado através de várias possibilidades de ver peculiares a ele”.¹⁴²

¹³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 74, tradução nossa.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 76, tradução nossa.

¹⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 76, tradução nossa.

¹⁴² HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 76, tradução nossa.

O que cabe entender a partir daqui é como essa compreensão se estabelece, se desenvolve e se desdobra, em *Ser e tempo*, numa analítica existencial capaz de articular um tipo de base estrutural da compreensão do *ser no mundo* daquele ente a que chamamos ser humano através dos chamados “*existenciais*”, pilares daquele ser no mundo, desdobramentos fundamentais daquele cuidado total e existencialmente onipresente.

2.2. O solo fenomenal existencial da ontologia fenomenológica

Em *Ser e tempo*, Heidegger pretendeu, de certo modo, formular o caminho que, ao recolocar adequadamente a questão do sentido do ser, poderia não só reorientar a filosofia em sua prática contemporânea, mas também dar lucidez ao universo ôntico das ciências e até mesmo possibilitar a compreensão individual de cada um quanto ao sentido da própria existência em sua possível autenticidade.

Tal caminho passa centralmente pela proposição daquilo que ele chamará de uma “*ontologia fundamental*”¹⁴³. Abaixo, buscamos conceber, de um modo geral, por meio dos pontos elencados, algumas das principais características dessa ontologia, ou seja, os traços estruturais principais desse solo fenomenal ontológico que é a existência humana. Isso será feito, entretanto, com foco naqueles elementos que serão importantes para a realização de nossos objetivos principais, ou seja, aqueles vinculados ao delineamento da ontologia existencial fenomenológica posta em prática por Hannah Arendt.

(1) Primeiro, trata-se de uma ontologia que é, para o autor, radical, ou fundamental, justamente porque compreende como seu ponto de partida, como nervura da germinação constante do ser, um campo fenomenal ôntico-ontológico, que é o campo da própria existência humana concreta. Por isso uma “*ontologia fundamental*” significa, ou tem por base, uma “*analítica existencial*”: a análise do modo de ser do ser humano como o ente que, sendo, compreende, articula e diz ser, e que, em consequência disso, põe em jogo seu próprio ser.

Fica, assim, desde já, em evidência que esse ente, o ser humano, longe de poder ser definido e compreendido por meio de uma essência no sentido tradicional, uma *quididade*, só pode ser compreendido em seu ser, por meio da própria existência [*Existenz*]. Em outras palavras: tal ente deve ser compreendido por meio das estruturas ontológicas que se revelam,

¹⁴³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 49.

uma vez que nós o investigamos em sua própria existência, e, em princípio, como veremos, naquilo que há de mais próximo, de mais ordinário e cotidiano nessa existência.

Assim é que “a analítica ontológica da presença [*Dasein*] em geral constitui a ontologia fundamental e que, portanto, a presença se evidencia como o ente a ser, em princípio, previamente *interrogado* em seu ser”¹⁴⁴. Temos, com isso, estabelecida a *centralidade e o privilégio analítico da existência humana para a ontologia* como a compreende Heidegger.

(2) Outro elemento importante aqui é o que podemos conceber como uma *virada prática* (ou *prático-existencial*) da pesquisa ontológica e da fenomenologia em Heidegger. Isso quer dizer: ao invés de continuar buscando dependurar a compreensão de ser e tudo o mais desde alguma noção teórica, adquirida especulativamente ou de forma meramente intuitiva, Heidegger nos apresenta o que seria o enraizamento fenomenal “prático” do *sentido de ser* na existência cotidiana dos seres humanos enquanto seres que tem o modo de ser do *Dasein*, da abertura de mundo propriamente humana que vimos ser construída pelo autor, a partir dos gregos, ao menos desde o já abordado curso de 1923/24.

Isso se cristaliza, enquanto estrutura ontológico-existencial, no fato de que a existência humana (assim como o sentido de ser que através dela se abre) seja constituída fundamentalmente pelo mundo, e deva ser concebida, portanto, primordialmente, como “*ser-no-mundo*”, ou, como veremos, um “*poder-ser-no-mundo*”.

Assim, quando Heidegger trata de definir em sua totalidade estrutural o modo de *ser-no-mundo* do ser humano como “cura” ou cuidado [*Sorge*] – esse “anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)”¹⁴⁵ – estão em jogo centralmente, dois tipos de relação prática, de poder pôr possibilidades em ato no mundo, de *performances* mundanas, portanto. Por um lado, (a) uma relação de “*ocupação*” [*Besorgen*] e “*circunvisão*” [*Umsicht*] para com os entes que, *dentro* do mundo, vêm ao nosso encontro, relação esta caracteristicamente instrumental; e b) uma relação de “*preocupação*” [*Fürsorge*] e “*consideração*” [*Rücksicht*] para com os demais seres humanos, para com os entes que têm igualmente o modo de ser do *Dasein*, seres que, como nós mesmos, abrem um mundo dotado de sentido.

Nesses dois tipos de relação, estão, ademais, implicados, sempre e conjuntamente, os três modos fundamentais de *ser-no-mundo*, os pilares, por assim dizer, da estrutura em meio à qual mundo se abre para nós: *disposição*, *compreensão* e *fala* (todos permeados,

¹⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 51.

¹⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 259-260.

cotidianamente, por uma quarta estrutura, também constitutiva, a da *decadência*, descrita mais abaixo em maior detalhe).

É, portanto, na análise desses tipos mundanos de atividades que a analítica existencial aqui em jogo encontrará seu solo fenomenal. Solo fenomenal que, longe de ser privilegiadamente epistemológico, teoreticamente orientado, revela a própria teorização como uma “prática”, e uma prática derivada. Teorizar é uma das nossas possibilidades existenciais, estando os fundamentos da própria teoria numa esfera existencial prática onde, em cada experiência que temos, nadamos imersas tanto em disposição, quanto em compreensão, em fala e no sentido que emana da abertura proporcionada por essas esferas estruturantes.

(3) Em terceiro lugar, levando em conta o que foi dito nos pontos anteriores, cabe agregar que se *ser* é sempre um “*poder-ser-no-mundo*”, a experiência e o sentido desse “*poder-ser-no-mundo*” são sempre originariamente atravessados pela temporalidade, pelo horizonte do tempo enquanto unidade estrutural da já supramencionada *cura*.¹⁴⁶ O tempo, em cada uma de suas temporalizações fáticas deve, assim, propõe Heidegger, ser compreendido, originaria e existencialmente, como um “porvir atualizante do vigor de ter sido”¹⁴⁷. E isso seja quando, impropriamente, na *indecisão*, constitui-se numa “atualização que aguarda e retém”, seja quando, na propriedade de si mesmo da *decisão* da presença, forma-se numa *antecipação* das próprias possibilidades que, consciente da própria finitude, do próprio “ser-para-a-morte”, *retoma* a si mesma, assumindo o ente que já é (sendo, pois, *propriamente*, o ter sido), e abre com isso, na atualidade do *instante*, a concretude de uma *situação*.¹⁴⁸

Tempo, portanto, não deve ser aqui entendido, insistirá o autor, como uma “sucessão de agoras”. Não deve ser compreendido como coisa-em-si, recipiente do qual os entes intramundanos devem, como a água no copo, tomar a forma. Não pode tampouco ser entendido como forma da sensibilidade interna como queria Kant. Nem pode ser ele a “negação da negação” que se torna dialeticamente destino e necessidade do Espírito no curso da realização de sua autoconsciência, como, segundo Heidegger, propõe Hegel.¹⁴⁹ E está vetado igualmente reduzi-lo à mera “consciência interna do tempo”, a-histórica e transcendentalmente fundada,

¹⁴⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 437, onde lemos, por exemplo: “Assim, fica claro que: a temporalidade se temporaliza totalmente em cada ekstase, ou seja, a totalidade do todo estrutural de existência, facticidade e decadência funda-se na unidade ekstática de cada temporalização plena da temporalidade. Esta é a unidade estrutural da cura”.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 437.

¹⁴⁸ Cf., quanto às várias distinções entre os momentos “ekstáticos” característicos dos tipos de temporalização da temporalidade própria e da imprópria, o contexto das discussões do § 68, *A temporalidade da abertura em geral*, em HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, pp. 421-38.

¹⁴⁹ Ver, a esse respeito, HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 533.

como em Husserl.

Em Heidegger, não é, de modo algum, o ser humano ou o ser em geral que “caem no tempo”. Pelo contrário, uma vez que temporalidade e historicidade são elementos constitutivos da existência humana e de qualquer compreensão de ser haurida em meio a uma tal existência, o tempo e a história impregnam desde sempre o sentido de ser, que vem à tona, como vimos nos pontos anteriores, precisamente em meio à existencialidade desse ente, por meio dessa sua capacidade distintiva primordial de ser o ente que, em compreendendo ser, põe em jogo o próprio ser.

Desse modo, nos diz Heidegger na introdução à *Ser e tempo*, formulando aquilo que pretende, hermeneuticamente, no decorrer da obra, mostrar, que “a *temporalidade (Zeitlichkeit)* será demonstrada como o sentido desse ente que chamamos presença”¹⁵⁰. E, ainda, que:

A presença é de tal modo que, sendo, realiza a compreensão de algo como ser. Mantendo-se esse nexos, deve-se mostrar que o *tempo* é o de onde a presença em geral compreende e interpreta implicitamente o ser. Por isso, deve-se conceber e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação de ser. Para que isso se evidencie, torna-se necessária uma *explicação originária do tempo enquanto horizonte da compreensão de ser a partir da temporalidade, como ser da presença, que se perfaz no movimento de compreensão de ser.*¹⁵¹

(4) Além disso, no coração da descrição heideggeriana do modo de ser do ser humano, da *existência* humana enquanto *Dasein*, está que: essa facticidade mundana da existência humana [*Existenz*], descrita muito resumidamente acima, tem o caráter de uma abertura constante, em meio ao “estar lançado” [*Geworfenheit*] da qual, como diz Heidegger, se desenha um “projeto” [*Entwurf*]. Isso já ficou indicado tanto pela abertura proporcionada pelo fato de que esse ente específico que é o ser humano ser capaz de, sendo, compreender ser, quanto pelo fato de que tudo isso se apreende enquanto existência, e não como substância ou *quididade*.

Quanto ao sentido de ser em geral, o que é preciso notar aqui, é que, com isso, o que fica proposto, como indicamos no começo desta seção, é que, muito diferente do que concluiu sempre a tradição filosófica, aqui, a *possibilidade* de ser, o “poder-ser”, ainda que sempre enquanto um “poder-ser-no-mundo”, situa-se, ontologicamente, em posição mais elevada do que a “realidade” no sentido do constatável em ato.

Isso significa que a *ausência*, seja ela do “já não mais” do passado, ou do “ainda não” do futuro, se apresenta no presente da experiência humana, e é, portanto, um elemento

¹⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 54.

¹⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 55.

pertencente ao ser. Mais que isso, o antecipar-se a si mesma em suas possibilidades mais próprias que se funda no caráter projetivo da presença indica o porvir como momento “ekstático” guia do presente existencial próprio do ser humano enquanto *Dasein*. É apenas nesse contexto que podemos compreender e traduzir “*Dasein*” como “*presença*”: uma vez que entendamos *presença* como esse antecipar-se a si mesma no mundo do “*projeto lançado*”¹⁵² que somos. Ou, dito ainda de outro modo: somos *liberdade fática*.

(5) Por último, está a noção, não menos importante e decisiva, de que – apesar da revelação ontológica fundamental, pouco a pouco elaborada pelos pontos anteriores, do privilégio da possibilidade, do poder-ser, da liberdade, sobre a realidade e o determinadamente dado de modo acabado – em nosso modo de ser mais próximo (na “cotidianidade mediana”), na maioria das vezes e na maior parte do tempo, vivemos em meio a um encobrimento do sentido de ser e do nosso próprio modo de ser.

Ou seja, é ontologicamente característico de nosso modo de ser, de nossa existência, que nós existamos frequentemente encobrindo o nosso próprio modo de ser e sua relação com o sentido de ser em geral, sem que disso tenhamos uma compreensão transparente. A “*presença*”, apesar de sempre diante de si mesma, foge de si mesma rumo à familiaridade e à alienação (de si) no mundo cotidiano. Ela se apega à tranquilidade e à facilidade, impróprias, inautênticas, do sentido comum já estabelecido e, decaindo no anseio por assegurar a realidade do mundo comum em que vive, acaba perdendo-se da possibilidade de ser segundo o seu poder-ser mais próprio e autêntico, enquanto um ser consciente de si mesma como um projetar constante de possibilidades.

Essa tendência, que não é algo casual, nem é um modo de ser corrompido, mas uma estrutura existencial fundamental do ser humano, é caracterizada terminologicamente pelo autor como “*decadência*” [*Verfallen*]. Apesar de já implícito no acima afirmado, cabe, no contexto deste trabalho, explicitar atentamente que a referida tendência existencial de nosso “*ser-no-mundo*” cotidiano é determinada, segundo o autor, também pela publicidade do mundo, pela adesão irresponsável à interpretação de mundo pública.¹⁵³ No que aparecerá, de imediato, como um gritante contraste com o que veremos mais adiante em Hannah Arendt, Heidegger nos dirá: “o público obscurece tudo” [*Die Öffentlichkeit verdunkelt alles*].¹⁵⁴

Enquanto parte da *decadência*, a publicidade cotidiana caracteriza-se por um

¹⁵² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 365.

¹⁵³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 184.

¹⁵⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 185.

desencarregar-se de si mesma da *presença* que adota como seu ser si-mesma a medianidade típica do modo de ser no “impessoal” [*Das Man*], característica do nosso “ser-com” [*Mitsein*] e seu modo corriqueiro, a “convivência” [*Miteinandersein*], como modo de ser-no-mundo¹⁵⁵: “a fuga decadente *para* o sentir-se em casa no que é público foge *de* não sentir-se em casa, isto é, da estranheza inerente à presença enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser”.¹⁵⁶ De qualquer modo, por ora, o que deve firmar-se aqui é simplesmente a compreensão de que “a *decadência* pertence à constituição de ser da presença”.¹⁵⁷

Temos, desse modo, um breve esboço do horizonte teórico delineado pela ontologia fundamental heideggeriana: uma compreensão de ser fundada, de modo metodologicamente circular¹⁵⁸, na análise das *estruturas fundamentais* do modo de ser do ser humano enquanto existência mundana dotada da capacidade constitutiva de, abrindo seu mundo, compreender ser (1). Estruturas fundamentais essas que se revelam sempre enquanto *mundanidade* (2) e *temporalidade* (3), perfazendo, nesse contexto, o modo de ser de um “*projeto lançado*” (4) que constantemente *decai* na impessoalidade de sua cotidianidade mediana (5).

Sendo essa uma visão geral aqui suficiente, gostaríamos ainda, no que diz respeito à caracterização geral dessa ontologia, de insistir na sugestão já feita de que podemos tomar como seu elemento central a força ontológica da *possibilidade* por sobre da realidade dada. Em outras palavras: trata-se da revelação ontológica fundamental da existência humana como sendo o lugar da união originária entre potência e ato, entre essência e existência; a centralidade ontológica de um ente que é em seu ser um poder-ser constitutivo de mundo e de sentido (liberdade ontológica), e que por isso diz do sentido de ser em geral também enquanto possibilidade e abertura.

Diante do abordado, evidencia-se que o tipo de apropriação crítica que Heidegger empreende em relação à fenomenologia funda-se, ao direcionar-se à sua *ontologia fundamental*, em duas facetas profundamente inter-relacionadas:

(a) A busca pela superação da ontologia tradicional e sua concepção comum, ingenuamente substancialista, de ser (apesar das muitas variações possíveis em que esse

¹⁵⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 178, onde, dentre outras coisas, o autor nos diz: “Esses modos indiferentes da convivência recíproca facilmente desviam a interpretação ontológica para um entendimento imediato desse ser como ser simplesmente dado de muitos sujeitos. Embora pareçam apenas nuances insignificantes do mesmo modo de ser, subsiste ontologicamente uma diferença essencial entre a ocorrência “indiferente” de coisas quaisquer e o não sentir-se tocados dos entes que convivem uns com os outros”.

¹⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 255-6.

¹⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 292.

¹⁵⁸ E reivindicando, como já foi mencionado e como ainda veremos em maiores detalhes, a pertinência fundamental dessa circularidade.

“tradicionalismo” ontológico se apresenta ao longo da história), da qual o próprio Husserl, segundo o autor, participaria, não obstante os grandes avanços dados na formulação do método fenomenológico.

(b) O reconhecimento e estabelecimento da existência humana, mundana e temporal como se mostra, em sua condição indelével de *projeto lançado* em constante decadência, como solo no qual essa superação é possível. Solo ao qual, as ontologias epistemologicamente limitadas, como as de Descartes, de Kant, e mesmo de Husserl, uma vez que “*saltam por cima do fenômeno do mundo*”¹⁵⁹, por cima da *mundanidade* constitutiva da existência humana, não chegam a alcançar. A ontologia tradicional flutua, assim, em sua preocupação com o real, distante, por *sobre* o solo existencial-fenomenal que determina o fenômeno da realidade enquanto enraizado no ser-possibilidade da presença e sua compreensão de ser.

Por um lado, então, Heidegger nos mostra que colocar adequadamente a questão do sentido de ser exige um, husserlianamente fenomenológico, abrir mão da *atitude natural* que domina o olhar tanto da tradição filosófica quanto da ciência positiva e do senso comum, para, assim, empreender um “retorno às coisas mesmas” como elas se apresentam em sua originariedade experiencial imediata, ou mais próxima.

Por outro lado, contudo, seria preciso reconhecer também que essa originariedade experiencial não é meramente a das vivências da consciência e seus atos, mas que ela se funda em última instância no modo de “ser temporalmente no mundo” do ente específico que nós mesmos somos enquanto “possibilidade de ser”. Assim, explica Dahlstrom:

O que distingue aquele modo de ser [o modo de ser do ser humano] e sua compreensão é o fato de que são as possibilidades, muito mais do que qualquer coisa atual, que definem quem somos. Essas possibilidades são, por um lado, as possibilidades do mundo no qual nós fomos lançados. Tais possibilidades correspondem ao fato de que nós somos já desde sempre equipados com certas predisposições e em certos relacionamentos, que nós temos sempre capacidades já adquiridas e crenças necessárias ao pertencimento continuado àquele mundo, que nós já nascemos com certas possibilidades genéticas e ambientais determinadas, assim como com a inevitabilidade da morte. Mesmo assim, essas possibilidades precisam ser realizadas ou projetadas por nós, algumas delas deliberadamente, e nossas projeções de um quadro de possibilidades elimina outro. Nós somos, é certo, lançados no mundo e lançados precisamente para projetar possibilidades [...], mas esse projetar, até onde sabemos, não é determinado – ou melhor, não é sobredeterminado, ou seja, não é deterministicamente determinado – pelo caráter de ser lançada de nossa existência. Então, o próprio mundo, ademais, enquanto sempre historicamente constituído antes de que nele nos encontremos, é tão historicamente incompleto e repleto de possibilidade quanto nós somos. O modo de ser que é revelado pela análise existencial é aquele de um projeto lançado [*thrown projection*] [...]. Para Heidegger o horizonte ou sentido de ser que é pressuposto por esse modo de ser é um modo de temporalidade no qual uma singular união de ausências – as ausências do passado e do futuro –

¹⁵⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 113 e 153.

constitui o presente. Ele afirma que a concepção tradicional de ser como uma presença presente é fruto de uma negligência em relação ao modo em que o tempo, assim concebido, funda a nossa compreensão de o que significa ser.¹⁶⁰

2.3. A circularidade da hermenêutica e seu fundamento ontológico

Como vimos, então, o caráter ontológico-existencial de projeção de possibilidades do ente que somos se relaciona intrinsecamente com o fato de que temos o modo de ser de um ente que compreende ser, e que, assim, em sendo, põe em jogo seu próprio ser. Um ente para o qual, em suma, “ser importa” [*being matters*]¹⁶¹, e que tem sempre consigo uma compreensão pré-ontológica de ser. Em tal grau que, nos diz Heidegger, “a questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria da presença, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser”.¹⁶²

Compreender é projetar possibilidades. Como vimos, essas possibilidades são sempre tanto “condicionantes *do*” quanto “condicionadas *pelo*” mundo que, sendo humanos, abrimos diante de nós como constitutivo fundamental de nosso ser no horizonte do tempo. Desse modo, a compreensão, em cada uma de suas formas¹⁶³, precisa ter os contornos de uma interpretação circular porosa que, em assumindo seu rigor próprio, dá as boas-vindas à historicidade que impregna o sentido de ser que germina da “essência” performática¹⁶⁴ que é a existência humana.

É uma tal exigência que fará da filosofia “uma ontologia fenomenológica e universal

¹⁶⁰ DAHLSTROM, Daniel. O. “Hermeneutic Ontology”. In: POLI, Roberto; SEIBT, Johanna (eds.). *Theory and applications of ontology: philosophical perspectives*, 2010, p. 405-406, tradução nossa.

¹⁶¹ DAHLSTROM, Daniel. O. “Hermeneutic Ontology”. In: POLI, Roberto; SEIBT, Johanna (eds.). *Theory and applications of ontology: philosophical perspectives*, 2010, p. 403.

¹⁶² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 51.

¹⁶³ A compreensão enquanto um *existencial* (Ver HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 88) acompanha a presença nas mais diversas esferas de sua existência. Para além de seu estatuto pré-ontológico, ela está também presente (a) como *compreensão ôntica prática de ser* (“circunvisão” e “consideração”) junto à “ocupação” e a “preocupação” da cotidianidade mediana; (b) como *compreensão ôntica teórica de ser* dos entes intramundanos desmundanizados e apreendidos em seu “ser simplesmente dado”, ou “substancialidade”; ou, ainda, (c) como *compreensão ontológica teórica de ser*, a qual envolve seu enraizamento na analítica existencial que dá o tom da ontologia fundamental. Cf. a esse respeito DAHLSTROM, Daniel. O. “Hermeneutic Ontology”. In: POLI, Roberto; SEIBT, Johanna (eds.). *Theory and applications of ontology: philosophical perspectives*, 2010, p. 403.

¹⁶⁴ Considero aqui a ideia que estou nomeando “essência performática” como estando expressa em Heidegger pela muito conhecida proposição de que “a 'essência' da presença está em sua existência” (Ver HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 85). O mesmo pode ser expresso com as também já aqui usadas expressões “liberdade ontológica” e “união originária entre potência e ato”. Com todas essas expressões busco compreender a raiz, no modo de ser do ser humano, do tipo de “*a priori*” que, segundo o autor, é não só possível, mas mesmo exigido de uma ontologia fundamental. Cf., a esse respeito, a nota de rodapé nº 41 em HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 95.

que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele *brot*a e para onde *retorna*”.¹⁶⁵ Assim:

o sentido metodológico da descrição fenomenológica é *interpretação*. O *lóγος* da fenomenologia da presença possui o caráter de *ἐρμηνεύειν*. Por meio deste *ἐρμηνεύειν* *anunciam-se* o sentido próprio de ser e as estruturas fundamentais de ser que pertencem à presença como compreensão de ser. Fenomenologia da presença é *hermenêutica* no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar.¹⁶⁶

O papel da hermenêutica aqui, portanto, é o de lidar de modo adequado com uma concepção de ser em geral que ganha o seu sentido em meio a existência de um ente que é sempre ao mesmo tempo mundano e temporal. Isso implica em que cada análise fenomenológica desse tipo deve necessariamente considerar o que Heidegger vai chamar de a *situação hermenêutica* da própria investigação. Ela deve considerar, em linhas gerais, seu presente não como “algo simplesmente dado”, ingenuamente existente e real, mas sempre ao mesmo tempo como passado, presente e futuro, ou melhor, como a *projeção lançada de um porvir que atualiza um vigor de ter sido*. Ou seja: o presente, a atualidade do sentido de ser, de tudo o que recebe *ser* do fato de se relacionar com a existência humana, nunca é apenas presente, mas sempre, no presente, é também passado e futuro.

Com isso, Heidegger se opõe, por um lado, ao tipo de realismo ontológico tradicional que – fundado na transcendência ingênua do objeto, típica da atitude mental natural, e, assim, no apartamento não questionado entre sujeito e objeto, entre pensamento e mundo – pode estar tingido, enquanto polo escolhido de sustentação, seja de idealismo, seja de materialismo.

Por outro lado, questiona também uma das versões possíveis do realismo fenomenológico. Aquela derivada da superação husserliana da atitude mental natural rumo à atitude filosófico-fenomenológica, na qual, pela redução, faz-se aparecer como campo de estudos próprio à filosofia como ciência rigorosa a doação objetual do mundo enquanto imanente à própria consciência; como vimos: não mais apenas um *ego cogito* isolado, mas um *ego cogito cogitatum*.

Mas em que consiste propriamente a situação hermenêutica em que toda investigação, enquanto modo do compreender, a cada vez se encontra?

¹⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 78.

¹⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 77.

No § 32 de *Ser e tempo*, Heidegger mostra que a estrutura da interpretação, ainda em seu caráter pré-predicativo, é o tipo de estrutura que nos faz sempre experimentar “*algo como algo*”, o que ele chamará de “*estrutura-como*”. Essa *estrutura-como*, por sua vez, está fundada no fato de que nosso próprio encontro com os “seres intramundanos”, nossa ocupação com eles, se dá em meio uma “*estrutura prévia*”. Estrutura essa que é a reunião de três momentos essenciais: *primeiro*, uma posição prévia (*Vorhabe*); *segundo*, uma visão prévia (*Vorsicht*); e, *terceiro*, uma concepção prévia (*Vorgriff*).

Essas três noções, dizem respeito, respectivamente, (a) ao fato de que a nossa experiência interpretativa dos fenômenos se dá sempre informada previamente por um contexto, uma conjuntura circunstancial (uma “*posição prévia*”); que, ademais, (b) essa posição prévia é “*recortada*”, como Heidegger diz, em suas possibilidades, pela perspectiva que nós próprios trazemos (a chamada “*visão prévia*”); e, por fim, que (c) *posição* e *visão* prévias têm já também, junto a elas, um sentido já articulado, uma articulação conceitual prévia (ou seja: uma “*concepção prévia*”).

É daí que toda interpretação já parte, seja ela imprópria (vulgar, “*decadente*”) ou própria (originária, “*autêntica*”). Essa estrutura prévia precede e *possibilita* qualquer interpretação. O que a interpretação faz, portanto, é, então, justamente apenas explicitar toda essa estrutura prévia e tratar de a articular com as nossas possibilidades em aberto. Coisa que precisa ser sempre refeita, uma vez que a já aqui abordada tendência à decadência implica numa queda reiterada na cotidianidade mediana. O sentido implícito agora desvelado, explicitado e articulado pela interpretação, tende novamente à implicitude. Ademais, as próprias possibilidades em aberto a serem articuladas aparecem sempre, a cada momento, reconfiguradas.¹⁶⁷

O caráter hermenêutico da fenomenologia, então, implica para Heidegger, seja em seu nível mais radicalmente ontológico, realizado por sua ontologia fundamental, seja em sentidos derivados, a necessária posta em questão, num horizonte histórico, a cada empreendimento investigativo, tanto daquele que interpreta, quanto daquilo que é interpretado, e, ainda, dos modos de interpretação disponíveis. O fato por trás disso é que todos esses elementos da interpretação têm uma história, seja o intérprete, seja o interpretado, sejam as formas e

¹⁶⁷ Para uma análise um pouco mais concreta no que tange ao modo em que essa “*estrutura-como*” se apresenta em meio à experiência humana pré-predicativa de mundo, cf., entre os §§ 15 e 18, em *Ser e tempo*, (HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*, 2015), as análises detalhadas do autor quanto à fenomenalidade do encontro mundano com os manuais em meio a toda uma referencialidade existencial já constitutivamente pré-compreensiva.

ferramentas de interpretação.¹⁶⁸

Tudo isso, por fim, implica, como admite Heidegger, uma espécie de círculo. E se bem, do ponto de vista da lógica cara ao conhecimento científico, o círculo é sempre um círculo vicioso, neste nível filosófico essencial da investigação, ele não só *não é* vicioso, como é necessário dado o modo próprio de ser do *Dasein* e sua relação de nexos temporal com o sentido de ser em geral. De modo que, nos diz Heidegger:

ver nesse círculo um vício, buscar caminhos para evitá-lo e também “senti-lo” como imperfeição inevitável, significa um mal-entendido de princípio acerca do que é compreender. Não se trata de equiparar compreender e interpretação a um ideal de conhecimento, que determinado em si mesmo não passa de uma degeneração e que, na tarefa devida de apreender o ser simplesmente dado, perdeu-se na incompreensão de sua essência. Para se preencher as condições fundamentais de uma interpretação possível não se deve desconhecer as suas condições essenciais de realização. O decisivo não é sair do círculo, mas entrar no círculo de modo adequado. Esse círculo do compreender não é um cerco em que se movimenta qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a *estrutura-prévia* existencial, própria da presença. O círculo não deve ser rebaixado a um *vitiosum*, mesmo que apenas tolerado. Nele se esconde a possibilidade positiva do conhecimento mais originário [...]. Porque, de acordo com seu sentido existencial, compreender é o poder-ser da própria presença: as pressuposições ontológicas do conhecimento histórico ultrapassam, em princípio, a ideia de rigor das ciências exatas. A matemática não é mais rigorosa do que a história. É apenas mais restrita, no tocante ao âmbito dos fundamentos existenciais que lhe são relevantes.¹⁶⁹

Desse modo, longe de ser indício de falácia argumentativa, a circularidade aqui em questão, implícita pela própria historicidade da interpretação enquanto modo de ser do ser humano, é, na verdade, seja para a pesquisa ontológica fundamental, para as pesquisas ontológicas regionais, ou para as pesquisas ônticas que recusem permanecer cegas em relação ao estatuto ontológico do próprio conhecimento objetivo que estabelecem, o emblema máximo do rigor que determina sua virtuosidade própria.

¹⁶⁸ Cf. DAHLSTROM, Daniel. O. “Hermeneutic Ontology”. In: POLI, Roberto; SEIBT, Johanna (eds.). *Theory and applications of ontology: philosophical perspectives*, 2010, p. 410-411.

¹⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 214. É fundamental notar, no longo trecho citado, uma confirmação tácita do que se buscou mostrar anteriormente com base nas críticas mais diretas feitas por Heidegger à fenomenologia de Husserl em seu curso de 1923/24. Fica claro aqui, primeiro, que a epistemologia e a própria lógica, enquanto ideais axiomáticos da investigação filosófica, são, de certo modo, ultrapassadas pelo autor rumo a uma compreensão da circularidade característica do pensamento filosófico enquanto atividade existencial interpretativa historicamente enraizada nas situações humanas concretas. Segundo: que a assumpção do método e rigor caro às ciências exatas enquanto ideal epistêmico é duramente criticada. Terceiro: que a *existencialidade* humana é colocada na base de toda e qualquer experiência, seja ela teórica ou não. Quarto: que tal existencialidade é fundamentalmente histórica e, portanto, que a relação entre conhecimento histórico e rigor filosófico é ontologicamente anterior ou mais próxima do que o vínculo anteriormente pressuposto para com a matemática e a lógica que, em sua restrição formal, parecem sempre alcançar maior sucesso epistêmico. E quinto: que tudo isso se faz sob a proposta de *radicalizar a fenomenologia*, de aprofundar o ímpeto husserliano em direção “às coisas elas mesmas”.

Contra o fundacionalismo e a urgência de totalidade sistêmica reinantes na tradição, a ontologia heideggeriana posiciona na base de sua concepção inovadora de justificação um campo aberto. Sem abrir mão nem de uma fundamentação ontológica radical, nem de uma visão de totalidade de seu objeto, o autor propõe com a circularidade hermenêutica e a noção de totalidade como projeção antecipadora de sentido (nunca completamente efetivada) os únicos pontos de apoio adequados e possíveis da pesquisa ontológica.

Temos assim, talvez, por um lado, com a ontologia fundamental heideggeriana, em alternativa à sedição filosófica frente seja ao dogmatismo, seja ao relativismo, o possível fundamento ontológico para o antifundacionalismo contemporâneo. Nesse sentido, nos diz, sobre *Ser e tempo*, o professor Ernildo Stein:

Ser e Tempo tornou-se, assim, um tratado com caráter único e revolucionário na História da Filosofia. [...] Uma obra, portanto, indicando um novo começo para a filosofia: a *hermenêutica do estar-aí*. Como ponto de partida: não mais uma substância, nem um ente necessário, nem o cogito cartesiano, nem a filosofia transcendental, nem a fenomenologia da consciência, mas a hermenêutica do estar-aí.¹⁷⁰

Ao que é preciso agregar a nota de rodapé nº 4 do autor: “Esse ponto de partida é, na verdade, uma recusa de fundamento. O empenho em encontrar um fundamento último é antes uma miopia do que radicalidade”.¹⁷¹

E, por outro lado, temos também, em alternativa à pretensão sistemática oclusiva de totalidade, potenciadora da fragmentação desnorteadora nos campos do conhecimento, a compreensão hermenêutica como apreensão sempre reiterada de uma totalidade sempre em aberto, totalidade enquanto um “poder-ser-total” da presença em seu modo de ser mais próprio. De tal modo que, como aponta também Stein:

A partir da analítica existencial a ideia de sistema da tradição desaparece. O que impera é esta totalidade heurística. Nem é mais possível o sistema lógico-cosmológico leibniziano, nem o sistema lógico-teológico (dialético) hegeliano. São ambos sistemas em que a ideia de totalidade vem para a filosofia de fora da existência. A totalidade possível e necessária para o filosofar é uma construção antecipadora de sentido que se articula com circularidade.¹⁷²

¹⁷⁰ STEIN, Ernildo. “A questão da boa circularidade”. In: _____; *Seis estudos sobre Ser e tempo*, 1990, p. 50. É essencial que estejamos atentas para o fato de que a expressão “estar-aí” na citação aqui referida corresponde, do mesmo modo que a palavra “presença”, largamente utilizada ao longo desta seção segundo a tradução utilizada de *Ser e tempo*, à mesma palavra alemã utilizada por Heidegger para dizer do modo de ser do ser humano: “*Dasein*”.

¹⁷¹ STEIN, Ernildo. “A questão da boa circularidade”. In: _____; *Seis estudos sobre Ser e tempo*, 1990, p. 50.

¹⁷² STEIN, Ernildo. “A questão da boa circularidade”. In: _____; *Seis estudos sobre Ser e tempo*, 1990, p. 60.

Retomando brevemente, em caráter conclusivo, a partir desses novos elementos, o debate com Husserl, e tendo em mente o fundamento ontológico acima abordado da guinada hermenêutica da fenomenologia em Heidegger, algumas considerações se fazem necessárias.

Se, em Husserl, a atitude mental natural e sua compreensão do ser das coisas em sua suposta substancialidade (existência simples) já é, graças à redução, posta em xeque em prol de uma atitude mental filosófico-eidética, ou filosófico-ontológica; em Heidegger nós temos um passo a mais, um passo que redireciona a compreensão fenomenológica de o que sejam “as coisas elas mesmas”, o modo de ser do ser humano, o mundo e a ontologia em seu fundamento.

Ainda que desdobrável, como vimos, em muitas dimensões, a oposição de Heidegger a Husserl é, podemos dizer, uma só. Consiste centralmente em considerar que, em direcionando-se à compreensão de ser em geral, é um equívoco de princípio tomar a consciência pura, impessoal, transcendental, como cabide do ser, como substrato do mundo e de sua análise. Para Heidegger, é preciso ser capaz de abrir espaço para a compreensão ontológica partindo-se do próprio *ente* para o qual “ser importa” e que, caracteristicamente, compreende ser. É preciso partir desse ente em seu ser fático, enquanto ele é, em sua existência, no mundo, no tempo do mundo, dotado de historicidade tanto quanto de personalidade.

Assim sendo, Heidegger também recusa dar o privilégio de acesso ao “ser dado das coisas” mundanas à atitude natural, e postula igualmente uma compreensão ontológica do mundo (enquanto fenômeno do mundo) e das coisas do mundo (entes “intramundanos”) como sendo a mais rigorosamente adequada desde um ponto de vista teórico-filosófico (fenomenológico). Mas ele, por outro lado, entende que o primeiro passo a ser dado, já em meio a essa atitude filosófico-ontológica, é não em direção à essência do conhecimento enquanto ato privilegiado da consciência, mas em direção ao modo de ser do ente que carrega consigo constantemente essa consciência de ser. Ente esse que nós mesmos somos e que tem, vimos, como pilares de seu modo de ser o mundo e o tempo, mundanidade e temporalidade.

Reside, para Heidegger, na existência fática, na vida prática da ocupação e da preocupação, da *cura* em geral, desse ente a raiz para a justa compreensão do “ser dado das coisas” do mundo que, antes de serem “simplesmente dadas” [*Vorhandensein*] à disposição da compreensão teórico-ontica científica, são, primordialmente, manuais [*Zuhandensein*] numa relação de ocupação para com o ente aqui em questão, o ser humano, em toda sua dinâmica existencial.

Mora, ademais, no justo entendimento do lugar fundamental dessa existência cotidiana, mundana, o vislumbre do modo de ser próprio desse ente privilegiado em questão que lida com o mundo na manualidade, mas que não tem o modo de ser do manual e nem se reduz completamente à vida da manualidade, ou seja, do ente que é propriamente *Dasein*.

O que se vislumbra aqui é a transcendência própria desse ser em meio a sua imanência mundana. Como vimos mais acima: sua *liberdade ontológica*, seu ser sempre enquanto *possibilidade de ser*, enquanto um *projetar-se* a si mesmo, ainda que alienado de si e temporalmente “preso” à decadência.

Há aqui um intrincado e complexo jogo de significados permeando a articulação entre os pares *essência-existência*, *possibilidade-realidade* e *liberdade-determinação*, o qual é imprescindível que compreendamos.

Em Husserl, como sabemos, já se aponta para a distinção crucial entre o campo dos fatos (da existência entendida como efetividade, realidade determinada) e o das essências (do sentido, entendido como “pura possibilidade”). Se Husserl usa a redução para neutralizar o campo da existência, é porque considera, de modo bastante impactante, que o que chamamos ingenuamente de “fatos”, de “realidade”, são, na verdade, “transcendências”.

Essas transcendências, as quais, se bem não as podemos pôr em dúvida de modo sério e coerente em sua existência uma vez que com elas nos relacionamos cotidianamente, devemos sim questioná-las em como são passíveis para nós de sentido e de conhecimento sem que a elas tenhamos acesso direto, sem que nos sejam dadas intuitivamente em seu ser.¹⁷³

Ou seja: como é *possível* que se deem, assim, transcendentemente? Como se dá a *possibilidade* de que elas sejam, assim, praticamente constituídas enquanto *realidade* empírica, enquanto verdade objetiva mensurável, verificável? Ora, tudo isso depende justamente, para Husserl, de que compreendamos a “possibilidade” como fundante, constituinte, da “realidade”, que compreendamos, de um lado, as possibilidades do conhecimento, sua essência, e das objetividades correspondentes: “o último sentido, a possibilidade, a essência da objetividade do conhecimento e do conhecimento da objetividade”.¹⁷⁴

Heidegger, contudo, em um passo extremamente significativo para aquilo que devemos considerar como a superação ainda em curso da ontologia moderna, e num movimento em princípio similar de indicação do caráter derivado da objetividade, da realidade e do conhecimento científico, encontra no próprio campo da existência e da facticidade o lugar da abertura e do trânsito constante entre o ôntico e o ontológico. Entre o “ser simplesmente dado”

¹⁷³ Cf., por exemplo, HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*: cinco lições, 2020, p. 93-5.

¹⁷⁴ HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*: cinco lições, 2020, p. 70.

das coisas apreendidas objetivamente na atitude natural científica e o “ser dado das coisas” como objetividade fenomenal para uma consciência transcendental husserliana aparentemente desencarnada e impessoal, Heidegger interpõe, ontologicamente, a própria *condição existencial humana* em sua cotidianidade e facticidade próprias.

O ser humano, existência situada, *sendo*, é o vórtice, o olho do furacão em que, arrumando e desarrumando espacialidades, esticando e contraindo temporalidades, *essência e existência, possibilidade e realidade, liberdade e determinação*, originariamente coabitam. Por isso, coerentemente, sua “essência está em sua existência” e podemos, em seu modo de ser, nomeá-lo *Dasein*. Por isso também é que a ontologia e a fenomenologia, atravessadas pelo modo de ser desse ente que, em compreendendo ser, projeta possibilidades, precisa iniciar por uma “analítica existencial do *Dasein*” e que “analítica existencial do *Dasein*” confunde-se aqui com *ontologia fundamental*.

Hannah Arendt é herdeira direta da pregnância revolucionária que as teses acima abordadas tiveram e ainda têm para a tarefa de pensar o nosso tempo. Esse legado, contudo, não é aceito acriticamente da parte de Arendt. Ele passa, ao nosso ver, por ao menos três deslocamentos fortes em seu centro de gravidade. Deslocamentos que, sendo momentos constitutivos de um só movimento, dão, em conjunto, o timbre político da ontologia que se esboça em meio ao pensamento da autora.

Tais deslocamentos, a serem desenvolvidos nos próximos capítulos, em seções específicas, são:

(a) uma *redescrição fenomenológica do mundo*, que radicaliza a supramencionada “virada prático-existencial” (ver *ponto 2* em *1.2.1*, mais acima) em direção à *restituição do lugar ontológico da ação* frente tanto à contemplação (contra a tradição), quanto à compreensão (contra Heidegger). O que implica uma realocação do ponto fulcral da germinação do sentido de ser da esfera subjetiva (ainda que imersa desde sempre no mundo) para o campo aberto da *intersubjetividade*, como nós vimos anteriormente que também vislumbra, por exemplo, Emmanuel Levinas em sua interpretação de Husserl;

(b) a correlativa *reconsideração do lugar próprio da autenticidade humana*, da singularidade, como sendo, novamente, o campo aberto da *intersubjetividade*. Autenticidade que a condição humana ontológica da pluralidade, uma vez atualizada na ação, consegue iluminar, e que a condição empírica constituída pela esfera pública maximiza. Indivíduo, comunidade e história estão, portanto, para Hannah Arendt, atravessados por um só frêmito de liberdade. Aquilo a que chamamos sentido, ademais, tem sua natividade própria atrelada

precisamente à ação política, e não privativamente à compreensão, ainda que esta também a ele se vincule de modo importante;

(c) de modo consequente, a historicidade que determina o a relação entre compreensão e *hermenêutica*, sofrerá um giro em direção à *teorização da faculdade humana de julgar reflexivamente*, a qual, em seu fundo kantiano, valoriza conjuntamente as faculdades do senso comum e da imaginação. Uma vez mais, é a *intersubjetividade* e, neste caso, o caráter comunitário dos critérios possíveis da faculdade de julgar que vêm costurar, com a estruturação minimamente partilhada do sentido, o tecido de um mundo onde a compreensão habita e tem sua relevância.

Cabe, contudo, antes de explicitar especificamente cada um desses deslocamentos, seguir adiante, ainda, na discussão da tessitura das categorias fundamentais, vinculadas a tradição acima apresentada, que permitirão, através de sua renovação interpretativa, o referido deslocamento em direção a uma ontologia fundamentalmente política.

Nesse contexto, importa trazer à tona, alguns elementos do pensamento de Karl Jaspers, autor comumente negligenciado em sua importância seja para a história da filosofia, seja em sua influência para o desenvolvimento do pensamento de Hannah Arendt, sobretudo se comparamos com o destaque que tem recebido Martin Heidegger.

3. JASPERS E OS NOVOS CAMINHOS DA *EXISTENZPHILOSOPHIE*

SUMÁRIO DA SEÇÃO

- 3.1. Jaspers, Heidegger, a fenomenologia e a filosofia da Existência
- 3.2. A ontologia existencial de Karl Jaspers: mundo, Existenz e transcendência
- 3.3. Filosofia e Existenz: liberdade, responsabilidade, historicidade e comunicação

Como nos conta Arendt¹⁷⁵, é com Søren Kierkegaard (1813-1855) que a *filosofia da*

¹⁷⁵ Ver “Søren Kierkegaard” e “What is existencial philosophy?”, ambos em ARENDT, Hannah. *Essays in undersanding*: 1930-1954, 1994. O primeiro dos quais é um curto texto publicado originalmente em alemão, ainda em 1932, na *Frankfurter Zeitung*, No. 75-76. O outro, sobre o qual ainda trataremos mais adiante, aparece inicialmente em *Partisan Review* XVIII/nº1, 1946, sob o título “*What Is Existenz Philosophy?*”. O mesmo ensaio é publicado em alemão como “*Was ist Ezistenz-Philosophie?*” em *Hannah Arendt: Sechs Essays*, Heidelberg: Schneider, 1948. Desta versão alemã uma tradução é publicada como “*What Is Existential Philosophy?*” em ARENDT, Hannah. *Essays in undersanding*: 1930 – 1954, 1994, p. 163 – 187. É a essa última versão, portanto, que nos estaremos referindo ao longo deste trabalho no que tange ao original. A tradução brasileira aqui eventualmente utilizada, por sua vez, feita por Antônio Abranches, aparece como *O que é a filosofia da Existenz?* em ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*: ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume dumará, 2002, p. 15-37.

*Existência*¹⁷⁶ tem seu princípio; mais especificamente na polêmica do filósofo dinamarquês contra o tipo de perspectiva filosófica “abstrata”, universalista e totalizante que teve talvez em Hegel seu maior expoente moderno. Para Kierkegaard, diz Arendt, “a filosofia está tão presa em sua própria sistemática que se esquece e perde de vista o verdadeiro eu do sujeito filosofante: ela nunca toca o 'indivíduo' em sua 'existência' concreta”.¹⁷⁷ Hegel, portanto, como representante de toda uma tradição, “trivializa esse mesmo indivíduo e sua vida”, uma vez que

¹⁷⁶ É prudente notar que o uso do termo “existência” como tradução direta de “*Existenz*” em “filosofia da existência” traz em si consideráveis dificuldades. A língua alemã traz em seu vocabulário, assim como nos casos dos pares *Gegenstand/Objekt* e *Wirklichkeit/Realität*, duas palavras distintas (*Dasein* e *Existenz*) onde no português (assim como no inglês e no espanhol, por exemplo) nós dispomos apenas de uma: existência. Há, ao que parece, uma maior correspondência entre o uso corriqueiro de *Dasein* e “existência” no sentido de “haver” ou “estar presente”, em ato. Ambos tratando, portanto, de significar o mero “estar aí” das coisas no mundo; p. ex. a “existência” ou “presença”, atual, do abajur aqui, comigo, no meu mundo circundante, sobre a mesa, à esquerda do computador com o qual eu escrevo estas palavras, ou a existência, digamos, da estátua do almirante Nelson, em Londres, ali, na praça da *Trafalgar Square*, posicionada em frente à *National Gallery*. O termo *Existenz*, por outro lado, estaria mais próximo do uso de “existência” num sentido mais geral, vinculado mais ao ser do que ao mero estar, como quando falo, por exemplo, da “existência humana”. Ver, por exemplo, quanto a isso as considerações de E. B. Ashton, tradutor do *Philosophie* de Jaspers para o inglês, em JASPERS, Karl. *Philosophy, vol 1*. Chicago: University of Chicago Press, 1969-1971, pp. xiii-xxi. Seja como for, a dificuldade maior se instaura com as divergências de uso técnico filosófico dos termos, e sobretudo onde, como aqui, se trata de abordar conjuntamente o pensamento de Heidegger e Jaspers. O ponto é que Heidegger, por um lado, usa a palavra *Dasein*, como já sabemos, de modo um tanto inusual, de modo a significar justamente um modo de ser que transcende a mera “presença”, a mera atualidade dada, das coisas intramundanas. E Jaspers, por outro lado, não emprega *Dasein* como termo técnico, mas exatamente no sentido corriqueiro. Quando fala da “existência” humana como *Dasein*, se refere ao ser humano empírico, objetificável, cientificamente cognoscível, etc. Para falar do modo de ser caracteristicamente humano enquanto possibilidade, enquanto liberdade, seguindo o uso do termo feito pela tradição da filosofia da Existência que o precede (sobretudo Kierkegaard, mas em alguma medida também Schelling), ele emprega a palavra *Existenz*. A estes fatores se junta ainda o fato de, quanto à Heidegger, haver pouca concordância sobre como traduzir o termo, chegando a existir ao menos três soluções distintas em uso (manter o termo alemão “*Dasein*”; traduzir por “Ser-aí”/“estar-aí”; ou, ainda, traduzir por “presença”). E, ademais, em relação à Jaspers, soma-se o fato de se quer termos ainda tradução da maioria de seus textos para o português. Feitas essas considerações, se traduzirá, daqui em diante, *Existenzphilosophie* por “filosofia da Existência”. Tal opção é adotada visando não sugerir, usando “filosofia da *Existenz*”, uma proximidade mais estreita do que a que de fato há para com a compreensão específica proposta por Jaspers. Ou seja, englobo, quando falo em “filosofia da Existência” tanto Jaspers, quanto Heidegger, Kierkegaard, Arendt, Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, Sartre, Simone de Beauvoir, Camus etc. Apesar da grande diversidade de posicionamentos políticos, religiosos, etc., entre os vários autores dessa tradição (da direita conservadora à esquerda marxista, do teísmo ao ateísmo etc.), eles se encontram em ao menos dois pontos: primeiro, é claro, todos eles compreendem o filosofar e o sentido de ser que ele almeja como intimamente vinculados com a existência individual concreta; segundo, aqui com a óbvia exceção de Kierkegaard, todos eles são, ao meu ver, direta ou indiretamente, devedores a Jaspers pelo novo ponto de partida que ele, em sua apropriação de Kierkegaard e Nietzsche, estabeleceu para o pensamento filosófico. Cada um deles, contudo, redesenhou a partir dos próprios esforços de seus pensamentos os contornos da filosofia existencial e da noção de existência. No que tange à Jaspers, ao se fazer referência, neste trabalho, isoladamente, ao conceito de *Existenz* empregado de modo específico em seu pensamento, mantêm-se o termo alemão para evitar, em parte, as possíveis confusões, já explicitadas. Quanto às palavras qualificativas derivadas (como por exemplo em “*Existentielle Kommunikation*”, em sua contraposição a “*Daseinskommunikation*”), onde a simples manutenção dos termos em alemão já se faz, talvez, inapropriada, traduz-se sem mais os derivados de *Existenz* por “existencial, existenciais” confiando as vezes simplesmente no contexto do uso para guiar o leitor, e, onde pareceu necessário, indicando entre colchetes os termos do original alemão.

¹⁷⁷ É interessante notar o tipo de paralelismo presente entre, por um lado, a leitura arendtiana da polêmica veemente de Kierkegaard em relação a Hegel e, de modo geral, por outro, a crítica que, como vimos na seção anterior, Heidegger direciona à fenomenologia da consciência de Husserl.

não considera o indivíduo “em sua existência específica, mas, ao contrário, trata individualidade e especificidade como abstrações”.¹⁷⁸

No entanto, se bem Kierkegaard pode de fato ser considerado o primeiro pensador propriamente existencialista, a filosofia da Existência dificilmente teria ganho a proporção que ganhou (de movimento, “escola”, estilo ou tradição filosófica contemporânea de grande relevância) sem o tipo de retomada, sistematização, elogio e apropriação que dela fizeram, na Alemanha de princípios do século XX, Martin Heidegger e Karl Jaspers.¹⁷⁹

Vimos que a fenomenologia de Husserl pareceu a muitos, no contexto social e intelectualmente crítico da Europa de fins do século XIX e princípios do século XX, estar imbuída de um potencial filosófico revolucionário enquanto método capaz de reorganizar e reorientar o conjunto do conhecimento humano, em distinguindo, sobretudo, o lugar próprio da filosofia enquanto ciência eidética frente às ciências ônticas. Vimos também, mais especificamente, como isso impactou o percurso do jovem Heidegger, que tratou de radicalizar o método desenvolvido por Husserl, a fenomenologia, direcionando-o para a busca filosófica que considerava fundamental: a, segundo ele, então esquecida, busca pelo sentido do ser.

Explicitou-se, ainda, que foi através do recurso à concretude fenomenal da existência [*Dasein*] enquanto modo de ser do ser humano que ele buscou realizar essa radicalização, encontrando numa certa compreensão hermenêutica da investigação filosófica uma importante aliada. O pensamento de Karl Jaspers, veremos agora, surge também desse mesmo contexto, ainda que, como insistirá Arendt, suas implicações sejam bastante diversas.

3.1. Jaspers, Heidegger, a fenomenologia e a filosofia da Existência

Tratemos, então, primeiro, de posicionar brevemente Jaspers frente à fenomenologia de Husserl e à hermenêutica fenomenológica de Martin Heidegger no que tange à pesquisa ontológica, ou seja, à discussão ou busca pelo sentido do ser.

¹⁷⁸ Cf. ARENDT, Hannah. “Søren Kierkegaard”, p. 45-46. In: _____; *Essays in undersanding*: 1930-1954, 1994, p. 44-49.

¹⁷⁹ É importante notar também que um tal resgate do pensamento de Kierkegaard na Alemanha do século XX foi preparado tanto pela apreciação também em curso do pensamento de Nietzsche, quanto pela expoência dos importantes entrecruzamentos entre toda a chamada *Lebensphilosophie*, ou “filosofia da vida”, de Bergson a Dilthey, e a fenomenologia em seu estatuto de filosofia das experiências vividas, ou *Erlebnisphilosophie*. O que todos esses deslocamentos permitiram, segundo Arendt, cada um a seu modo, foi que, abandonando-se o privilégio metodológico tradicional da *categorização* enquanto filosofia, se pudesse ao menos partir da experiência concreta em primeira pessoa como núcleo básico da análise filosófica. Cf. ARENDT, Hannah. “Søren Kierkegaard”, p. 45. In: _____; *Essays in undersanding*: 1930 – 1954, 1994, p. 44-49.

Já em seu *Psychologie der Weltanschauungen*¹⁸⁰ (1919), Jaspers formula sua crítica ao tipo de filosofia pretensamente científica que foi hegemônica ao longo da tradição de pensamento filosófico, tratando de relativizar os vários sistemas filosóficos totalizantes tradicionais, os quais julgava serem “estruturas mitologizantes para as quais o homem foge buscando proteger-se das verdadeiras questões de sua existência”.¹⁸¹

É, contudo, apenas em seu *Philosophie*¹⁸² (1932) que ele vai primeiro estruturar positivamente sua compreensão ontológica existencialista, distinguindo as fronteiras que separam o tipo de pensamento objetivo, racional intelectualivo, das ciências do tipo de pensamento racional, transcendente em relação a toda objetividade, que para ele caracteriza o filosofar em sua busca pelo sentido de ser. Busca que, como veremos, terá como centro gravitacional não qualquer noção de ser-em-si, (seja ele objetivo, um ser em si do mundo, coisa-em-si; ou mesmo formal-subjetivo, no sentido de uma estrutura da consciência enquanto doadora de mundo), mas na importante noção de *Existenz* (a ser abordada mais adiante).

Nisso, já se aponta tanto a uma apropriação das significativas elucidações filosóficas proporcionadas pela fenomenologia, quanto a uma superação dos limites de uma ontologia situada no âmbito do exercício de descrição da consciência com seus atos e conteúdos intencionais como resultava do método husserliano.

Jaspers, portanto, também almeja mostrar que, por um lado, o conhecimento ôntico do mundo (em suas dimensões física, psíquica ou mesmo histórica) que a empiria das ciências proporciona não é tudo e tem limites claros. E, por outro lado, que um conhecimento metafísico

¹⁸⁰ Infelizmente, não há ainda tradução publicada para o português dessa obra fundamental para a compreensão do pensamento de Jaspers e do existencialismo como um todo, cujo título podemos traduzir como “*Psicologia das concepções de mundo*”. Ver JASPERS, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen* [1919], Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 1960. Ou, ainda, JASPERS, K. *Psicología de las concepciones del mundo* [1919], Madrid: Editorial Gredos S. A., 1967. Podemos considerar, como o faz a própria Arendt, essa obra como a primeira da filosofia da Existência contemporânea. É de se frisar que ela foi publicada quase uma década antes de que a obra magna de Martin Heidegger, *Ser e tempo*, aparecesse. De fato, embora pouco se note a esse respeito, em relação à *Ser e tempo*, assim como temos Husserl, Scheler e Hartmann, digamos, presentes em seu pano de fundo fenomenológico e as discussões de Dilthey com o Conde Yorck no pano de fundo hermenêutico, temos em seu fundamento existencialista uma discussão com a apropriação de Jaspers do pensamento de Kierkegaard e com o pensamento daquele de um modo geral, como até então havia aparecido em seu *Psicologia das concepções de mundo*. Cf. por exemplo, em *Ser e tempo* as notas de rodapé nº 163 e 191, respectivamente em: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 383 e 424.

¹⁸¹ Ver ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 182. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187.

¹⁸² Para a qual tampouco há, até onde sabemos, qualquer tradução disponível ao português. Utilizaremos, portanto, principalmente a versão em inglês da obra, em três volumes: Cf. JASPERS, Karl. *Philosophy*, 3 vols. Chicago: University of Chicado Press, 1969-1971. Manteremos, contudo, sempre à mão, quando das traduções e questões controversas, tanto o original, em sua segunda edição, num único volume, de 1948 – JASPERS, Karl. *Philosophie*. Berlin-Heidelberg: Springer-Verlag, 1948; quanto uma tradução para o espanhol, em dois volumes, de 1958 – JASPERS, Karl. *Filosofia*, 2 vols. San Juan: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958.

objetivo de Ser, um Ser uno, seja ele um Deus transcendente ou um grande *processo* Histórico supra-humano, etc., é ilusório e problemático.

As ciências têm em Jaspers o seu lugar próprio enquanto orientadoras da existência empírica, da vida cotidiana do ser humano em seu mundo. E, do mesmo modo, também a metafísica, a transcendência unificadora do pensamento, terá o seu lugar apropriado na ontologia de Jaspers.

No que tange à filosofia, as tradicionais concepções de mundo objetivamente totalizantes, sejam elas materialistas, fundadas numa exploração aglutinadora das próprias ciências ônticas, como no caso do positivismo, ou metafísicas, como no caso do idealismo, serão consideradas fruto do equívoco de se confundir, como fica claro pela distinção acima, o fazer filosófico seja com o exercício das ciências, seja com um empreendimento metafísico mal compreendido, de laços rompidos, por assim dizer, com sua base existencial.

Sendo este traço (a delimitação do lugar do filosofar frente tanto à ciência quanto à tradicional especulação filosófica) algo que perpassa toda a tradição de pensamento aqui em discussão, chegando, como veremos, até Hannah Arendt, é, no entanto, o *como* ele, Jaspers, pretende mostrar o acima pontuado que será extremamente peculiar e muito importante para o modo em que Arendt compreenderá ser – para a ontologia arendtiana, portanto.

Assim como em Heidegger, para Jaspers é na experiência da singularidade humana, empírica e objetivamente incognoscível, no caráter autêntico e espontâneo de que é capaz a ação desse ente, que está o centro desde onde, apenas, é possível a relação entre a imanência fenomenal objetiva das particularidades ônticas cognoscíveis pelas ciências em sua multiplicidade e validade geral e a unidade geral do ser. Esta última, ao menos no caso de Jaspers, não cognoscível, e jamais propriamente intuível ou contemplável seja por razão, seja por revelação.

Afastando-se de Heidegger, contudo, Jaspers insistirá que o vir a ser, a atualização ou “manifestação e realização” dessa singularidade e liberdade humana, se dá na *comunicação* com outras *Existenz*. Ou seja, haverá, para Jaspers, um “espaço” mundano apropriado onde o aparecimento da incondicionalidade da *Existenz* possível, ganhará uma certa concretude comunicativa impossível de ser compreendida por meio do olhar objetivo do senso comum e das ciências. Ou seja: o mundo, nossa existência mundana (*ocupação* e *preocupação* em Heidegger), não será completamente tomada pela decadência e pela mediocridade de uma cotidianidade alienada de nossa própria “essência” enquanto livre existir, enquanto possibilidade, ou “poder-ser-no-mundo”.

Em Jaspers, não é apenas o pensamento, a compreensão, que, ao explicitar o caráter

ontológico da liberdade em nós, nos abre as portas da autenticidade. Algo mais, sem que o pensamento científico e filosófico seja prescindido, será possível e preciso: uma certa prática comunicativa, um *ethos filosófico*, que torna manifesto e elucida cotidianamente o caráter maximamente singular e livre da existência humana enquanto *Existenz* na relação de criação mútua entre os seres humanos.

3.2. A ontologia existencial de Karl Jaspers: mundo, *Existenz* e transcendência

Em seu *Philosophie*, Jaspers proporá que é preciso compreender a existência humana a partir da sobreposição coestruturante de três grandes dimensões – mundo, *Existenz* e transcendência – que repercutem também três modos respectivos do pensamento humano enquanto atividade perquiridora do sentido de ser – *orientação de mundo*, *elucidação da Existenz* e *metafísica*. São exatamente essas três dimensões que estruturam a obra, sendo cada uma delas abordada em um dos três volumes originais. Essas dimensões não são isoláveis umas das outras, mas são os seus *limites*, as bordas ou fronteiras entre elas, de qualquer modo, que impulsionam o pensamento filosófico em sua “agitação” e “apelo” intermináveis.

Há, ainda, uma outra distinção tripartite imprescindível na compreensão do pensamento de Jaspers que expressa as concepções formais básicas de *ser* que se mostram ao pensamento filosófico uma vez que por meio dele tratamos de compreender o ser humano em meio àquelas dimensões existenciais mais acima nomeadas (mundo, *Existenz* e transcendência).

Tais modos de ser – ser *objetivo*, ser *subjetivo* e ser *em-si* –, ou melhor, tal ontologia tripartite, no entanto, nos diz Jaspers, “não me dá três tipos de ser que existem lado a lado. Ela me dá três polos inseparáveis do ser no qual eu encontro a mim mesmo inserido”.¹⁸³ Eles não devem, então, ser pensados como modos de uma substância única, mas como instâncias entrelaçadas da experiência humana de sentido de ser. Com isso, evidencia-se um tipo de pluralismo ontológico formal da parte de Jaspers, três modos formais de ser atravessam a existência humana, têm nela seu nascedouro, a nenhum deles cabendo qualquer privilégio, nenhuma hierarquia de gênero/espécies podendo ser estabelecida entre eles.

Um dos objetivos específicos centrais desta seção é entender suficientemente, portanto, como esses três pilares, cada um dos quais é em si mesmo tripartite – *existência* (mundo, *Existenz* e transcendência), *pensamento* (orientação de mundo, elucidação da *Existenz* e

¹⁸³ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 48.

metafísica) e *ser* (ser objetivo, ser subjetivo e ser em-si-mesmo) – se relacionam entre si. Numa visão mais geral, podemos dizer que:

Em primeiro lugar, abordando a dimensão existencial do *mundo*, chegaremos a compreender *ser enquanto objeto*, e veremos, no mesmo movimento, que na própria objetividade do mundo mostram-se os rastros de uma certa subjetividade (física, psíquica e mesmo “transcendental”). É a própria ideia reguladora de um *ser-em-si-mesmo* que, enquanto “conceito limite”, leva a tais revelações. A busca inelutável por um tal conceito de ser, sendo bem aproveitada, guia o pensamento filosófico, inicialmente, a transcender a imanência objetiva do mundo e suas subjetividades correlatas rumo ao verdadeiro *ser subjetivo*, fundado no “eu” da *Existenz* enquanto possibilidade, liberdade. Assim como, em seguida, pode levar a transcender meu próprio eu ontologicamente singular em direção à própria *transcendência* absoluta, rumo à capacidade de leitura de “cifras de transcendência” enquanto sinalizações mundanas de uma ser em geral, uno, já não mais diverso como o ser objetivo do mundo, ou o ser subjetivo das *Existenz*. “Orientação de mundo” (científica/filosófica), “elucidação da *Existenz*” e “metafísica” são, nesse contexto, os respectivos três modos do pensamento que correspondem às dimensões acima esboçadas.

Mundo, desse modo, expressa *ser* em sua objetividade, e já aqui precisamos atentar para alguns pontos importantes. Não é um sentido simples de objetividade que está aqui em jogo. Com o termo “objetividade” se aponta a toda a estrutura existencial intencional mundana da relação sujeito-objeto ou consciência-mundo que, em efeito, é o que torna a noção mais específica de objetividade científica possível. Mundo, aqui, é o mundo fenomênico, onde nascemos, vivemos, e onde toda a nossa experiência é sempre experiência de objetos. E, em todo caso, onde todo objeto é também objeto para um sujeito.

Nesse contexto, seguindo um Kant, reinterpretado fenomenologicamente, portanto, Jaspers vai definir o conhecimento científico como conhecimento de objetos para sujeitos (conhecimento, pois, de fenômenos, aparências), sua validade geral fundando-se não em um ser *em-si* da coisa, mas na verificação metódica da permanência ou duração dos fenômenos em questão frente à posse humana de estruturas perceptivas e intelectivas suficientemente comuns.

As ciências, porém, que, com base no asseguramento dos fenômenos, acima descrito, orientam empiricamente nossa existência no mundo, naturalmente focadas que estão no objeto, não logram, por si mesmas, reparar em suas próprias limitações estruturais.

O olhar da ciência para o sujeito que sempre se encontra correlacionado a cada objeto (por exemplo: o sujeito que conhece cientificamente o mundo) é apenas aparentemente um

olhar para o sujeito, uma vez que seu único recurso é colocar o “sujeito” no lugar de objeto e assim estudá-lo como uma coisa empírica qualquer, parte do mundo. Assim, a ciência buscará compreender, por exemplo, o sujeito que conhece através da observação dos fenômenos neuropsicológicos do conhecimento.

Cabe, mostra Jaspers, ao pensamento filosófico, à “orientação de mundo filosófica”, tornar explícitos os limites estruturais do conhecimento empírico de mundo através de uma “análise da existência” enquanto análise da consciência em sua correlação para com o mundo. É nesse passo que se releva, portanto, a intimidade intencional indissociável entre sujeito e objeto, e, conseqüentemente, é aqui que nos precavemos de considerar o conhecimento do mundo como via única de acesso ao ser, de toma-lo como conhecimento do ser *em-si*.

“Analisar a existência é analisar a consciência”¹⁸⁴, nos diz Jaspers. Mas há, segundo ele, ao menos três tipos possíveis de análise da consciência enquanto pretense substrato subjetivo, âncora, de nossa experiência de objetos.

Como uma “*realidade temporal*”, significando com isso nossa consciência empírica, em certo sentido natural, real, instintivamente vital, ansiosa pelo preenchimento de desejos e passível de ser tomada como objeto da teoria ôntica da psicologia.¹⁸⁵

Como uma “*consciência em geral*” formal, “intercambiável com a de qualquer outro” ser humano e fonte da possibilidade de validade geral do conhecimento científico, empírico; e objeto possível da lógica.¹⁸⁶

Ou, ainda, como “*consciência historicamente em devir*”: aqui não mais como uma consciência natural das urgências empíricas, mas uma “consciência real preenchida que nunca permanece a mesma, que sofre transformações e é, portanto, histórica”. E que “não apenas acontece, como faz um processo natural; ela relembra, ela afeta a si mesma, ela engendra a si mesma em sua história”. Toda uma gama de disciplinas científicas, nos diz Jaspers, tratam de dar conta (do ponto de vista individual ou do dos grupos humanos) da possível orientação de mundo advinda da análise dessa consciência historicamente mutante: antropologia, psicologia analítica e história intelectual.¹⁸⁷

A grande relevância desse passo, está, nos termos possíveis neste estágio do trabalho, em que, mesmo nesse âmbito mundano, da existência empírica, não há como reduzir a subjetividade, o “eu”, nem a uma lógica transcendental, a um sujeito formal universal vazio,

¹⁸⁴ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 49.

¹⁸⁵ Cf. JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 51-2.

¹⁸⁶ Cf. JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 52.

¹⁸⁷ Ver JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 52-3.

nem a um substrato psíquico naturalmente dado. De tal modo que,

A máxima clareza sobre a existência que podemos alcançar vem a depender daquilo que a história intelectual científica já alcançou. Eu não consigo ver através da existência se eu meramente conheço estruturas gerais, mas apenas se participo concretamente no processo histórico de orientação de mundo factual, ativa e cognitiva.¹⁸⁸

De qualquer modo, nenhuma dessas possibilidades de tornar consciente a existência por meio de uma análise da consciência deixa sequer entrever com mínima transparência qualquer subjetividade independente, autenticamente “autônoma” em relação ao mundo e aos objetos que nele encontramos enquanto fenômenos. A análise da existência não parece abrir qualquer novo caminho para a compreensão de ser. Os fundamentos que aquelas alternativas propõem, sejam eles psicológicos, lógicos ou históricos dizem respeito ainda apenas ao mundo e nossa orientação nele. Assim, nos dirá Jaspers:

[...] qualquer análise da existência me deixará suspenso em minha situação. O fato de que os esforços para alcançar o que subjaz tudo – como se houvesse um solo existente em que penetrar – parecem mergulhar-me num vazio indica que a existência não é o que conta se eu quero chegar ao ser. O que conta sou eu mesmo. Construções da existência não me levarão ao ser. Elas podem apenas me ajudar a chegar lá por meio de um salto; e a abordagem que capacitar-me para dar esse salto já não é mais a análise da existência; é a elucidação da Existenz.¹⁸⁹

Recapitulando, a dimensão mais básica que temos, portanto, é a do ser *objetivo*. Ainda que as ciências tenham sido até hoje, historicamente, o modo mais efetivo de orientação empírica frente a essa objetividade ontológica do mundo, essa é, sem embargo, uma dimensão na qual todas nós cotidianamente vivemos, cientistas e não cientistas igualmente. Como foi acima caracterizado, do ponto de vista prático, esse modo de ser é sempre acessado na relação para com uma “consciência em geral”¹⁹⁰ situada, atrelada à existência empírica.

Diante de um tal cenário mundano, um ser *em-si*, ou seja, um ser não fenomenal¹⁹¹, parece completamente inacessível. E de fato, como nós vimos, é assim que Jaspers o concebe.

¹⁸⁸ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 53, tradução nossa.

¹⁸⁹ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 53, tradução nossa.

¹⁹⁰ “consciência em geral” é a solução de tradução mais simples para “*Bewusstsein überhaupt*”. Ver, porém, as considerações do já supracitado tradutor da obra para o inglês que, no intuito de distinguir o uso da expressão do sentido kantiano, decide por “*consciousness at large*” ao invés de “*consciousness in general*”: JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol 1. Chicago: University of Chicado Press, 1969-1971, p. xv.

¹⁹¹ No caso do objeto, independente do sujeito; no caso do sujeito independente do objeto.

Nós não temos acesso ao ser *em-si*, nós não conhecemos as coisas *em-si-mesmas*. O pensamento humano é atraído, no entanto, por uma tal concepção de ser. E o caminho dessa atração é que resulta em objetividade científica, mas de modo absoluto ele funciona apenas como ideia reguladora, ao modo das kantianas “ideias da razão”. Mas, se o *eu* empírico e mesmo a “consciência em geral” são parte da estruturação do ser *objetivo*, do mundo fenomênico¹⁹², em que consiste afinal o ser *subjetivo*?

Nos encontramos, aqui, com um limite absoluto impulsionador do pensar filosófico. Aqui se mostra o primeiro grande salto ontológico da existência humana. Um salto no qual, sem que nós possamos jamais abandonar o mundo objetivo, o transcender do pensamento filosófico libera-se da objetividade da imanência consciência-mundo e se entrelaça com a *Existenz*, tratando de elucidá-la.

É nesse salto que, sem sermos capazes de compreendê-lo intelectivamente, temos a experiência de um ser propriamente subjetivo, um ser que é o nosso próprio ser singular, nosso eu enquanto “possível *Existenz*”, desvinculado da causalidade e conseqüente previsibilidade que abarca o ser objetivo. O único ser em-si-mesmo acessível, portanto, embora não de modo cognoscível (pois isso pressuporia, como vimos, a objetividade do mundo), é o meu eu enquanto *Existenz* possível, enquanto possibilidade de ser, singularmente:

É em mim mesmo apenas que eu conheço um ser que não meramente aparece para, mas é por, si-mesmo – um em que ser e ser conhecido coincidem. Meu próprio ser difere radicalmente de qualquer ser das coisas porque eu posso dizer 'eu sou'. Mas se eu objetifico minha existência empírica, isso não é o mesmo que o eu-em-si-mesmo. Eu não conheço o que eu sou em mim mesmo se eu sou o meu próprio objeto; para descobri-lo eu teria que tornar-me ciente de mim mesmo de um outro modo que não o do conhecimento cognitivo.¹⁹³

É nessa dimensão da elucidação da *Existenz* que devem concentrar-se os nossos esforços aqui. É em sua relação para com o ser-objetivo do mundo em sua imanência que encontraremos os elementos mais importantes da filosofia de Jaspers no que tange à apropriação arendtiana. Não será dedicado, portanto, aqui, além do já esboçado, muito mais espaço para abordar o segundo grande salto do filosofar em Jaspers, este rumo à transcendência absoluta do ser-em-si uno da *metafísica*. Em suma, quanto aos três modos de ser concebidos pelo pensamento humano, temos que:

¹⁹² Veremos, ao longo do trabalho, que “mundo fenomênico” ou “mundo das aparências” serão as expressões arendtianas para denotar justamente essa dimensão objetal de ser da qual nos fala aqui Jaspers.

¹⁹³ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 48, tradução nossa.

O ser objetivo me é dado em infinita variedade e infinita abundância; ele significa o mundo cognoscível. O ser subjetivo é para mim tão certo quanto é incompreensível; ele pode vir a ser conhecido apenas na medida em que tenha sido objetificado como existência empírica e já não seja mais verdadeiramente subjetivo. O ser-em-si-mesmo resiste à cognição. Ele é um conceito limite, o qual nós não podemos evitar pensar, um que serve para questionar tudo o que eu conheço objetivamente – porque quando quer que algum ser objetivo venha a ser tomado como o ser próprio, em sentido absoluto, ele será relativizado num fenômeno pela mera ideia do ser-em-si-mesmo.¹⁹⁴

Focando na relação que nos interessa, portanto, o *ser objetivo*, o mundo fenomênico, é transcendido e potencialmente atravessado pela singularidade original das *Existenz*. Como compreender, entretanto, a *Existenz* e sua esfera de elucidação?

3.3. Filosofia e Existenz: liberdade, responsabilidade, historicidade e comunicação

Tratar de explicitar positivamente em palavras uma noção tal de *Existenz* como a que foi negativamente esboçada mais acima (a partir das indicações dos limites da consciência enquanto estruturante da existência empírica) parece uma tarefa irrealizável. Afinal, nos é vetado objetificá-la, e todo conhecimento de algo, a ser expresso em palavras, depende fundamentalmente dessa objetivação. Então, ainda que a *experiência* da *Existenz*, já que ela é sempre *minha Existenz*¹⁹⁵, meu ser eu mesmo, não dependa de tal objetivação, como no caso das coisas com as quais me encontro no mundo, no momento em que busco conceituar e comunicar essa experiência do ser subjetivo, parece inevitável que eu esteja já a objetificando. Estaríamos, assim, portanto, possivelmente psicologizando e/ou historicizando a *Existenz*; esvaziando-a, com isso, precisamente de seu caráter fundamental: a liberdade que ela outorga ao mundo da vida, superando a mera existência empírica em sua submissão característica à categoria da causalidade.

De fato, como nos diz Jaspers, “nenhum conceito *definível* – o que pressuporia algum tipo de ser objetivo – pode expressar o ser da *Existenz*”.¹⁹⁶ “Nós dizemos 'Existenz' e falamos

¹⁹⁴ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 48, tradução nossa.

¹⁹⁵ Quanto ao caráter situacional de experiência em primeira pessoa desse “ser subjetivo”, temos um importante ponto de vinculação entre Jaspers e Heidegger, característico da aqui já nomeada filosofia da Existência. Ver, por exemplo, HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 86, onde lemos: “O ser, *que está em jogo* no ser desse ente, é sempre meu. [...] Dizendo-se a presença, deve-se também pronunciar sempre o pronome *pessoal*, devido a seu caráter de ser *sempre minha*: “eu sou”, “tu és”.

¹⁹⁶ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 56, tradução nossa, grifo nosso. Vale a pena, ainda, conferir a completude da nota em questão: “Nenhum conceito *definível* – o que pressuporia algum tipo de ser objetivo –

sobre o ser dessa realidade. Mas Existenz não é um conceito; é um sinal que aponta para o 'além de toda objetividade'".¹⁹⁷

A solução do dilema é: *filosofia*¹⁹⁸, uma certa noção de filosofia. Jaspers concebe a filosofia precisamente como o exercício de elucidação da *Existenz*. Desse modo, qualquer filosofar, seja aquele ainda da orientação filosófica de mundo, seja o alçar voo da metafísica, e, obviamente, o filosofar do sentido mais específico de elucidação da *Existenz*, tem na *Existenz* seu centro gravitacional. Eles estão, portanto, em função da elucidação da *Existenz*. De modo, por exemplo, que “a relevância filosófica da análise da existência reside não tanto em si mesma, mas em sua distinção da elucidação da *Existenz*, que a pressupõe: quanto mais clara minha análise da existência, maior a lucidez que eu posso alcançar na *Existenz*”.¹⁹⁹

A análise da existência, como vimos, levada aos seus limites, torna, negativamente, explícito um ser subjetivo em mim mesmo. Ela me torna, portanto, indiretamente consciente de um eu que eu mesmo sou e que não pode ser reduzido à epifenômeno do substrato que é o mundo. Ou seja, “a clareza da análise da existência me fará sentir, *em seus limites*, que a consciência, em sua imanência, exclui categoricamente o meu eu, o eu do qual eu sou consciente”.²⁰⁰ E o mesmo vale para o pensamento metafísico, no qual, uma vez mais, a “falha” em conseguir objetivar um ser uno me trará de volta a mim mesmo, desde onde, meu “ser eu mesmo iluminará minha relação com a transcendência”.²⁰¹

Assim, é a linguagem filosófica que permite falar da *Existenz*, elucidando-a. A filosofia, ou, mais precisamente, o filosofar, é, portanto, uma atividade do pensamento sem um resultado único universalmente válido e definitivo, precisamente porque está fundada, enraíza-se, na *Existenz*, a qual, por sua vez, é incondicionalmente e sempre possibilidade, nunca realidade dada. E, assim, “a inconclusividade da *Existenz* se torna a pedra de toque de qualquer filosofia da *Existenz*”.²⁰²

Independente, contudo, do modo de pensamento com o qual está entrelaçada, o ponto fulcral para na compreensão da *Existenz* enquanto ser subjetivo é o seu já mencionado caráter

pode expressar o ser da *Existenz*. A própria palavra é apenas um dos possíveis sinônimos do alemão para 'ser'. A ideia filosófica começou obscuramente, como um mero pressentimento daquilo que o uso da palavra por Kierkegaard tornou, desde então, para nós, historicamente vinculante”.

¹⁹⁷ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 66, tradução nossa.

¹⁹⁸ Cabe lembrar nesse ponto que, não atoa, a obra de Jaspers aqui em discussão se chama precisamente “Filosofia”.

¹⁹⁹ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 71, tradução nossa.

²⁰⁰ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 71, tradução nossa, grifo nosso.

²⁰¹ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 72, tradução nossa.

²⁰² JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 67, tradução nossa.

de liberdade, de ser enquanto possibilidade, enquanto *Existenz possível*.

Por um lado, liberdade significa aqui que, a despeito de toda a objetividade do mundo, toda determinação e condicionalidade, passíveis, como vimos, de serem formuladas cientificamente em leis gerais que tornam previsível o comportamento dos fenômenos²⁰³, o ser subjetivo da *Existenz* não está sujeito a toda essa determinação. Apesar, inclusive, de que minha própria existência empírica pertença a este mundo (física, psíquica e historicamente), a certeza irrecusável do “eu sou” abre outras vias. Mesmo condicionado pelo mundo em que vivo (pelo corpo que também sou, pela estrutura e hábitos psíquicos me formam, pela história da cultura e da consciência que também é a minha), enquanto *Existenz*, eu sou *incondicionalmente*. Nesse sentido é que a “*Existenz* é a fonte nunca objetificada dos meus pensamentos e ações”.²⁰⁴

E essa espontaneidade do pensamento e da ação, ou seja, o fato que eles têm em mim mesmo, no meu eu incondicional, sua nascente, indica uma outra origem [*Ursprung*] para a realidade significativa na qual se abre e se desdobra na existência humana, uma origem desde onde “*ser significa decidir sobre ser*”²⁰⁵, instaurando, com isso, uma enorme *imprevisibilidade* em meio à previsibilidade objetiva do mundo:

É verdade que, enquanto eu observo a mim mesmo, eu sou do modo que sou; embora um indivíduo, eu sou um caso de algo geral, sujeito à causalidade ou respondendo ao desafio válido de imperativos objetivamente fixados. Mas onde eu sou minha própria origem, nada foi ainda estabelecido em princípio, de acordo com leis gerais. E não é apenas devido à infinidade de condições que eu não sei como tudo pode resultar, fosse isso preestabelecido. Em um plano bastante diferente, é ainda o meu próprio eu que decide o que ele é.²⁰⁶

Por outro lado, porém, antes que sejamos levados pelo acima dito a atribuir à *Existenz* enquanto ser subjetivo um caráter absoluto de “ser intrínseco”, em-si-mesmo, causa de si mesmo, independente do mundo e fonte desde onde derivar todo o conhecimento e compreensão possíveis deste, cabe lembrar ao menos duas coisas:

(a) Primeiro, que as três dimensões aqui em jogo do *ser* humano – a *universalidade* do mundo, a *originalidade* da *Existenz* e a *unidade* da transcendência²⁰⁷ – são ontologicamente

²⁰³ Assim como em Husserl e Heidegger, é significativo frisar, não se trata aqui das leis que regem o comportamento da “matéria”, mas dos fenômenos, dos objetos que sempre são objetos para um sujeito e, portanto, aparências. “Matéria”, ao contrário, seria um pretense ser-em-si-mesmo dos fenômenos, fundado na absolutização arbitrária do ser objetivo como ser intrínseco, como fundamento último, coisa que a fenomenologia aqui sempre pressuposta já vetou.

²⁰⁴ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 56, tradução nossa.

²⁰⁵ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 56, tradução nossa, grifo do autor.

²⁰⁶ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 56, tradução nossa.

²⁰⁷ Cf. JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 68.

coestruturantes, nenhuma delas tem precedência sobre as outras, a não ser que estejamos falando meramente de uma precedência ôntica e/ou metodológica. Nenhuma dessas esferas pode assumir o lugar de ser-em-si, subjugando as demais enquanto esferas de meros fenômenos, derivados. Assim, por exemplo, como o ser subjetivo não pode ser considerado mero epifenômeno da objetividade do mundo, o mundo tampouco pode ser considerado mera “construção” arbitrariamente moldada à gosto da decisão original da *Existenz*. Como nos diz Jaspers:

O ser intrínseco, enquanto o absoluto, teria que nos permitir compreender o que quer que exista. Mas a *Existenz* falha em tornar a existência compreensível; *não existe nenhum sentido em que nós possamos conceber o mundo como derivado da Existenz*. Logo, a *Existenz* não pode ser o ser intrínseco.²⁰⁸

Ademais, uma vez que o ser livre aqui em questão é um ser livre sempre em situação, ele só é propriamente livre uma vez que encontra a si mesmo nessa situação, apropriando-se dela. O mundo, portanto, é condição de minha incondicionalidade, por mais paradoxal que possa parecer. “Enquanto *Existenz* possível eu me aproprio da historicidade da minha existência”²⁰⁹.

A liberdade da *Existenz* nunca pode ser entendida como liberdade de fazer o que eu queira como quer que eu queira. Ela não só se encontra e vem a reconhecer-se no mundo, dependendo das condições que nele são dadas, como também compromete, cada vez que age ou deixa de agir, a si própria. Ela decide, a cada decisão, o seu próprio ser. E isso tudo implica na sua *responsabilidade*. Ao ser humano, enquanto é também *Existenz*, está vetado justificar as próprias ações dizendo-se vitimado por forças supra-humanas ou supraindividuais, sejam elas biológicas, psicológicas ou históricas; imanentes ou transcendentais ao mundo. Nesse sentido:

Eu não posso pensar que, apesar de tudo, todas as coisas seguem o seu curso, e que eu poderia então fazer o que eu bem entender e atribuir minha ação a quaisquer argumentos gerais à disposição no momento. Ao invés disso, mesmo com toda a dependência e determinação de minha existência, eu me sinto seguro de que fundamentalmente algo depende apenas de mim.²¹⁰

No fundo, portanto, ou seja, no lugar de “fundamento”, assim como em Heidegger, está

²⁰⁸ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 67, tradução nossa, grifo nosso.

²⁰⁹ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 57, tradução nossa.

²¹⁰ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 56, tradução nossa.

não o solo seguro de uma realidade última, tenha ela a pretensa natureza que tiver, mas apenas um ser enquanto possibilidade, ou *liberdade*. De modo, então, que:

O que eu faço ou deixo de fazer, o que eu quero primeiro e mais que tudo, onde eu me apego a opções e onde procedo a realizações – nada disso resulta de regras gerais em função das quais eu ajo, como certas, nem de leis psicológicas às quais eu estou sujeito. Isso brota, na inquietude de minha existência e pela certeza de meu próprio ser, da liberdade. Onde eu deixo de observar a mim mesmo psicologicamente e mesmo assim não ajo com inconsciente ingenuidade; onde, pelo contrário, eu ajo positivamente, alçando voo com uma segurança brilhante que não me dá nada para conhecer, mas sustenta meu próprio ser – aí eu decido o que eu sou.²¹¹

(b) Segundo, que ao falar do cenário e da ação postos em jogo pela noção de *Existenz*, estamos sim falando da máxima concretude individual do ser humano, mas também sempre de uma pluralidade de *Existenz*. É da própria natureza da experiência da *Existenz* possível que ela se dê, em seu ser, no mundo, elucidando-se, sempre na *comunicação* com outras *Existenz*. Mas antes que possamos compreender melhor o papel da comunicação na filosofia de Jaspers, devo explicitar o tipo de temporalidade existencial na qual a experiência da *Existenz*, em contraposição à temporalidade típica da objetividade do mundo, se dá. Isso porque a comunicação terá um papel fundamental para a filosofia enquanto elucidação da *Existenz* justamente por conta do caráter temporal em geral do ser para a experiência humana, mas, mais especificamente, por conta do tipo especial de temporalidade da *Existenz*.

Nós vimos, ainda que não se tenha frisado tanto na ocasião o caráter temporal, que a objetividade do mundo, em sua relação conflituosa, de falha, para com a busca de um ser em si subjacente à fenomenalidade, encontra sua segurança, da qual deriva-se cientificamente toda uma orientação multifacetada de mundo, na permanência de certos fenômenos em relação a outros; na duração, portanto, em oposição à transitoriedade.

Sem a ajuda da filosofia, contudo, a tendência é que, por um lado, interpretemos isso absolutizando as leis da natureza hauridas da experiência de permanência enquanto marcas indeléveis de um ser em-si, atemporal, durável para todo o sempre. E, por outro lado, que rebaixemos o mais marcadamente transitório a um não-ser ou a um ser derivado, dependente, enganador etc. Mas a filosofia não é justamente “a lucidez consumada do ser”, a “clareza perfeita sobre o começo e o fim de todas as coisas”? “Embora postada no tempo”, nos diz Jaspers, a filosofia “tem sido compreendida como atemporal, uma cristalização da

²¹¹ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 56-7, tradução nossa.

atemporalidade. E, no entanto, *o filosofar é o modo humano de tocar o ser historicamente*, em seu tempo. É apenas nessa aparência, não em si mesmo, que nós temos acesso ao ser”.²¹²

O pensamento filosófico nos libera pra compreendermos o ser da *Existenz* em sua temporalidade própria, a qual não se dá em paralelo ao tempo mundano, mas o atravessando. “Tocar o ser historicamente”, evitando ser simplesmente varrida pela temporalidade objetiva do mundo, é experienciar o tempo como *Existenz*, ou melhor, instaurar, no tempo do mundo, uma temporalidade outra, fundada na abertura do futuro enquanto *possibilidade*, na apropriação positiva, ativa, do passado enquanto *vínculo* e do presente enquanto espontaneidade, ruptura, *de-cisão*²¹³. “No tempo eu decido pela eternidade”.²¹⁴ E eternidade, aqui, “não é nem atemporalidade, nem duração para todo o tempo; ela é a profundidade do tempo como aparecimento histórico da *Existenz*”²¹⁵. De modo que “o tempo, então, não é algo que meramente passa; ele é a *fenomenalidade da Existenz*”.²¹⁶

A *Existenz*, portanto, que objetivamente não é nada, conquista sua realidade ao aparecer no tempo histórico por meio das escolhas que faz. É através delas que ela instaura eternidades momentâneas, evanescências eternas, objetivamente inapreensíveis, no curso de uma história que, sem isso, seria, ou bem meramente casual, jamais objeto digno do pensar filosófico, ou, em princípio, completamente causal, previsível.

Mas isso só é possível, nos dirá Jaspers, na *comunicação*. Embora a filosofia enquanto atividade do pensamento seja sim o caminho da elucidação da *Existenz*, a realização da mesma, realização que se confunde com seu aparecimento mundano, se dá na comunicação. Assim:

[...] não é como um ser isolado que eu venho a sentir o que eu sou. Contra o acidente da minha existência empírica em sua obstinação, eu experiencio a mim mesmo em *comunicação*. Eu jamais estou mais certo de ser eu mesmo do que em momentos de total prontidão por outro, quando eu venho a mim mesmo porque o outro também vem a si mesmo em nossa luta reveladora.²¹⁷

E aqui teremos novamente uma oposição entre, de um lado, uma comunicação

²¹² JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 1, tradução nossa.

²¹³ Uma vez mais, cabe fazer notar, aqui, a proximidade entre Jaspers e Heidegger, entre esta análise da temporalidade da *Existenz* e a análise heideggeriana da temporalidade do *Dasein* em *Ser e tempo*, das três *Ekstases* do tempo enquanto, respectivamente, *porvir*, *vigor de ter sido*, e *atualidade*, onde a experiência da temporalidade autêntica funda-se justamente na antecipação do ser possibilidade que constitui o ser do ser humano enquanto finito, atravessando-se também pela retomada do passado enquanto vigor de ter sido, resultando na atualidade do instante de uma situação que se abre na chamada *decisão antecipadora*.

²¹⁴ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 57, tradução nossa.

²¹⁵ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 58, tradução nossa.

²¹⁶ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 57, tradução nossa.

²¹⁷ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 57, tradução nossa.

meramente mundana, de existências empíricas, e, do outro, uma comunicação propriamente livre, onde *Existenz* possíveis vêm a si, realizando-se, tornando-se uma realidade, sem, no entanto, abrir mão de seu caráter sempre aberto e inconcluso.

A oposição é certamente didática. Mas há, em verdade, para além da simples oposição possível, toda uma dialética erguendo-nos desde uma consciência e comunidade ingênuas, até as aqui tematizadas consciência e comunicação *existenciais* [*existentiellen Bewusstsein/Kommunikation*], onde o meu *ser-eu próprio* [*Selbstsein*] vem a si no encontro com outra *Existenz*. Dialética na qual, cada uma das instâncias precedentes é condição do desabrochar da que lhe segue, sem, no entanto, ser capaz de lhe condicionar plenamente.

Para descrever o processo em maiores detalhes precisaríamos começar por uma consciência comunitária ingênuas, indiferenciada, onde não há propriamente comunicação, uma vez que não há ainda autoconsciência e a cultura é que instala os comportamentos. Em seguida, o surgimento da autoconsciência atrelada à consciência de outros e à confrontação cognoscente com um mundo objetivo nos entrega uma difícil tarefa de compreender como se daria a reunião de uma comunidade de monadas apenas formalmente indiferenciadas, unidas numa consciência universal ou geral. E, por fim, essa reunião viria das mãos da unidade espiritual partilhada de uma ideia, uma causa, um propósito, comuns, nos quais os indivíduos, já diferenciados e sem recair na homogeneidade da consciência ingênuas, veem sua comunicação meramente intelectual e egocêntrica transpassada e transcendida pela totalidade de uma ideia na qual cada um se vê preenchido.²¹⁸

Não cabe aqui, contudo, detalhar mais que isso esse processo que, para além de Jaspers, outros importantes autores já buscaram descrever. O importante está em dar-se conta dos limites que todos esses modos de comunicação e consciência enquanto modos pertencentes à mera comunicação da existência empírica sob o fundo de uma “consciência em geral”. Mesmo onde o outro necessariamente aparece nessas instâncias ele ainda é substituível nesse lugar, essa ainda é uma relação de comunicação *impessoal*.

Numa comunicação entre *Existenz*, por outro lado, que me afeta e me implica,

o outro é apenas *este*: sua *unicidade* é o fenômeno da substancialidade desse ser. A comunicação existencial [*Existentielle Kommunikation*] não pode ser modelada ou copiada; a cada vez ela é categoricamente singular. Ela ocorre entre dois eus [*Selbst*] que não são nada mais, não são representantes, nem são, portanto, intercambiáveis. Nessa comunicação, que é absolutamente histórica e irreconhecível desde fora, reside a garantia da individualidade. Esse é o único modo pelo qual um *eu* [*Selbst*] é *para um eu* [*Selbst*] em criação mútua.²¹⁹

²¹⁸ Ver, a esse respeito, JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 2, 1970, p. 47-51.

²¹⁹ JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 2, 1970, p. 54, tradução nossa.

Essa é, note-se, uma zona fortemente crepuscular no cenário da ontologia proposta por Jaspers. Estamos tematizando um tipo de fenomenalidade, a “*fenomenalidade da Existenz*”, que, muito diferente da fenomenalidade dos objetos mundanos (sejam eles coisas ou pessoas), não se dá a conhecer, não aparece de modo direto, universalmente partilhável por todos aqueles dotados de uma mesma “consciência em geral”.

A verdade, portanto, desse fenômeno – o ser-si-mesmo singular e insubstituível de cada *Existenz* – não é a validade geral conquistada no âmbito das orientações de mundo. Ela não se mostra impositivamente à forma geral do pensamento de todas com a força marcante da duração de uma realidade dada, factual. O fenômeno em questão, ao contrário, por mais que apareça no mundo, aparece apenas no contexto de um processo mútuo de comunicação, no qual, como vimos, instaura-se, enquanto eternidade e certeza momentâneas, numa decisão que vincula no presente o passado e o futuro. É um fenômeno, portanto, que aparece apenas para si mesmo e aquela outra *Existenz* com a qual se manifesta o ser livre no ser com o outro em comunicação existencial verdadeira.

A comunicação entre *Existenz*, manifesta e realiza o próprio ser subjetivo das *Existenz* em comunicação. Ou, de um modo geral, manifesta e realiza um modo de ser, singular e intelectual/categorialmente inapreensível, para o qual não havia, previamente ao ato, à atualização, nenhuma potência ou essência determinadora e, portanto, nenhuma coisa-em-si ou consciência formal doadora.

Do ponto de vista do mundo e de sua objetividade, um tal modo de ser parece, certamente, uma absurdidade, uma vez que se faz manifesto, aparentemente, desde o nada. O ser singular da *Existenz* é sempre, mais do que realidade, possibilidade. Mesmo quando, na “luta amorosa”²²⁰ da comunicação crítica e comprometida, duas *Existenz* possíveis se iluminam mutuamente enquanto *Existenz* reais, essa realidade é sempre muito mais trampolim do que teto para a retomada renovada do processo de comunicação. Comunicação que, portanto, é fonte inesgotável de criação e compreensão de si e do mundo enquanto situação existencial, passível de transformação e ultrapassamento por meio da liberdade que tem como nascedouro o ser dos seres humanos enquanto singularidade. Nas palavras de Jaspers:

Na comunicação eu sou revelado a mim mesmo, juntamente com o outro. Essa manifestação, entretanto, é ao mesmo tempo a realização de um eu como um si-

²²⁰ Cf. JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 2, 1970, p. 59-61.

mesmo. Pensar, por exemplo, que é o meu caráter inato que vem à luz na manifestação comunicativa seria distanciar-se da possibilidade da Existenz, para a qual o processo de tornar-se manifesta é um processo de autocriação via autoelucidação. Para o pensamento objetivo, é claro, o que se torna manifesto tem, primeiro, que estar no ser. Uma manifestação que produz não apenas o tornar-se, mas o ser, é como uma criação desde o nada – e, portanto, no sentido de uma mera existência empírica, não pode haver tal coisa. Se eu considero que sou do modo em que nasci, que na vida eu posso vir a conhecer minha disposição permanecendo o que eu sou, eu procedo como um observador psicológico e assumo que um conhecimento empírico aperfeiçoado pode me informar num estágio inicial sobre o que eu sou. Isso é bastante verdadeiro no que diz respeito a traços e propensões; e sem conhecê-los eu não consigo me orientar em minha situação. Mas enquanto Existenz possível eu uso esses dados para tomar decisões conscientes; buscar esclarecer os dados é apenas uma premissa da manifestação existencial [*existentiellen*] que traz à luz no mundo não apenas o que eu sou como existência empírica, mas o que eu sou em mim mesmo. Para esse tipo de manifestação, o reconhecimento de limites reais em minha situação dada significa que eles podem me fornecer apenas material para outra realização; uma vez que nada que conhecemos é definitivo, qualquer reconhecimento tal de dados incluirá a possibilidade – improvável para o modo empírico de olhar para as coisas – de que todo limite possa ser ultrapassado.²²¹

Por fim, como fica evidente pelo abordado até aqui, tanto Heidegger, quanto Jaspers, apontam a fundamental importância de se evitar a tendência a buscar compreender o modo de ser do ser humano por meio da mesma estrutura capaz de caracterizar o “ser objetivo” (Jaspers), ou o “ser simplesmente dado” (Heidegger). O ente que pergunta pelo ser, justamente por levantar tal questionamento, exige uma abordagem particular.

Igualmente, ambos concebem a propriedade fundamental do modo de ser dos seres humanos como sendo, em contraposição à realidade objetiva do mundo, a “possibilidade”, ou seja, a liberdade. Existenz (Jaspers) e Dasein (Heidegger) indicam, pois, o caráter existencial de criação e compreensão de si do ser humano em sua liberdade situada na facticidade do mundo.

Há, também, finalmente, uma grande aproximação, como vimos, no modo em que é descrito pelos autores o tempo existencial próprio aos seres humanos e como essa temporalidade histórica atravessa o sentido de ser.

Tudo isso será, sem dúvida, crucial para o que se seguirá neste trabalho, mas, além disso, as divergências entre a abordagem de Jaspers e de Heidegger são desde já bastante elucidativas. Ao que parece, diferentemente do que vimos em Heidegger, Jaspers não postula, na compreensão do modo de ser do ser humano enquanto existência, uma ontologia fundamental. Ele sustenta a pluralidade dos modos de ser fundamentais enquanto os modos de ser que aparecem ao nosso pensamento.

²²¹ Ver, a esse respeito, JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 2, 1970, p. 58-9.

O modo de ser enquanto possibilidade da Existenz, portanto, em Jaspers, não está no fundo, na fonte, na base de uma possível noção do ser em geral, nem funda toda compreensão objetiva possível de ser. O ser subjetivo da Existenz se entrelaça sim com o ser objetivo em suas particularidades e com o vislumbre da unidade na transcendência, mas não por fundamentação, e sim, digamos, por “convivência”. Eles são, como vimos, “polos inseparáveis do ser no qual eu encontro a mim mesmo inserido”.²²²

Jaspers, ademais, dá um passo importante no que tange à relação entre a propriedade ou autenticidade do ser humano e sua existência mundana. Afinal, a Existenz tem sua possibilidade de ser mais autêntica realizada propriamente no espaço mundano da comunicação entre duas Existenz. Esse “espaço” não é objetivo. Ainda que precise, sim, de um espaço objetivo, um lugar no mundo, para ocorrer, trata-se, aqui, fundamentalmente, de um espaço claramente intersubjetivo, sendo invisível e intangível: uma zona crepuscular, como a ela nos referimos mais acima, onde instâncias não propriamente mundanas, fenomênicas, em sua constituição, aparecem, dando à liberdade sua realidade possível.

Como veremos a seguir, Hannah Arendt tem plena consciência da importância dessa formulação para o seu próprio projeto de uma filosofia política, fundada, como se quer aqui argumentar, em uma ontologia fenomenológica existencial fundamentalmente política.

4. HANNAH ARENDT: *MUNDO* E *PLURALIDADE* COMO CATEGORIAS ONTOLÓGICAS FUNDAMENTAIS

SUMÁRIO DA SEÇÃO

- 4.1. *A interpretação arendtiana da tradição da filosofia moderna: Descartes, Kant, Husserl*
 4.2. *Heidegger, Jaspers e as bases existenciais-fenomenológicas da nova ontologia arendtiana*

No cerne do pensamento arendtiano, como força estruturante de sua descrição da existência humana e como núcleo de uma relação fundamental entre ontologia e teoria política, encontramos a categoria filosófica fenomenológica “mundo”. Veremos nesta seção como constituem-se as bases da centralidade ontológica do emprego arendtiano desta categoria enquanto apropriação crítica de uma herança fenomenológica e existencialista. Mais especificamente, é possível dizer que Heidegger, com sua caracterização do ser humano, da

²²² JASPERS, Karl. *Philosophy*, vol. 1, 1969, p. 48, tradução nossa.

existência humana, enquanto constitutivamente mundana, é quem indica à autora a importância estruturante dessa categoria.

Nesse mesmo contexto, é a compreensão da noção arendtiana da “*pluralidade*” enquanto característica humana fundamental, esfera de fundação do *sentido* do mundo humano, que nos permitirá compreender já num primeiro nível deste trabalho, o caráter propriamente político da ontologia posta em cena pelo pensamento filosófico de Hannah Arendt.

O mundo humano, em Heidegger, é já, desde sempre, atravessado pelo *logos*, pelo discurso, pelo existencial da fala. E esse atravessamento, doador primordial de sentido, é sempre, em sua dimensão mais próxima e cotidiana, o de um mundo partilhado, de um *ser-com* os outros. Por razões a serem esclarecidas centralmente nesta seção e em momentos específicos dos capítulos seguintes, entretanto, não é o “mundo-compartilhado” [*Mitwelt*] da “convivência” [*Miteinandersein*] heideggeriano que dá o tom a ser explorado pela concepção arendtiana da pluralidade. Sem esvaziar completamente de Heidegger toda e qualquer influência nesse ponto, a referência crucial será, aqui, como veremos, a Karl Jaspers e seu modo de pensar a filosofia e a *Existenz* em sua máxima autenticidade enquanto fenômenos mundanos comunicativos.

De qualquer modo, há uma raiz, um contexto histórico-filosófico singular, ao qual o pensamento da autora deve suas bases, no qual ele tem, por assim dizer, o seu berço. E isso não apenas conceitual e tematicamente, mas também no que tange a um certo diagnóstico da conjuntura histórica e a uma atitude disposicional de rebeldia frente a tal contexto e à tradição que o orienta.

Se o pensamento filosófico de Hannah Arendt, portanto, diverge fortemente, como ela pretende, de toda uma tradição que julga apolítica, ou mesmo antipolítica, por desconsiderar a esfera da pluralidade enquanto constitutiva do modo humano de existir neste mundo, ele assim o faz, partindo desse contexto de rebeldia que ela própria traça como tendo sua fonte histórica e filosófica na Alemanha de princípios do século XX, em meio aos encontros e desencontros no pensamento de Husserl, Heidegger e Karl Jaspers. De um modo geral, é a esse contexto que todo este primeiro capítulo faz referência, buscando articular seus mais importantes contornos para o tipo de filosofia contemporânea, de método filosófico ou de modo de pensamento, que vemos expresso na obra de Arendt através, sobretudo, da segunda metade daquele mesmo século. Tendo já avaliado em seu contexto o pensamento daqueles autores, cabe agora, então, abordar os pontos centrais, de convergência e divergência, na relação da autora para com os mesmos. Nisso, insistimos, as categorias *mundo* e *pluralidade* têm um papel fundamental.

Esclareceu-se, anteriormente, que Heidegger rejeita uma noção de “ser” (a qual ele

imputa a toda a história da filosofia) que o pensa reductiva e simplificadamente enquanto uma “presença presente”, enquanto o real, o existente em ato, o “simplesmente dado”, à mão, à disposição, enfim. Para o autor, essa noção ingênua de ser, esse realismo ingênuo, digamos, tem suas origens já na Grécia antiga e chega, como vimos, apesar de tudo, a fazer-se presente até mesmo no pensamento de Husserl.

Outro ponto importante dessa rejeição deliberada, como transpareceu repetidamente nas análises feitas na segunda seção deste capítulo, é que ela recusa explicitamente também o caráter a-histórico e teórico, existencialmente descolado, pobre de mundanidade, dessa noção de ser. Uma tal compreensão de ser, ao “saltar por cima do fenômeno do mundo”, perde de vista o enraizamento existencial concreto, o fundamento ôntico-ontológico de toda e qualquer ontologia, teoria do conhecimento, filosofia.

É, portanto, a partir de sua oposição a essa noção de ser, fruto hegemônico transversal de uma assunção acrítica da tradição de pensamento filosófico, que Heidegger, sem abandonar aquilo que julga essencial no método e compreensão fenomenológica de ser, buscará radicalizar o lema fenomenológico do “retorno às coisas mesmas”. Esses desdobramentos levam, então, o movimento fenomenológico em curso a passar por uma reviravolta que dá corpo a toda uma outra via de compreensão e investigação filosófica entrelaçada à fenomenologia. Tal via se vincula, como nós vimos, tanto ao existencialismo quanto à hermenêutica.

Mostrou-se também, mais especificamente, no mesmo contexto, como o caráter fortemente revolucionário da crítica heideggeriana está nuclearmente fundado na reinterpretação da categoria ontológica fundamental *mundo*, em direção à considerá-lo, *o mundo*, como sendo mundo *da e para a existência* enquanto ser, “essência”, do ser humano, e não mais apenas correlato indissociável de uma consciência intencional. Ser, para o ser humano, é existir faticamente, ou seja, é ser não apenas constantemente consciente de um mundo que é meu correlato enquanto *cogitatum* da consciência intencional, mas “ser-no-mundo”.

Através das indicações que nos trouxeram, porém, as interpretações de Levinas, foi possível notar:

(a) Que, não obstante certas limitações, já desde Husserl, por meio da “ruína da representação” e, correlativamente, do sujeito substancial moderno, apartado do mundo pela muralha de suas próprias representações do mundo e epistemologicamente autocentrado, uma considerável fissura fez-se sentir nos alicerces da ontologia tradicional. Foi pela luz que passou por essa brecha que o olhar de Heidegger foi atraído. E foi para ampliá-la que ele dedicou os esforços de seu pensamento.

(b) Que o que essa brecha luminosa permitia vislumbrar e fazia ansiar, ainda que talvez

nem Husserl, nem Heidegger, tenham o compreendido por completo, era uma ontologia cujo terreno de sustentação – de espontaneidade e de apropriação da facticidade do mundo – estivesse apropriadamente situado não na possibilidade do conhecimento, nem mesmo na mera responsabilidade individual isolada pelo meu próprio ser livre, mas sim na esfera compartilhada, intersubjetiva, de responsabilidade pela nossa ação em contato com o “Outro”, e não apenas com o “Mesmo”.

Vimos também, já na seção anterior, que Jaspers, além de fazer a distinção entre o ser liberdade da *Existenz* e o ser objetivo constituído na relação consciência-mundo, de modo ainda mais explícito, situa o centro gravitacional de toda a ontologia no aparecimento mundano da *Existenz*, em meio à *comunicação*. Aqui, novamente, elementos como o atravessamento do ser por uma temporalidade e historicidade características da existência humana e a responsabilidade implicada em, como ente, ser inevitavelmente instaurador de mundo, sentido de ser, e de si próprio ganham protagonismo. O destaque ficou para o fato de que, em Jaspers, esse “ser-com-o-outro”, essa *comunicação*, é positivamente o lugar da autenticidade possível, da mútua criação e apropriação crítica livre das situações concretas em meio às quais nos encontramos.

A grande importância de ter dado aqui esse passo atrás para compreender em certo grau de detalhe os fundamentos ontológicos que formam a tradição na qual Arendt se insere (ao invés de haver simplesmente principiado por esta seção ou mesmo no capítulo que segue) parece residir em poder, a partir de agora, visualizar com muito mais clareza e consciência o tipo e a relevância das contribuições arendtianas para a filosofia contemporânea e, enfim, embasado nestas, para a necessária renovação da filosofia política. Ademais, o exercício exegético de mapear no pensamento de uma certa tradição os elementos formadores principais para o pensamento da autora já tem, em si, sua relevância própria.

A grande originalidade da teoria política arendtiana, frequentemente apontada por comentadores, tem sua raiz precisamente na apropriação crítica que a autora faz das teses que tratamos de expor e discutir até aqui. Indicar simplesmente sua originalidade, sem mais, fazendo parecer que esta advém de um arbítrio idiossincrático, de uma força de caráter ou de uma mera excentricidade pessoal da autora, é pouco esclarecedor.

Como sinalizam as epígrafes deste corrente capítulo primeiro, é, sobretudo, em meio às discussões participativas que forjaram, em Marburg (com Heidegger), o texto de *Ser e tempo*, e, em Heidelberg (com Jaspers), o de *Philosophie*, que Hannah Arendt se insere, formando-se aí ativamente, no universo da filosofia. Sua compreensão sobre o que seja pensar e filosofar, seu esforço antimetafísico e antifundacionista, sua correlata fundamentação existencial da

ontologia, o caráter firmemente mundano de suas descrições fenomenológicas e, também, ao menos um primeiro vislumbre da importância da intersubjetividade para a constituição seja do sentido de ser em geral, da realidade do mundo e do eu, assim como da verdade, são elementos que tomam forma nesse contexto. O que, obviamente, não exclui o fato de que a autora tenha, a partir de suas próprias experiências, avançado em direções anteriormente não exploradas no pensamento daqueles autores, e às vezes até mesmo em direções com eles conflitantes.

Qual é, no entanto, a interpretação da própria Arendt desses autores e de suas respectivas concepções ontológicas, abordadas ao longo das seções anteriores? Tentar responder essa pergunta é o objetivo específico central dessa seção e funciona como ponte para os capítulos seguintes, onde se tentará uma estruturação mais sistemática da ontologia fenomenológica existencial que perpassa o pensamento da autora.

4.1. A interpretação arendtiana da tradição da filosofia moderna: Descartes, Kant, Husserl

Como vimos, então, Husserl, Heidegger e Jaspers assumem, cada um a seu modo, a pesquisa ontológica como empreendimento fundamental na “superação” da, cada vez mais estrita na modernidade, redução tradicional do pensamento à cognição, da filosofia à ciência (ou no máximo à epistemologia), do mundo à sua representação e domínio efetivo. Para Arendt, cada um deles se lança nesse esforço de reestruturação com pretensões bastante diversas, e cada um logra também coisas muito diversas.

Primeiro, é preciso compreender o contexto em que a autora situa esses pensadores. Hannah Arendt compreende a filosofia moderna como estando fundada sobre um enorme desespero, sobre a inquietante angústia advinda do reconhecimento de que, talvez, *pensamento* e *Ser* não sejam mesmo correlatos harmônicos passíveis de adequação representacional plena. Dito de outro modo: na modernidade, o sentimento de familiaridade e de pertencimento para com um mundo uno, compreensível em sua totalidade íntegra e permanência seja como estruturado por um *logos* cósmico, seja como criação divina já revelada em seu sentido, começa a perder força, dando lugar ao supracitado desespero. Nós próprios, que dessa totalidade fazíamos parte enquanto natureza humana, perdemos, por assim, dizer, o chão. Perdemos a confiança tanto em nós mesmos quanto no mundo ao nosso redor.²²³

²²³ Essa compreensão, o tema da “ruptura do fio da tradição” e das respostas já dadas, possíveis e desejáveis a ela, é extremamente presente no pensamento de Arendt. É de uma tal interpretação da história em geral e da história da filosofia, com foco no mundo moderno e seus dilemas, que partem, seja de modo mais direto, seja

Filosoficamente, note-se, isso porá diretamente em jogo a tradicional concepção de verdade enquanto *aequatio intellectus et rei* (“adequação entre o intelecto e a coisa”, ou “adequação entre o intelecto e seu objeto”). E se bem muitas das reações filosóficas a essa situação fizeram parte de um ímpeto por reatar com um nó duplo, talvez cego, esse fio partido, foi também possível, para alguns, reconhecer que isso já não era fazível do mesmo modo, e que talvez fosse preciso abrir mão do acesso cognoscitivo a algum setor da realidade. Nesse sentido, nos dirá Arendt quanto à filosofia moderna, que seu verdadeiro fundador e “rei secreto”²²⁴ é, não Descartes, mas Kant.

É verdade que Descartes, muito antes de Kant haver sequer nascido, ao hiperbolizar a dúvida, fazendo dela o novo *pathos* da filosofia moderna (em substituição ao *thaumazein* grego), já articulava o senso moderno de estilhaçamento da harmonia preestabelecida entre pensamento e Ser. Senso esse que então emanava do choque da descoberta do caráter não só limitado e imperfeito, mas completamente enganoso e inapropriado ao conhecimento, dos nossos sentidos e do tipo de racionalidade a eles atrelada.

Isso é o que a ciência moderna vinha revelando, com especial destaque para a grande reviravolta que as descobertas advindas do aperfeiçoamento e uso do telescópio para a observação astronômica por Galileu²²⁵ provocaram. Como a autora mostra em detalhe ao longo do capítulo final de *A condição humana*, “os filósofos compreenderam imediatamente que as descobertas de Galileu não encerravam um mero desafio ao testemunho dos sentidos”²²⁶, que o ser humano permanecia enganado “enquanto acreditava que a realidade e a verdade se revelariam aos seus sentidos e à sua razão, bastando para tanto que ele permanecesse fiel ao

indiretamente, todas e cada uma de suas análises e teses. Não surpreendentemente esse tópico aparece e reaparece ao longo de sua obra, desde, por exemplo, um ensaio como *What is existential philosophy?*, de 1946, até a inacabada *The life of the mind* (1977/8), passando por textos de conferências como *Concern with politics in recent philosophical thought*, de 1954, assim como por clássicos da autora como são *Origins of totalitarianism*, de 1951, e *The human condition*, de 1958, dentre outros. Nesta seção nós buscaremos compreender o porquê dessa insistência e qual o lugar e a força fundante dessa constatação para o pensamento da autora. Para Arendt, as diversas crises nas quais o século XX se enredava tinham uma raiz bastante mais profunda do que seus atores diretos costumavam notar, uma crise que já se arrastava por alguns séculos e que, aparentemente, se tornava progressivamente mais perigosa. Tratava-se de uma crise vinculada ao “fim da metafísica” enquanto modo estruturante de compreensão de mundo e suas implicações para as nossas próprias capacidades de pensar, de julgar, de agir no mundo, de acreditar e de confiarmos em nós mesmos e na realidade que compartilhamos. Arendt, contudo, não vê esse processo como negativo em si. Ela nos diz, pelo contrário, que ele nos dá a oportunidade ímpar de aprendermos a pensar “sem corrimão”, livres das amarras que as nossas categorias e hábitos de pensamento lançam sobre nós e o nosso presente. Cf., por exemplo, a esse respeito, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 27.

²²⁴ Cf. ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 168. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187. Curiosamente, Arendt usa, alhures, já em 1969, a mesma expressão para referir-se a Heidegger e sua relação com a contemporaneidade, no caso o século XX. Ver ARENDT, Hannah. “Martin Heidegger faz oitenta anos”, p. 280. In: _____; *Homens em tempos sombrios*, p. 277-290.

²²⁵ Galileu Galilei (1564-1642).

²²⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 341.

que via com os olhos do corpo e da mente”.²²⁷

Aqui, as aparências já não eram passíveis de serem contornadas por meio da observação racional cuidadosa, elas eram inerentes à própria condição humana, ao fato de sermos seres terrenos. Elas já não eram mais uma mera corrupção, à revelia do Ser que as originava, mas uma produção ativa do próprio Ser que parecia quase que determinado em enganar e frustrar um ente dotado da concepção de verdade, mas incapaz de atingi-la. Para o ser humano, criatura terrena, e por isso imersa, situada, num ponto de visualização também terreno, ver no movimento dos céus uma dinâmica heliocêntrica, não só era, como ainda é, algo impraticável. “Se o olho humano pode trair o homem a ponto de tantas gerações se enganarem ao crer que o Sol girava em torno da Terra, então a metáfora dos olhos da mente já não podia ser conservada [...]”.²²⁸

Não foi, então, propriamente a razão que, contrariando os sentidos, possibilitou a mudança de paradigma, e sim a atividade humana da fabricação, a invenção do telescópio, que, vencendo as limitações da condição humana terrena, permitiu, junto à matemática e sua algebrização crescente, uma visualização abstrata do universo, primeiro, desde o Sol, depois desde qualquer ponto de referência relativo desejado. Obviamente, isso não significou a completa irrelevância da faculdade da razão, mas sim uma nova concepção, reduzida ao caráter literalmente instrumental da nova visão de mundo e produtivo do novo conhecimento.²²⁹

Descartes, contudo, argumenta Arendt, que articulou de modo extremamente moderno, por meio da dúvida extrema, tal situação, terminou por dar uma resposta, em certo sentido, tranquilizadamente tradicional. Apesar da necessária transformação do tipo de razão vigente e de adequação possível, a teoria da representação cartesiana, longe de romper com a ideia de harmonia preestabelecida entre pensamento e Ser, vem, na verdade, salvar a possibilidade da adequação entre intelecto e coisa por meio da capacidade de certeza – de clareza e distinção, de reconhecimento direto – que nosso próprio raciocínio proporciona em relação aos pretensos elementos intermediários entre pensamento e mundo que são as nossas representações, as

²²⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 342.

²²⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 342.

²²⁹ Assim, nos dirá Arendt: “A razão cartesiana baseia-se inteiramente 'no pressuposto implícito de que a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produziu e retém de alguma forma dentro de si mesma' Assim, o seu mais alto ideal tem de ser o conhecimento matemático, tal como a era moderna o concebe, isto é, não o conhecimento de formas ideais dadas fora da mente, mas de formas produzidas por uma mente que, nesse caso particular, nem sequer necessita do estímulo – ou melhor, da irritação – dos sentidos por outros objetos além de si mesma. [...] *O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes*, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio seja a mesma para todos. O fato de que, dado o problema de dois mais dois, todos chegaremos à mesma resposta, quatro, passa a ser de agora em diante o modelo máximo do raciocínio do senso comum”. (ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 353-354, grifo nosso).

ideias. Ademais, logo em seguida, em mais um passo fortemente tradicional, a bondade divina é que vem, no fim das contas salvar a certeza do acesso à realidade objetiva do mundo, “evitando” o solipsismo extremo da pura certeza isolada do eu.

Segundo essa leitura, Descartes não funda a filosofia moderna, mas sim “resolve” o grande dilema dessa filosofia por meio de uma redução da filosofia à epistemologia, do mundo e seu desconhecido ao intelecto e suas malhas. Muito caracteristicamente, para além do pensamento filosófico, isso impulsionou, como sabemos, o entrelaçamento das ciências da natureza pelo instrumental da lógico-matemática. E os desdobramentos técnicos e práticos, sociais e culturais da adoção dessa nova concepção de conhecimento e de racionalidade, foram, sem dúvida, muitos e profundamente revolucionários.²³⁰

Kant, por outro lado, buscando, em clara relação com os ideais iluministas do século XVIII, resguardar do âmbito determinante da causalidade natural uma esfera da liberdade e da dignidade humana, põe sob análise, sob juízo, a própria razão e suas capacidades. O resultado é a descoberta de antinomias inerentes à razão humana. As condições de possibilidade do conhecimento, uma vez asseguradas, revelam que há muita coisa para além da nossa capacidade intelectual de apreensão, determinação e previsibilidade, a começar pela existência de Deus (cuja prova ontológica, como a de Descartes, dentre outras, fica terminantemente vetada pelo pensamento kantiano), mas igualmente também o âmbito da moral (da liberdade humana) e, de modo geral, o próprio ser-em-si das coisas.²³¹

Como fica claro já ao menos desde a “Estética Transcendental”, nossa experiência e, conseqüentemente, nosso conhecimento, é de fenômenos. Nada transcendente, mesmo que venha a ser “objeto” inevitável do pensamento, ideia da razão, é passível de conhecimento científico ou filosófico. Nem Deus e sua bondade, nem o Ser do *cosmos* são os garantidores da realidade objetiva disso que aparece, mas sim a estrutura transcendental do sujeito revelada pela ontologia geral que a própria filosofia transcendental, a filosofia crítica, nos apresenta.

O único ser absoluto, a única experiência do universal, era agora o próprio ser subjetivo, o próprio sujeito transcendental. O que se vetou foi a experiência de um ser absoluto objetivo.

²³⁰ Para uma análise mais ampla e pormenorizada sobre os papéis de Galileu e de Descartes nesses processos, assim como sobre a relação entre filosofia e ciência modernas, ou ainda quanto às conseqüências duplamente alienantes (do mundo e da Terra) de tais desdobramentos, ver, de modo geral, o capítulo final de *A condição humana: “A vita activa e a era moderna”* (ARENDDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 309-406).

²³¹ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 168. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187; HINCHMAN, Lewis. P.; HINCHMAN, Sandra. K. “In Heidegger’s shadow: Hannah Arendt’s phenomenological humanism”, p. 186-187. In: *The Review of Politics*, Vol. 46, Issue 2, April 1984, p. 183-211; e, ainda, HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. “Existentialism politicized: Hannah Arendt’s debt to Jaspers”, p. 144-145. In: _____ (eds.). In: *Hannah Arendt: critical essays*, p. 143-178.

Todo ser objetivo, agora, era relativo ao próprio sujeito transcendental, à universalidade das formas da consciência. Tanto a validade geral dos juízos analíticos e sintéticos, quanto a realidade objetiva do mundo (objeto dos juízos sintéticos) de um modo geral depende dessa relação para com a estrutura transcendental da subjetividade.

Com isso, nos diz Arendt, “a unidade entre pensamento e Ser”, que “pressupunha a coincidência preestabelecida entre *essentia* e *existentia*”, ou seja, que “tudo o que é pensável também existe, e todo o existente, porque é cognoscível, deve também ser racional”, foi “estilhaçada” por Kant. E “agora, já não se podia mais estar seguro do significado, ou do Ser, do mundo Cristão, nem do eternamente presente Ser do antigo cosmos, e mesmo a definição de verdade tradicional enquanto *adequatio intellectus et rei* já não se sustentava”.²³²

Na concepção da autora, uma vez que abriu as portas para a possibilidade de um pensamento ou interpretação não “resolutiva” ou redutora do particular, da existência singular dos entes, não tutelada pela universalidade da essência, esse desligamento, a cesura do cordão umbilical que pretensamente vinculava o ser humano a uma fonte absoluta de sentido a ele próprio transcendente, foi o primeiro grande passo para o florescer da filosofia da Existência. E já havendo abordado a importância de Husserl para toda essa corrente, podemos certamente vislumbrar, aqui, a riqueza de sua posição na história dessa tradição dada sua relação tanto para com Descartes e Kant, de um lado, quanto para com Heidegger e Jaspers, de outro.

As coisas, entretanto, são bastante mais complexas do que qualquer linha reta que levasse progressivamente de Kant a Heidegger e Jaspers. E o problema começa já com o próprio Kant que, como sabia muito bem Hannah Arendt, não pretendeu jamais destruir as bases da ontologia tradicional ou abrir espaço para qualquer existencialismo. O grande paradoxo legado pela filosofia kantiana, segundo interpreta Arendt, dá já o tom da problemática:

Para Kant, o homem tem a possibilidade, baseada na liberdade de sua boa vontade, de determinar suas próprias ações. As ações nelas mesmas, entretanto, estão sujeitas à lei da causalidade da natureza, uma esfera essencialmente estranha ao homem. Uma vez que um ato humano deixa a esfera subjetiva, que é a esfera humana da liberdade, ele entra na esfera objetiva, que é a esfera da causalidade, e perde seu elemento de liberdade. O homem, que é livre em si mesmo, está, não obstante, à mercê das obras de um mundo natural a ele estranho, de um destino que lhe é oposto e destrói sua liberdade. Essa liberdade não livre representa uma vez mais a estrutura antinômica do ser humano enquanto ele está situado no mundo. Ao mesmo tempo que Kant fez do homem o mestre e a medida do homem, ele também o tornou escravo do Ser.²³³

²³² Cf. ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 168. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

²³³ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 171. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

Hannah Arendt, veremos, se oporá a essa liberdade moral e subjetiva, e apontará o próprio mundo e sua tangibilidade intersubjetiva e objetiva como esfera da liberdade. Aqui, entretanto, o que importa que compreendamos é que o paradoxo dessa contradição inerente à condição humana – entre a liberdade da ação (passível de responsabilização) e a causalidade natural que determina igualmente os altos e baixos da história – forja, em paralelo à “solução” de Descartes, as bases para um outro tipo de polo reunificador daquela ruptura da harmonia entre pensamento e realidade (o das filosofias da História) no qual viriam a recair, posteriormente, outras filosofias.

Kant, num mesmo movimento, ao traçar os limites do conhecimento científico e do rigor filosófico, pretende proteger e assegurar, como estando fora do alcance do âmbito de soberania da ciência e seu determinismo causal, as bases da autonomia humana, da liberdade que temos de agir segundo uma legislação própria, dada a nós mesmas por meio da determinação racional da vontade, a “boa vontade”. O problema para Arendt, no entanto, é que essa “liberdade” é completamente subjetiva, ela não tem realidade ou tangibilidade mundana. E, portanto, um fosso se abre entre natureza e liberdade, entre o ser objetivo e o ser subjetivo. É exatamente com esse abismo, somado à destruição da coincidência entre pensamento e Ser, entre essência e existência, que toda a filosofia subsequente precisará lidar.

De qualquer modo, o ponto central aqui, no que tange à compreensão do pensamento de Arendt, está em notar que, segundo essa interpretação, no mesmo momento em que, aparentemente, o ser humano conquista sua liberdade e autonomia frente ao Ser, frente a uma fonte absoluta transcendente de sentido, seja ela Deus ou o próprio *cosmos*, ele se vê também privado do acesso a uma realidade substancial, para além da mera validade geral objetiva das verdades judicativas científicas – preso, portanto, à própria subjetividade. Não atoa a solução reunificadora de Hegel – na qual Ser e pensamento ganham movimento e tornam-se passíveis de desdobrarem-se mesmo sobre a esfera da política e dos assuntos humanos, antes considerada contingente e, portanto, pretensamente carente de sentido propriamente filosófico – ter exercido grande poder de influência mesmo em pensadores dotados de uma compreensão substancial de Ser e mundo oposta à do próprio Hegel, como a materialista.²³⁴

Em seu *What is existential philosophy?*, de 1946, Arendt propõe que, de um modo geral, foram duas as atitudes filosóficas perante a difícil situação legada pela filosofia kantiana. De

²³⁴ Ver ARENDT, Hannah. “Concern with politics in recent European philosophical thought”, p. 428-433. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 428-447.

um lado, buscou-se escapar da problemática, reestabelecendo a harmonia perdida entre pensamento e Ser, e com esta o senso de uma realidade em sentido forte. Do outro, estariam aqueles que buscaram, por assim dizer, fazer as pazes com a nova condição contraditória e solitariamente mundana do ser humano, elevado ao patamar da autonomia e da dignidade e ao mesmo tempo degradado a escravo das forças sobre-humanas seja da natureza, seja da História.

A autora situa Husserl e Heidegger em lados opostos dessa balança, enquanto que Jaspers, veremos, é, de certo modo, um caso à parte. Husserl é interpretado, junto à figura certamente mais óbvia de Hegel, dentre aqueles que almejam com sua filosofia reestabelecer a unidade entre pensamento e Ser. Enquanto Heidegger fica, ao lado de autores tão diversos quanto o são Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Camus e Schelling, dentre aqueles que, não obstante suas grandes diferenças, sustentam a antinomia kantiana de uma certa rebelião contra a tradição filosófica, um apelo por *este* mundo e *esta* vida, pela existência incarnada concreta. Essa alternativa, porém, na maior parte das vezes, aparece tingida ao fim por alguma instância oclusiva da experiência da liberdade enquanto uma realidade mundana (e em muitos casos, isso implica, para a autora, até mesmo um grande recuo em relação à Kant e sua concepção da “liberdade e dignidade humanas, assim como em relação a suas ideias da humanidade como o princípio regulador de toda atividade política”).²³⁵

Jaspers, por sua vez, goza, na consideração de Arendt, da singularidade de não ceder a nenhum dos dois polos, tratando inclusive de encontrar os passos não tradicionais para além do pensamento kantiano. De fato, como vimos, ele sustenta a divergência entre ser objetivo e ser subjetivo, e, sem abandonar em nenhum momento a pregnância um tanto quanto iluminista de uma noção de dignidade humana, tenta apontar o *locus* da liberdade em seu aparecimento mundano. E mais, busca ainda vislumbrar qual o lugar possível de uma concepção de transcendência não objetiva em meio à existência humana.

De qualquer modo, mais uma vez, a complexidade da análise arendtiana é maior do que a simples distinção, acima sugerida, dos autores é capaz de apreender.

Tomemos primeiramente o caso de Husserl e da fenomenologia. Para a autora, Husserl é muito claramente um espírito classicista tratando de providenciar “uma nova fundação intelectual para o humanismo”.²³⁶ Para tanto, porém, uma vez que o vínculo entre pensamento e uma realidade externa, em si mesma substancial estava – graças à modernidade e, em especial,

²³⁵ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 172. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

²³⁶ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 165. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

à Kant – rompido, Husserl teria lançado mão de um “*detour*”, um desvio idealista através do postulado da estrutura intencional da consciência. Nós não precisaríamos, então, de um Ser absoluto, de coisas em si mesmas, para recuperar a familiaridade com o mundo, uma vez que a “atitude natural”, ingênua, quanto à realidade das coisas podia ser tranquilamente “posta entre parêntesis” e o mundo não desaparecia, ele se fazia ainda presente ao fluxo da consciência independentemente de seu ser-em-si, como puro fenômeno.

Desde aí, desde a análise da consciência intencional em sua estrutura ativa era possível então reconstruir o mundo humano. E mais, era possível reconstruí-lo com todas suas cores, com toda a riqueza da singularidade antes suprimida, já que aqui, para a consciência intencional e seu fluxo, era indiferente, por exemplo, se a árvore intencionada era “real” ou sonhada. Para além do conhecimento científico possível no tocante às árvores experienciadas, cada árvore que aparece para a consciência, aquela que imagino tanto quanto aquela contra a qual choquei certa vez o meu carro, é uma experiência vivida singular, dotada de sentido, integrada no corpo do mundo. Como diz Arendt, portanto:

O moderno sentimento da natureza desconcertante do mundo sempre se originou da percepção de que as coisas individuais foram arrancadas de seu contexto funcional. [...] Como quer que escolhamos interpretar esse sentimento de descontentamento sociológica ou psicologicamente, sua base filosófica é esta: o contexto funcional do mundo, no qual eu também estou incluída, sempre pode explicar e justificar o porquê, por exemplo, de existirem mesas ou cadeiras em geral. Mas ele nunca poderá me fazer entender porque *esta* mesa é. E é a existência *desta* mesa, independentemente das mesas em geral, que provoca o choque filosófico. A fenomenologia pareceu resolver este problema, que é muito mais do que um problema puramente teórico.²³⁷

Nesse mesmo contexto, para Arendt, a fenomenologia husserliana, por mais pretensiosamente idealistas e problemáticos que fossem seus desígnios de “reconstituir o mundo pela consciência”, foi, negativamente, ao combater os naturalismos e historicismos que avançavam sobre o ser humano e a filosofia, extremamente importante em abrir caminho para a filosofia da Existência. Nesse sentido, a relevância da fenomenologia não apenas para Arendt, mas para Jaspers, Heidegger, Levinas, Sartre, Merleau-Ponty e muitos outros, reside, como sugerem Lewis P. e Sandra K. Hinchman²³⁸, em que o método de Husserl, por um lado, tornou possível, graças à abolição do *noumenon*, da coisa-em-si, a superação senão do subjetivismo de

²³⁷ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 165. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

²³⁸ Cf. HINCHMAN, Lewis. P.; HINCHMAN, Sandra. K. “In Heidegger’s shadow: Hannah Arendt’s phenomenological humanism”, p. 188. In: *The Review of Politics*, Vol. 46, Issue 2, April, 1984, p. 183-211.

um modo geral, ao menos do solo subjetivo solipsista da filosofia moderna, onde o sujeito se via isolado frente a um mundo ao qual só podia ter acesso por meio de algum tipo de “ponte metafísica” como a bondade divina ou coisa parecida.

Tornou-se, possível, assim, retomarmos o contato direto, não representacional, com “as coisas elas mesmas”, uma vez que de modo ontologicamente anterior à *objetividade* artificial das ciências óticas temos a *objetividade* imanente da consciência intencional,

Por outro lado, e ainda mais importante, esse passo fundamental permitiu, como vimos, que toda uma série de dimensões antes desprezadas, como os fenômenos da vida cotidiana (do “mundo da vida” [*Lebenswelt*]), alcançassem estatuto filosófico pleno via descrição fenomenológica.²³⁹ “Nesse nível ao menos, Hannah Arendt e Heidegger estiveram sempre em concordância, denunciando toda tentativa de se encontrar, 'por trás' dos dados da consciência, suas pretensas causas ou origens psicológicas”.²⁴⁰

Hannah Arendt é, contudo, de um modo geral, bastante crítica à Husserl em sua tentativa de restituir um humanismo clássico por meio de sua metodologia inovadora. Poderíamos certamente pôr em questão a dura interpretação de Arendt acerca do pensamento de Husserl; as bases para um tal questionamento já foram, de certo modo, postas na seção inicial deste capítulo. Esse não é, porém, o interesse aqui. Compreendendo as críticas que ela apresenta em relação à Husserl, pretende-se, pelo contrário, situar os fundamentos de sua própria filosofia. Em suma, portanto, no contexto acima abordado, para além dos reconhecimentos já apontados quanto à importância da fenomenologia, o núcleo da crítica arendtiana ao filósofo está em que:

ele tenta nos confortar precisamente em relação àquilo sobre o que a filosofia moderna jamais pode ser confortada, nomeadamente, que o homem é forçado a afirmar um Ser que ele não criou e que é estranho a sua própria natureza. Ao transformar esse Ser alienígena em consciência, ele tenta dar novamente ao mundo uma face humana [...]²⁴¹

²³⁹ Sobre essa “recuperação” do mundo na fenomenologia, em toda sua extensão, com todas as suas cores e concretudes, nos diz Sartre: “para Husserl e os fenomenólogos, a consciência que nós agarramos das coisas não se limita ao seu conhecimento. A consciência ou pura ‘representação’ não é senão uma das formas possíveis de minha consciência ‘desta’ árvore; eu posso também amá-la, temê-la, odiá-la, e esta ultrapassagem da consciência em relação à ela mesma, que nomeamos de ‘intencionalidade’, se reencontra no receio, no ódio e no amor”. E, mais adiante: “Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, como enseadas de graça e de amor”. Cf. SARTRE, Jean-Paul. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. VEREDAS FAVIP, Caruaru, Vol. 2, n. 01, p. 102–107, jan./jun. 2005, p. 106-7.

²⁴⁰ Cf. HINCHMAN, Lewis. P.; HINCHMAN, Sandra. K. “In Heidegger’s shadow: Hannah Arendt’s phenomenological humanism”, p. 188. In: *The Review of Politics*, Vol. 46, Issue 2, April, 1984, p. 183-211.

²⁴¹ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 166. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

E o problema central para Arendt está não em querer fazer do mundo uma possível lar, dotado de sentido e familiaridade, de acolhimento, para os seres humanos novamente (afinal, ela própria reconhecerá e tematizará em sua filosofia estabilidade e sentido comum como algo importante, característica fundamental do mundo humano comum e de sua realidade – sobre o que ainda trataremos mais adiante). O problema está em se buscar realizar tal feito como que por um truque de concepção conceitual, ou seja, por meio de uma redução do mundo à subjetividade, fazendo, com isso, o mundo “perder seu caráter de realidade” e “não mais aparecer ao homem como um mundo dado, mas sim como um mundo por ele criado”.²⁴² Contra todos esses aspectos, Arendt, como o capítulo segundo tratará de mostrar, seguindo nisso tanto Heidegger quanto Jaspers, buscará, sem abrir mão da liberdade humana, afirmar o caráter inalienavelmente dado do mundo enquanto posto e atualizado pela própria condição humana em ao menos três dimensões principais: a vida, o artifício e a pluralidade.

4.2. Heidegger, Jaspers e as bases existenciais-fenomenológicas da nova ontologia arendtiana

Quanto à Heidegger, nós vimos anteriormente que o filósofo postula, explicitamente, seu projeto como sendo o de recolocar a antiga pergunta pelo Ser, de reviver, por assim dizer, de modo sistemático, a ontologia naquela que compreende como sendo sua raiz fundamental. E isso poderia ser interpretado, talvez, novamente, como o anseio por reatar aquele antigo laço entre pensamento e Ser “estilhaçado” por Kant.

Nós vimos também, entretanto, com suficiente clareza, que o tipo de ontologia e “sistema” que Heidegger propõe estão sustentados justamente naquilo que impede terminantemente essa reunificação. Ou seja, é precisamente a possibilidade, a abertura, o nada, que serve de fundamento *antifundacionalista* da ontologia, constituindo, assim, a impossibilidade de um fundamento último, de um sistema total ou de um pareamento satisfatório entre o pensado e o existente. Afinal, a origem de todo sentido de ser é a própria existência mundana, contingente, em aberto, do ente que, em sendo aquele que compreende ser e se ocupa e preocupa com o próprio ser, tem na própria existência enquanto possibilidade de ser, enquanto projeto lançado, a sua essência.

Para Arendt, porém, em *What is existential philosophy?* (que é talvez o lugar onde suas

²⁴² ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 165. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

críticas ao filósofo aparecem de modo mais explícito), Heidegger dificilmente consegue esconder o ímpeto de sua filosofia por transformar o ser humano no mestre soberano do Ser. Para a autora, duas coisas mostram isso muito claramente:

(a) Primeiro, a transformação consciente do Ser no Nada, ou num processo de “nadificação”, ou “aniquilação”, do ser enquanto realidade dada:

A partir dessa ideia, o homem pode imaginar que ele está para o Ser assim como o Criador antes da criação do mundo, que, como sabemos, foi criado *ex nihilo*. Desse modo, designar Ser como Nada traz consigo a tentativa de se livrar da definição de Ser como aquilo que é dado e de considerar as ações humanas não apenas à imagem e semelhança das de Deus, mas como divinas. Essa é a razão – embora Heidegger não o admita – porque em sua filosofia o nada de repente torna-se ativo e começa a “aniquilar” (*nichten*). O Nada tenta, por assim dizer, destruir o caráter dado do Ser e, “aniquiladoramente” (*nichtend*), usurpar o lugar do Ser. Se o Ser, que eu não criei, é fruto de um ente que eu não sou e não conheço, então o Nada é talvez o verdadeiro domínio da liberdade humana. Uma vez que não posso ser um ser criador de mundo, talvez meu papel seja ser um ente destruidor de mundo.²⁴³

(b) Em segundo lugar, mas ainda vinculada a essa primeira ideia, o fato de que, novamente, o postulado heideggeriano de haver encontrado no ser humano o ente para o qual *essência e existência* coincidem (dotado de um “privilégio ôntico-ontológico”), o coloca no exato lugar que a ontologia tradicional, a metafísica, reservava à Deus.

As grandes pretensões da filosofia de Heidegger, contudo, admite Arendt, são bastante diversas das diagnosticadas em Husserl. Heidegger está plenamente ciente da irrevogabilidade da ruptura do fio da tradição. Sua filosofia, sua ontologia, é construída sobre essa ruptura, por meio de sua radicalização. Assim, o próprio postulado central da coincidência entre essência e existência (que veta a pretensão de uma compreensão adequada do ser humano por meio da pergunta pela essência, pelo “o quê”, por um ser potencial pré-formatado a partir do qual compreender por derivação todos os seus comportamentos atuais) indica que não há aqui intenção alguma de tornar o “ser humano”, no sentido de humanidade, senhor ou mestre do Ser, mas sim o “Eu” [*Self*].

Com isso, o que poderia parecer um mero exagero terminológico, ganha pleno sentido: não é de modo algum indiferente dizer ser humano ou *Dasein*. ‘Ser humano’ é um termo genérico, é o termo da tradição para sustentar a existência de uma essência comum, para

²⁴³ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 177. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

sustentar o humanismo, a igualdade, etc. E por mais que possamos dizer que *Dasein* é o modo de ser desse ente que nos acostumamos a chamar de “humano”, não há nada de conteúdo comum em seu ser que possa sustentar um senso de pertencimento à, digamos, uma comunidade de todos os seres humanos. O que os *existenciais* indicam, enquanto estrutura, indicação formal desse modo de ser, é apenas a extrema individualização que a existência própria, autêntica, desse ente exige.

Heidegger, ademais, ciente que está da destruição moderna da antiga unidade entre pensamento e Ser, assim como da impossibilidade de restituir essa unidade por meio de uma recriação do mundo na consciência, sabe e formula filosoficamente melhor do que ninguém, que “o elemento crucial do modo de ser do ser humano é seu ser-no-mundo”.²⁴⁴ Ou seja, ele sabe que, por maior que seja sua vontade não admitida de destruir o caráter dado do Ser, isso não é possível. Em minha existência concreta, meu *eu*, em sua propriedade, se vê cercado por um mundo que lhe é alienígena, no qual ele se vê alienado de si próprio, preso, recorrentemente, por mais que tente se soerguer, num lamaçal cotidiano da mediocridade; da medianidade e do nivelamento de toda e qualquer singularidade e autenticidade.

Como nos diz Arendt, portanto: “*Dasein* só poderia ser verdadeiramente ele mesmo se pudesse retirar-se de seu ser-no-mundo em direção a si próprio, mas isso é exatamente o que sua natureza nunca o permite fazer, e é por isso que, por sua própria natureza, ele está sempre decaindo para longe de si mesmo”.²⁴⁵

O vir a si enquanto um ser-si-mesmo mais próprio do *Dasein*, enquanto autenticidade, portanto, nunca alcançado de fato nas intermediações do mundo, só se afigura na existência humana, de modo sempre parcial e provisório, através daqueles elementos que, nos existenciais da disposição, da compreensão e da fala, conseguem fazer o ser humano levantar ao menos a vista da lama e olhar ao redor, tomando consciência de sua própria decadência constitutiva. Esses modos fundamentais dos *existenciais* que tornam explícito o mundo e o ser do ser humano enquanto *ser-no-mundo*, aparecem como “angústia” e como um “não sentir-se em casa no mundo”.

É exatamente por isso que a morte, ou melhor, a antecipação da própria morte, de ser-no-mundo enquanto um “ser-para-a-morte”, esse tomar a própria finitude em consideração, aparece, para Heidegger, segundo a autora, como uma solução possível para o dilema

²⁴⁴ Cf. ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 179. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

²⁴⁵ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 179. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

enfrentado: o de encontrarmos-nos no mundo, enquanto a singularidade absoluta de um ser-possibilidade, existência não predeterminada, potência sempre em ato, e contudo sempre perdidas de nós mesmas, presas às possibilidades já dadas de um mundo comum. A minha própria morte, enquanto a possibilidade existencial do fim de todas as minhas possibilidades, uma vez antecipada na *compreensão*, prefigura o meu ser mais próprio, o meu ser enquanto projeto, enquanto possibilidade de ser.

Poderíamos, então, perguntar: mas qual é, enfim, a importância concreta dessa consciência da própria finitude? Ela implica, como se poderia talvez imaginar, um impulso ao reconhecimento dos limites da própria liberdade e uma sinalização rumo à superação, não do eu, mas da subjetividade isolada, na *intersubjetividade*, na relação ética do eu com o outro, ou mesmo talvez na ação política?

Essa, certamente, não seria uma interpretação descabida e, de certa maneira, são esses os caminhos correlacionados que outros autores da mesma tradição buscaram trilhar, dentre os quais, como veremos, a própria Arendt; mas também, Jaspers, Levinas, Sartre e Merleau-Ponty.

Quando à Heidegger, porém, a resposta, segundo a interpretação de Arendt, é: *de modo algum!* Muito pelo contrário, uma vez que o *Dasein* vence momentaneamente seu aprisionamento cotidiano e, compreendendo-se enquanto ontologicamente livre, enquanto fundamentalmente um nada dinâmico, o único que lhe cabe é apropriar-se radicalmente de seu próprio ser por meio da “decisão antecipadora” de “querer ter consciência” de seu próprio ser enquanto um ser finito. “O caráter do ser do ser humano é determinado essencialmente pelo que ele não é, seu nada. A única coisa que o Eu pode fazer para tornar-se um Eu é assumir 'decididamente' esse fato de seu próprio ser, pelo qual, em sua existência, ele é o fundamento negativo de seu nada”²⁴⁶. Assim, nos diz Arendt, em Heidegger:

O caráter essencial do Eu é seu absoluto egoísmo, sua separação radical de todos os seus pares. Heidegger introduz a antecipação da morte como um existencial a fim de definir esse caráter essencial, porque é na morte que o homem realiza seu *principium individuationis* absoluto. Apenas a morte o remove da conexão com seus pares e que, enquanto “impessoal” [*They*] constantemente impedem seu ser-um-Eu. Embora a morte seja o fim do *Dasein*, ela é ao mesmo tempo a garantia de que tudo o que importa no fim das contas sou eu mesma. Ao experienciar a morte como um nada em si, eu tenho a oportunidade de me dedicar exclusivamente a ser-um-Eu e, no modo da culpa axiomática, libertar a mim mesma, de uma vez por todas, do mundo que me aprisiona.²⁴⁷

²⁴⁶ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 180. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

²⁴⁷ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 181. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

Não é incomum que se tente atribuir, ao menos em parte, as duras críticas tecidas por Arendt à Heidegger em *What is existential philosophy?* ao suposto ressentimento sentido pela autora em relação à, então ainda recente, adesão do filósofo ao regime nazista.

Mesmo especulativamente, contudo, essa não parece ser uma leitura sustentável. Contra ela pesa o fato de que o núcleo da crítica de Arendt a Heidegger se mantém com suficiente consistência ao longo de sua obra, mesmo após certa recuperação dos laços de amizade entre os dois, vindo a ocupar um lugar explícito, por exemplo, em *A vida do espírito*²⁴⁸. Se bem, então, é verdade que “na maioria de seus escritos de maturidade ela silenciosamente apropriou e desenvolveu [como veremos] muitos dos insights mais significativos de Heidegger”, por outro lado, “ainda assim, do começo ao fim, ela, simultaneamente, criticou seu suposto isolamento do mundo dos assuntos humanos”.²⁴⁹

A importância de Heidegger, portanto, é dupla ao se buscar compreender os fundamentos do pensamento de Hannah Arendt. Positivamente: Heidegger é aquele que dá concretude ao retorno husserliano “às coisas elas mesmas”²⁵⁰, suas análises existenciais da vida cotidiana, do ser humano enquanto fundamentalmente ser-no-mundo²⁵¹, do mundo enquanto abertura de espaços existenciais dotados de sentido²⁵² e do tempo histórico enquanto um tempo existencial no qual “a prioridade ontológica é não do presente, mas do futuro e (em menor grau) do passado”²⁵³ são parte essencial da ontologia implícita no pensamento arendtiano. Negativamente, porém, a marcante divergência quanto ao pretense caráter autêntico do ser humano isolado de seus pares, adquirido via pensamento solitário e consideração da morte como existencial fundamental, assim como o correlato desprezo pela pluralidade e publicidade do mundo humano comum, são fatores que repelem e impulsionam em novas direções a ontologia, o existencialismo e a fenomenologia na obra de Hannah Arendt.

²⁴⁸ Cf. por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 30 e 98. Para uma outra evidencia situada, por exemplo, no meio do caminho, cf. ARENDT, Hannah. “Concern with politics in recent European philosophical thought”, p. 432-433. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 428-447.

²⁴⁹ HINCHMAN, Lewis. P.; HINCHMAN, Sandra. K. “In Heidegger’s shadow: Hannah Arendt’s phenomenological humanism”, p. 188-189. In: *The Review of Politics*, Vol. 46, Issue 2, April, 1984, p. 183-211.

²⁵⁰ Ver ARENDT, Hannah. “Martin Heidegger faz oitenta anos”, p. 279. In: _____; *Homens em tempos sombrios*, 2008, p. 277-290.

²⁵¹ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. “Concern with politics in recent European philosophical thought”, p. 443. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 428-447.

²⁵² Cf., por exemplo, HINCHMAN, Lewis. P.; HINCHMAN, Sandra. K. “In Heidegger’s shadow: Hannah Arendt’s phenomenological humanism”, p. 191-192. In: *The Review of Politics*, Vol. 46, Issue 2, April, 1984, p. 183-211. Ou, ainda, retomar, neste capítulo, a seção 2, “Heidegger e os novos caminhos da fenomenologia”.

²⁵³ Ver HINCHMAN, Lewis. P.; HINCHMAN, Sandra. K. “In Heidegger’s shadow: Hannah Arendt’s phenomenological humanism”, p. 192. In: *The Review of Politics*, Vol. 46, Issue 2, April, 1984, p. 183-211.

Desse modo, fica claro que a principal crítica a autora a Heidegger é a de que, apesar de sua grande contribuição com a formulação do caráter constitutivamente mundano da existência humana (o que chamamos anteriormente de “virada prático-existencial”), a filosofia de Heidegger sempre esteve centralmente imbuída de um elemento subjetivista extremamente tradicional, e que no contexto de uma rebelião existencialista contra a tradição só podia desaguar num individualismo autorreflexivo extremo.

Por um lado, portanto, Heidegger descreve fenomenologicamente, de modo profundamente revolucionário e inspirador para toda uma geração, a intimidade primordial entre os seres humanos e o mundo que lhes alberga e no qual transcorre inevitavelmente sua existência. Por outro lado, ele, ao que parece, ao fazê-lo, considera que esse pertencimento tem os contornos muito mais de uma prisão do que de um lar. O filósofo acredita, assim, estar construindo, por meio da compreensão filosófica, uma melancólica via reflexiva de escape da condição humana (coisa, por ele próprio, sabidamente nunca possível de modo definitivo, a não ser na morte). Afinal, no contexto desse beco sem saída ao qual, na leitura arendtiana, Heidegger parece ter-nos guiado pela mão: “isso é tudo o que resta do poder e da liberdade humana”.²⁵⁴

E, uma vez que “para Heidegger, essa compreensão de nossa própria existência constitui em si mesma o ato filosófico”, sendo a filosofia “o modo existencial superior do *Dasein*”, Arendt chega mesmo a argumentar que, no fim das contas, “essa é apenas uma reformulação do *bios theoretikos* aristotélico, da vida contemplativa como a mais alta possibilidade que o homem pode alcançar”.²⁵⁵

Mas, se tudo isso já é suficientemente ruim do ponto de vista arendtiano, ainda não é, porém, o problema todo. Porque, se Arendt, como vimos, critica Husserl por apostar em um humanismo classicista um tanto quanto artificialmente construído pela recriação do mundo na consciência, aqui estamos diante de um polo contrário. “O que emerge desse isolamento absoluto é um conceito do Eu enquanto o total oposto do homem”:

Se desde Kant a essência do homem consistia em cada ser humano singular representar toda a humanidade e se, desde a revolução francesa e a declaração dos direitos do homem tornou-se fundamental para o conceito de homem o fato de que toda a humanidade podia ser rebaixada ou exaltada em cada indivíduo, então o conceito de Eu é um conceito de homem que deixa o indivíduo existindo independentemente da humanidade e representando ninguém a não ser ele mesmo – nada senão sua própria nadaidade. Se o imperativo categórico de Kant insistia que todo ato humano tinha que ser responsável por toda a humanidade, então a experiência da

²⁵⁴ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 178. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

²⁵⁵ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 178. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

nadidade culpada insiste precisamente no contrário: na destruição, em cada indivíduo, da presença de toda humanidade. O Eu na forma de consciência tomou o lugar da humanidade, e ser-um-Eu tomou o lugar de ser humano.²⁵⁶

A filosofia de Hannah Arendt, em contrapartida, como os capítulos seguintes pretenderão mostrar, constrói uma superação tanto dos humanismos artificiais e/ou universalistas abstratos, supressores de toda a singularidade do eu, quanto, por outro lado, dos solipsismos ou mesmo subjetivismos individualistas como o diagnosticado em Heidegger.

Para tanto, partindo da tese fundamental de Heidegger quanto ao caráter constitutivamente mundano da existência humana, a autora apontará para um novo ponto germinativo de todo sentido de ser: não mais simplesmente o indivíduo, a autenticidade isolada de *compreensão, disposição e fala*, mas sim o âmbito intersubjetivo do *discurso* e da *ação* em condição de *pluralidade*.

Esse será, para Arendt, o terreno das concepções possíveis seja de humanidade, seja de autenticidade do eu. É numa análise dessa região em seu caráter *milagroso*²⁵⁷ doador de sentido que podemos compreender o caráter ético e político dessa nova ontologia, compreender o significado tanto da responsabilidade e cuidado pelo mundo e pelos outros, quanto da liberdade de ser si mesma agindo em concerto com os outros. Esse passo rumo à pluralidade como categoria ontológica fundamental, contudo, só pode ser compreendido em suas raízes por meio da consideração da influência marcante de Karl Jaspers no pensamento da autora.

Uma vez que para ele, como nós já vimos, “a forma superior da participação filosófica é a comunicação”²⁵⁸, Jaspers precisa inevitavelmente romper de modo ainda mais radical com a tradição filosófica – com a concepção substancial do Ser enquanto algo uno e plenamente pensável, com o conceito tradicional de verdade e também com o próprio modo acadêmico e escolástico da prática filosófica. E isso é precisamente o que Arendt enxerga com bastante clareza no autor, quem, além de professor e orientador, tornou-se, para ela um amigo de toda a vida.

Nesse sentido, por exemplo, é que ela costuma aproximar Jaspers de Sócrates. Arendt vê nele, de fato, um Sócrates radicalizado, que “não retém nem mesmo a prioridade de ser

²⁵⁶ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 181. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

²⁵⁷ Ver, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 307.

²⁵⁸ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 183. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

aquele que coloca as questões, já que na comunicação o filósofo se move, por uma questão de princípio, entre seus iguais, aos quais ele pode fazer um apelo e que podem também, por sua vez, interpelá-lo”.²⁵⁹

Mas a enorme importância que o modo do filosofar proposto por Jaspers tem para Arendt traz seu elemento central em o ser humano enquanto liberdade, *Existenz*, ser capaz de, através da elucidação filosófica, *conceber os próprios limites como palco da realização das próprias possibilidades*. Ou seja: o caráter dado do Ser, a “sólida” realidade do mundo, o fato de que meu próprio ser não foi por mim mesmo criado, etc., são as condições da minha existência, em meio as quais a minha liberdade e o meu eu, transcendendo a mera existência empírica, se torna algo tangível.

Mais importante ainda: essa tangibilidade de meu eu, a realidade da minha liberdade enquanto transcendência da realidade empiricamente dada do mundo, depende também de sua própria condição específica, que foge ao meu controle – a saber, a intersubjetividade, a imprevisibilidade constitutiva da liberdade dos meus pares, das outras *Existenz*. “A palavra '*Existenz*', aqui”, nos diz Arendt, “significa que o homem alcança realidade apenas na medida em que age de acordo com a própria liberdade, enraizada na espontaneidade, e 'se conecta por meio da comunicação com a liberdade dos outros’”.²⁶⁰ E no que tange à discussão ontológica:

Isso dá um novo sentido à investigação do Aquilo da realidade, que não pode ser reduzido ao pensamento sem perder seu caráter de realidade. O Aquilo do Ser dado [...] se torna o pano de fundo a partir do qual a liberdade humana se declara distinta; se torna, por assim dizer, a substância que a acende. Que eu não possa reduzir a realidade ao pensamento é o triunfo da minha liberdade potencial. Paradoxalmente expressado: apenas porque eu não criei a mim própria eu sou livre. Se eu tivesse criado a mim mesma eu teria sido capaz de prever a mim mesma e, então, teria deixado de ser livre.²⁶¹

Note-se que, com isso, tal concepção da liberdade foge completamente a qualquer subjetivismo. O que não significa que o pensamento e a filosofia sejam dispensáveis nesse processo.

O pensamento filosófico, em primeiro lugar, lembremos, é que nos leva até as bordas da realidade objetiva, do *ser objetivo*, assinalando com isso que o nosso próprio eu (o *ser*

²⁵⁹ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 183. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

²⁶⁰ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 183. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

²⁶¹ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 183-184. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

subjetivo), enquanto possibilidade, liberdade, *Existenz*, habita para além dessas bordas. Mas onde? Precisamente nos *atos de comunicação*.

E, em segundo lugar, é o pensamento, em seu característico e recorrente fracasso [*scheitern*] (cada vez que, ao insistir na busca por uma apreensão una e objetiva do Ser, chega às chamadas “situações limite”²⁶²), que aponta para o fato de que meu *eu* tampouco pode assumir o lugar do Ser. Torna-se explícito nisso que “a existência [*Dasein*] não somente não criou a si própria e como existência [*Dasein*] é impotente para evitar sua própria destruição, mas também que, mesmo enquanto liberdade, ela não deve sua existência apenas a si mesma”.²⁶³ Desse modo, o ser humano, que é sempre mais do que os movimentos do pensamento, tem no pensamento “uma preparação para encontrar-se com a realidade tanto de si mesmo quanto do mundo”:

'Ao ultrapassar todo o conhecimento de mundo que poderia encaixar o Ser em categorias fixas, o filosofar entra em um estado de suspensão no qual ele apela à minha liberdade e, ao evocar a transcendência, cria uma arena de ação ilimitada.' Essa 'ação' que surge das 'situações limite' vem ao mundo através da comunicação com outros que, enquanto meus pares e por meio de um apelo aos poderes de uma razão comum a todos nós, nos garante algo de universal. Através da ação, o filosofar cria a liberdade do homem no mundo e torna-se, assim, 'a semente, embora pequena, de uma criação de mundo'.²⁶⁴

A filosofia, portanto, não tem como tarefa reduzir ou resolver em pensamento a realidade, mas, pelo contrário, tornar explícito o pertencimento humano a uma realidade, a um mundo, que transcende o meramente pensável. E essa realidade, que não simplesmente me limita – como seria o caso se eu me identificasse com o pensamento e o pensável –, mas que é a própria “vida” a qual pertence meu ser, tem na imprevisibilidade que advém da existência de outros seres livres como eu, com os quais me relaciono na comunicação, uma de suas principais características.

Fica explícito, desse modo, o caminho que, passando pela ruptura jasperiana para com a ontologia tradicional e reorientação da tradição de pensamento fenomenológico e

²⁶² Que dizem respeito a certos temas filosóficos existenciais kierkegaardianos (a *morte* [*Tod*], o *acaso* [*Zufall*], a *culpa* [*Schuld*]), abordados também por Heidegger, os quais Jaspers aborda já desde seu *Psychologie der Weltanschauungen*, e ao quais ele soma justamente a “*luta amorosa*” [*Kampf*] que se transformará em sua proposição da *comunicação* enquanto a forma por excelência do discurso filosófico.

²⁶³ JASPERS, Karl. apud ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 184. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

²⁶⁴ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 184. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

existencialista em seu caráter subjetivista e individualista²⁶⁵, leva em Hannah Arendt à concepção de uma ontologia política, por meio da qual uma nova filosofia política e um novo humanismo (uma compreensão renovada da dignidade humana) são entrelaçadamente possíveis.

Esse novo humanismo, diferente daquele com o qual estamos acostumados, de matriz ainda fundacionalista (seja ela idealista ou materialista), deve ser, como pede a tradição filosófica da qual ele cresce, firmemente antifundacionalista. Ele deve ter, por um lado, plena consciência das condições mundanas que dão lastro e realidade a existência humana e, por outro, articular suficientemente o caráter radicalmente singular e não objetificável da liberdade humana.

Esses dois movimentos é que se tornam unos na concepção e exercício da liberdade enquanto a experiência “tangível” da comunicação, ou da ação discursiva em condições de pluralidade. E é também nesse ponto que a compreensão da consciência *democrática* da autora se mostrará imprescindível, pois é unicamente a estruturação política de um contexto de natureza democrática para as relações humanas que permitirá que a comunicação desempenhe seu papel de realização e proteção de uma liberdade como a acima sugerida.

O que temos, entretanto, em Jaspers é, para Arendt, não ainda esse desenvolvimento, mas, digamos, sua semente em processo de germinação. Em Jaspers, assim como em Kant, nós vimos, o Ser em-si não é objetificável, e, portanto, não é cognoscível. Isso, para Arendt, por si só, “torna supérflua a antiga busca ontológica que, por assim dizer, tratava de vigiar os entes na esperança de encontrar o Ser, como se o Ser fosse uma substância mágica e onipresente que presentifica tudo aquilo que é e que é manifesta linguisticamente na pequena palavra ‘é’”.²⁶⁶

Essa ruptura, interpreta a autora, tem um caráter duplamente liberador para o ser humano moderno, em suas condições contemporâneas. Ela é capaz de reacender a liberdade humana em meio a sua vida mundana por meio da liberação simultânea do pensamento filosófico e da capacidade de ação:

Uma vez que o mundo concreto foi libertado desse fantasma do Ser e da ilusão de que nós somos capazes de conhecer esse fantasma, a filosofia foi igualmente libertada

²⁶⁵ Como dirá Arendt, se, na Alemanha do pós-guerra, a filosofia moderna alcançou, na filosofia da Existência, com Scheler, Heidegger e Jaspers, “uma clareza antes inigualada de suas próprias preocupações” (Cf. ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 163. In: _____; *Essays in undersanding*: 1930-1954, 1994, p. 163-187, tradução nossa), não só foi, dentre eles, Jaspers, em seu *Psychologie der Weltanschauungen* que primeiro iluminou esses problemas (Idem, p. 175-6), mas foi também com ele que “a filosofia da Existência emergiu de seu período de preocupação com o Eu” (ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 187. In: _____; *Essays in undersanding*: 1930-1954, 1994, p. 163-187, tradução nossa).

²⁶⁶ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 186. In: _____; *Essays in undersanding*: 1930-1954, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

da necessidade de ter que explicar tudo monisticamente, baseado em um único princípio, isto é, baseado nessa substância onipresente. Ao invés disso, nós podemos aceitar a “fragmentação do Ser” [...], e podemos lidar com o sentimento moderno de alienação no mundo e com o desejo de criar, num mundo que já não é mais um lar para nós, um mundo humano que possa vir a ser nosso lar.²⁶⁷

Assim, quanto ao caminho fundamentalmente mundano e intersubjetivo²⁶⁸ que essa liberação da existência humana das amarras das categorias de pensamento tradicionais em direção a uma reapropriação de nossa liberdade em sua situação mundana e à construção criativa de um mundo comum que volte a fazer sentido, a herança dos dois autores é igualmente grande, mas se mostra, na consciência da própria Arendt, um tanto quanto ambigualmente.

Tanto Heidegger quanto Jaspers imprimem, contra a tradição, um modo de filosofar renovado, um modo de olhar para o passado, recuperando em pensamento suas experiências significativas, sem se deixar toldar pela tradição que até então nos entregava, ou impunha, um olhar para essas experiências vestido de interpretações que, no presente, diante da nova compreensão de ser que se faz necessária, já não fazem sentido. “*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*”²⁶⁹, nos diz Arendt, citando René Char. O passado, portanto, muito mais vasto que a tradição, para não ser perdido, exige de nós um olhar renovado como o que nos propõem, em sua rebeldia, Heidegger e Jaspers. Nós veremos mais adiante o peso que essa conclusão tem para Arendt na configuração de seu próprio pensamento.

Heidegger, por um lado, em sua firme compreensão da irrevogabilidade dessa ruptura da tradição, oferece, como “o centro de sua filosofia”, um conceito de mundo, e uma “definição da existência humana como ser-no-mundo”, que dá “significância filosófica a estruturas da vida cotidiana que são completamente incompreensíveis se o homem não é compreendido primariamente como *ser junto com outros*”.²⁷⁰

Arendt indica com isso a relevância de Heidegger, a despeito de sua já mencionada leitura do público e do político como naturalmente decadentes e inautênticos, para a formulação de uma ontologia e filosofia políticas que façam justiça ao caráter fundamentalmente plural da

²⁶⁷ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 186. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

²⁶⁸ E, para Arendt, também *necessariamente político* em sua origem e desdobramento, ainda que nem Heidegger, nem Jaspers avancem até aí.

²⁶⁹ Traduzido por Arendt, ao inglês, como “*Our inheritance was left to us by no testament*”, de onde os tradutores brasileiros traduzem, geralmente, por “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”. Ver ARENDT, Hannah. “Preface: The gap between past and future”. In: _____; *Between past and future: eight exercises in political thought*, 2006, p. 3-15.

²⁷⁰ Ver ARENDT, Hannah. “Concern with politics in recent European philosophical thought”, p. 443. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 428-447, tradução nossa.

existência, e intersubjetivo de todo sentido de ser possível.

Ademais, como Arendt deixa claro, o caráter problemático das análises heideggerianas acerca do mundo público, o ser-com [*Mitsein*] enquanto a medianidade do “impessoal” [*Das Man*], suas limitações, “aparecem apenas quando as tomamos como dizendo respeito à completude da vida pública”.²⁷¹ Do contrário, essas descrições fenomenológicas “oferecem os mais penetrantes insights quanto a um dos mais básicos aspectos da sociedade e, ainda, insistem que essas estruturas da vida humana são inerentes à condição humana como tal, da qual não há qualquer fuga para uma 'autenticidade' que fosse prerrogativa do filósofo”.²⁷²

Muitos desses insights, que dizem respeito ao estatuto da sociedade moderna²⁷³ e à transformação fundamental por parte de Heidegger do conceito de História na historicidade característica da existência humana, serão fortemente apropriados por Arendt em sua filosofia, como mostra com riqueza Dana Villa em seu *Arendt and Heidegger: the fate of the political*.²⁷⁴

Se entendemos, portanto, o forte rechaço de Heidegger à dimensão pública do que se abre essencialmente na existência humana como direcionado ao que Arendt entenderá como a esfera do social, e não à completude da vida pública, o que incluiria a esfera do propriamente político, esse será um rechaço compartilhado pelos dois, inclusive, em certa medida, terminologicamente compartilhado.

Nada disso apaga, contudo, o fato de que o próprio Heidegger não dá qualquer sinal de fazer ele próprio essa distinção, englobando, com isso, em sua análise, a esfera política no âmbito da inautenticidade existencial, onde estamos distantes, alienadas, do caráter ontológico de nosso próprio ser enquanto abertura de mundo e caminho privilegiado para o Ser.

E quanto a esse elemento alegadamente subjetivista e individualista da filosofia de Heidegger, Arendt se posicionará, como deve ficar cada vez mais claro ao longo dos próximos capítulos, firmemente ao lado de Jaspers, contra Heidegger. Nesse sentido, ao tratar de apresentar o pensamento de Jaspers em seu *What is existential philosophy?*, ela nos diz:

A *Existenz*, por sua própria natureza, nunca é isoladamente. Ela existe apenas em comunicação e em reconhecimento da *Existenz* de outros. Nossos pares não são (como em Heidegger) um elemento da existência que é estruturalmente necessário, mas que,

²⁷¹ ARENDT, Hannah. “Concern with politics in recent European philosophical thought”, p. 433. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 428-447, tradução nossa.

²⁷² ARENDT, Hannah. “Concern with politics in recent European philosophical thought”, p. 433. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 428-447, tradução nossa.

²⁷³ Por exemplo: a “tecnicização do mundo, a emergência de um mundo em escala planetária, a crescente pressão da sociedade sobre o indivíduo, e a concomitante atomização da sociedade”, como os lista Arendt. (ARENDT, Hannah. “Concern with politics in recent European philosophical thought”, p. 433. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 428-447, tradução nossa.).

²⁷⁴ Cf. VILLA, Dana. R. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*, 1996.

ao mesmo tempo, é um impedimento para o Ser do Eu. Justamente o contrário: a *Existenz* pode desenvolver-se apenas na vida partilhada dos seres humanos que habitam um dado mundo, a todos eles comum. *No conceito de comunicação reside um conceito de humanidade novo em sua abordagem, embora ainda não completamente articulado, que postula a comunicação como a premissa para a existência do ser humano.*²⁷⁵

Segundo a análise de Arendt do pensamento heideggeriano, porém, a qual incorpora novos elementos com o passar do tempo²⁷⁶, para além de sua concepção do público, que é interna à condição humana e passível de ser contornada por uma redescrição fenomenológica da existência humana e suas atividades fundamentais (redescrição que, como veremos no próximo capítulo, Arendt empreende), o grande problema está no modo em que Heidegger passa, progressivamente, a conceber a historicidade.

Na medida em que nos distanciamos de *Ser e tempo*, a ontologia de Heidegger parece ganhar conotações cada vez mais sobrehumanas. Para vencer o suposto “subjetivismo” ainda presente em *Ser e tempo*, Heidegger, ao invés de buscar compreender a existência humana desde o ponto de vista da ação, “dessubjetiviza o pensamento em si, rouba-o de seu Sujeito, o homem como ser pensante, e transforma-o em uma função do Ser”.²⁷⁷

Uma vez que essa “reviravolta” [*Kehre*] acontece, ao que parece, em meio à leitura heideggeriana de Nietzsche, o que está em jogo é ainda a vitória do pensamento sobre a vontade, apenas já não mais do *Eu* pensante, mas (pior do que isso em parâmetros arendtianos) do pensamento enquanto “o único autêntico 'fazer' (*Tun*) do homem”, a passagem através da qual a “História do Ser' (*Seinsgeschichte*), que transcende todos os atos meramente humanos e é superior a todos eles, realmente acontece”.²⁷⁸

No esforço por encontrar um modo do pensamento que não esteja sujeito à vontade (como caracteristicamente quer Nietzsche), nos diz Arendt, Heidegger concebe um pensar meditativo que, consistindo primariamente num “deixar ser” enquanto “atividade superior”, simplesmente “obedece o chamado do Ser” – o que mais tarde ficará terminologicamente estabelecido como *Gelassenheit* (serenidade; *releasement*), “uma calma que corresponde a

²⁷⁵ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 186. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa, grifo nosso.

²⁷⁶ Demonstrando, com isso, seu cuidadoso acompanhamento do desenvolvimento do pensamento de Heidegger ao longo do século XX, sendo, porém, apenas em sua última obra, o volume 2, *Willing*, de *The life of the mind*, que temos sua leitura talvez mais sistemática do pensamento do autor, considerando tanto as possíveis continuidades quanto as rupturas e reviravoltas em sua filosofia. Cf. ARENDT, Hannah. “O querer-não-querer de Heidegger”. In: _____; *A vida do espírito*, 2009, p. 440-463.

²⁷⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 442.

²⁷⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 442, tradução modificada.

deixar-ser e que 'nos prepara' para 'um pensar que não é um querer'".²⁷⁹

Na trilha desse desenvolvimento é que, para Arendt, Heidegger transforma o pensamento num tipo de ação e o ser humano numa espécie de avatar do Ser. Onde a vontade é determinante, o Ser se mantém em condição de esquecimento e a vida cotidiana no mundo é que traça todos os planos e feitos. Mas onde, por outro lado, de tempos em tempos, há condições e pensadores meditativos prontos para ouvir o chamado do Ser, sua verdade se faz presente no pensamento humano e a “História do Ser” ganha mais um capítulo:

[...] o espírito do homem, chamado pelo Ser para transpor para a linguagem a verdade do Ser, está sujeito à *História do Ser (Seinsgeschichte)*, e essa História determina se os homens respondem ao ser em termos de querer ou em termos de pensar. É a *História do Ser*, funcionando por trás dos homens de ação, que, como o Espírito do Mundo de Hegel, determina os destinos humanos e revela-se ao ego pensante caso este último consiga superar a vontade e realizar o deixar-ser.²⁸⁰

Como vemos, portanto, não obstante a enorme importância do pensamento de Heidegger para o de Arendt, essa relação de apropriação, muitas vezes silenciosa, como sugerem Sandra e Lewis Hinchman, é também extremamente crítica, e nesse último caso nem sempre tão silenciosamente. De ponta a ponta, por assim dizer, desde *Ser e tempo*, com sua luta pela mínima superação da cotidianidade mediana da vida pública e comum, culminando na possibilidade de *Entschlossenheit* (decisão, ou *resoluteness*) até o Heidegger pós-*Kehre* e sua insistência em *Gelassenheit* (serenidade, ou *releasement*), Arendt vislumbra no pensamento de Heidegger o mesmo problema, ainda que certamente em forma diversa, que vê em boa parte da tradição filosófica: a incapacidade de pensar a ação humana em seus próprios termos, com base em sua condição fundamental – a *pluralidade*.

Como nos diz a autora (comentando na ocasião especificamente a transformação heideggeriana, abordada acima, do conceito moderno de História em historicidade, mas em sentido extensível para o conjunto da obra):

[...] esse conceito, a despeito de sua nova roupagem e sua maior articulação, compartilha com o conceito de história mais antigo o fato de que, apesar de sua óbvia proximidade para com o domínio político, ele nunca atinge, mas sempre erra, o centro da política – o homem enquanto um ser de ação.²⁸¹

²⁷⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 446, tradução modificada. (Cf. ARENDT, Hannah. *The life of the mind*, vol. 2, *Willing*, 1981, p. 178.).

²⁸⁰ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 447.

²⁸¹ ARENDT, Hannah. “Concern with politics in recent European philosophical thought”, p. 433. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 428-447, tradução nossa.

Cabe perguntar, então: encontra-se no pensar comunicativo de Jaspers a solução para esse antigo problema? E a resposta, apesar do que vimos mais acima, deve ainda ser negativa.

Para Arendt, a importância inigualável da concepção comunicativa de pensamento filosófico-existencial de Jaspers reside sobretudo em sua capacidade de iluminar a própria esfera de iluminação comum do mundo e de nós mesmas ao concebê-la como imersa em participação existencial intersubjetiva.

A nova concepção jasperiana de verdade enquanto comunicação teria o poder de desconstruir as pretensões absolutizantes e unificadoras da ontologia tradicional sem, no entanto, ceder ao voluntarismo, ao irracionalismo, ao niilismo ou ao positivismo que têm sido respostas corriqueiras à ruptura do fio da tradição.

A interpretação de Arendt, aqui, contudo, também é dotada de certa complexidade. Por um lado, Jaspers é aquele que vence a estreiteza da preocupação do existencialismo com o eu isolado, assim como o subjetivismo da filosofia em geral em sua histórica imposição do ponto de vista do pensar sobre o do agir. Ele é, diz ela, “o único filósofo a já ter protestado contra a solidude, para quem a solidude parece ‘perniciosa’”.²⁸² Em seu pensamento, a filosofia deixa de pretender alcançar algo de verdadeiramente absoluto por trás das aparências e “se torna a mediadora entre muitas verdades, não porque possua uma a única verdade válida para todos os homens, mas porque apenas através da comunicação racional pode o que cada um acredita em seu isolamento de todos os outros tornar-se real e humanamente verdadeiro”.²⁸³

Nesse sentido é que nós teríamos, então, em Jaspers, o gérmen de um novo humanismo, que, como vimos, funda-se não, como em Descartes e nos desdobramentos da modernidade, no caráter padronizado da estrutura lógico-matemática da “razão” humana isolada, mas no compartilhamento, por todos, de um mundo humano comum. Ou seja, “na vida partilhada dos seres humanos que habitam um dado mundo, a todos eles comum”, mas no qual cada *quem* se insere, contudo, ativamente, *comunicativamente*, desde uma perspectiva singular própria, insubstituível.

Para Arendt, essa compreensão da humanidade do humano remete duplamente – tanto em seu caráter revelador da singularidade dos agentes em comunicação, quanto em sua

²⁸² ARENDT, Hannah. “Concern with politics in recent European philosophical thought”, p. 442. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 428-447, tradução nossa.

²⁸³ ARENDT, Hannah. “Concern with politics in recent European philosophical thought”, p. 442. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 428-447, tradução nossa.

concepção comunicativa do tipo de razão e de verdade próprias ao ser humano – a experiências políticas muito antigas e autênticas. Com o que ela se refere à autointerpretação grega antiga, política e democrática, ainda pré-filosófica, do ser humano, concentrada posteriormente, já quando enfraquecida na prática, na dupla definição aristotélica do ser humano enquanto “*dzōon politikon* e *logon echon*” – “de que, na medida em que é um ser político, ele é dotado da faculdade do discurso, do poder de compreender, de fazer-se compreendido, e de persuadir”.²⁸⁴

Aqui, entretanto, já estamos muito mais com Arendt do que estritamente com Jaspers. Ela já está, nesse ponto, “politizando” o existencialismo comunicativo do filósofo, ou ultrapassando-o rumo à sua própria compreensão do caráter discursivo e revelador da ação humana em condição de pluralidade, a qual, como veremos nos próximos capítulos, é traçada justamente via recurso, dentre outras, à experiência autenticamente política da *pólis* grega.

Arendt, contudo, sabe perfeitamente dessa extrapolação. No próprio texto supracitado, poucas linhas adiante, ela aponta como limitação central do pensamento de Jaspers o fato de sua ideia de comunicação reduzir-se à recuperação da relação dialógica da solitude do eu consigo mesmo que desde muito cedo na filosofia (Sócrates, Platão) caracterizou a atividade do pensamento, e à sua transposição para o âmbito mundano da relação para com o outro.²⁸⁵

Por mais significativa que seja tal transposição, sobretudo no contexto da ontologia jasperiana, ao recair em concepções traçadas desde a experiência de ego pensante consigo próprio (que para Arendt será fundamental do ponto de vista específico da ética), ela não alcança o campo da ação, da liberdade política, da *pluralidade*, o qual a autora julga central para a real superação das categorias ontológicas e políticas da tradição. O problema, então, reside centralmente em que, para o ser humano – “na medida em que ele é político – a solitude é uma experiência essencial, mas ainda assim marginal”. Assim, resumidamente:

Ao insistir que não pode haver *Existenz* fora da comunicação, Jaspers redimiou as experiências existenciais do ser-próprio e da liberdade do suposto egoísmo e solipsismo de Heidegger. No entanto, deve-se ressaltar que a comunicação é um fenômeno raro. Quando Jaspers contrastou o estreito círculo daqueles que alcançam a verdadeira comunicação com o resto da sociedade, ele fez o primeiro soar quase que como uma igreja invisível no meio dos pagãos.²⁸⁶

²⁸⁴ ARENDT, Hannah. “Concern with politics in recent European philosophical thought”, p. 442. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 428-447, tradução nossa.

²⁸⁵ Ver ARENDT, Hannah. “Concern with politics in recent European philosophical thought”, p. 443. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 428-447. A mesma crítica aparece, ademais, tanto, como já vimos de passagem, em *What is existential philosophy?*, como uma menção à incompletude do novo humanismo germinal em seu pensamento (Cf. ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 186. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187), quanto, muito mais tarde, de modo um pouco mais consistente, em *A vida do espírito* (Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 469.).

²⁸⁶ HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. “Existentialism politicized: Hannah Arendt's debt to Jaspers”, p. 152. In: _____ (eds.). In: *Hannah Arendt: critical essays*, p. 143-178.

Curiosamente, como campo de resolução dessa dificuldade em Jaspers, Hannah Arendt nos indica novamente, marcadamente como uma possibilidade, “o conceito heideggeriano de 'mundo'”²⁸⁷; e as condições para que essa possibilidade possa ganhar força já foram analisadas mais acima. Tudo isso torna claro que nenhuma superação simples de Heidegger por Jaspers, ou vice-versa, é suficiente para que compreendamos o que Arendt faz do pensamento de ambos.

Em Arendt, a aceitação positiva da fragmentação do antigo conceito de Ser ganhará os contornos de uma ontologia fundamentalmente política para a qual, sem propriamente articulá-la ou mesmo vislumbrá-la, tanto Jaspers quanto Heidegger contribuíram enormemente. Nesse contexto, *mundo* e *pluralidade* serão as categorias ontológicas centrais.

Sem a necessidade de empreender uma busca, sempre fracassada ou dogmática, por uma concepção substancial última de Ser, Arendt trata de mostrar, em descrevendo fenomenologicamente a existência humana em sua concretude prática, *como* o mundo é abertura pluralmente significativa de sentido de ser. E o ser humano, que só consegue pensar sem extraviar-se do mundo e de si próprio se pensa publicamente, comunicável, e comunica-se livremente com outros seres humanos em meio ao mundo, em condições de pluralidade, é revelado em meio à tais descrições como um ser incapaz de ser essencialmente sem uma interação verdadeiramente política com seus pares.

E aqui é interessante desde já apontar que, para Arendt, há um abismo entre, de um lado, afirmar o ser humano simplesmente como “animal social”, o que ela, assim como Heidegger e Jaspers, circunstancialmente rejeita, na medida em que essa dimensão parece devorar todas as demais esferas da existência; e, por outro, afirmá-lo como um ser essencialmente político, que é propriamente a sua tese.

O mais relevante é fazer notar, em linhas ainda gerais, que a nova concepção da dignidade humana que a autora busca delinear – para a qual se trata de dar as bases filosófico-ontológicas e que será ela própria a base de uma nova filosofia e teoria política – tem sua pedra fundamental no fato de o ser humano ser compreendido como um ser que “não apenas é mais do que aquilo que pensa, mas é também, constitutivamente, um ser que é mais do que um Eu e quer mais do que a si próprio”.²⁸⁸

²⁸⁷ ARENDT, Hannah. “Concern with politics in recent European philosophical thought”, p. 443. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 428-447.

²⁸⁸ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 187. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187.

CAPÍTULO SEGUNDO
A CONDIÇÃO HUMANA E A REDESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA
ARENDTIANA DO MUNDO

Ao longo do capítulo anterior, buscou-se introduzir, dentro dos limites considerados suficientes para um trabalho como este, as origens histórico-filosóficas do pensamento de Hannah Arendt, dando-se especial atenção para a profundidade ontológica daquelas que são suas duas categorias principais – *mundo* e *pluralidade*.

Com isso, temos elementos o bastante para poder conceber, desde já, ainda que em linhas gerais, o que significa e o que esperar, aqui, daquilo que chamamos de uma “redefinição fenomenológica do mundo”. Sem perder de vista, portanto, aqueles alicerces teóricos, devemos agora caminhar em direção à compreensão mais específica da fisionomia assumida por uma tal descrição fenomenológica no corpo da obra de Arendt.

Jamais haverá um modo ou caminho único, determinado, para principiar a abordagem de um tal objeto, dependendo isso sempre, em grande medida, das escolhas tanto interpretativas quanto expositivas de quem leva a cabo a investigação e expõe os resultados por escrito ou através da linguagem falada. No caso deste trabalho – sem deixar de considerar acertadas as observações de Canovan²⁸⁹ sobre o enraizamento de todo o projeto intelectual filosófico arendtiano na experiência política, social e histórica do totalitarismo e da modernidade em geral – entende-se que se faz necessária, para podermos compreender satisfatoriamente como aquele enraizamento se dá e qual a relevância do mesmo, uma análise da estrutura existencial fenomenológica por meio da qual, no contexto do pensamento de Hannah Arendt, o ser humano e o mundo do qual ele faz parte ganham sentido.

Como revela o acompanhamento de seus ditos e escritos²⁹⁰, uma destacada linha de pensamento impulsiona o projeto filosófico de Hannah Arendt enquanto a autora se empenha na escrita de *A condição humana* (1958).

²⁸⁹ Cf. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 1992. Uma das teses ou movimentos interpretativos centrais da obra em questão é a proposição de que a experiência do totalitarismo, entendido de modo amplo, sua teorização em *Origens do totalitarismo* (1951) e os problemas filosóficos que ela abriu para o pensamento, forneceram, em grande medida, quase toda a paleta de cores a partir da qual o quadro teórico da obra de Hannah Arendt foi, por assim dizer, pintado. Ainda que a verdade de tal proposição dependa de um entendimento amplo da experiência do totalitarismo, especificamente de seu enraizamento no tecido histórico da modernidade, para quem e além das experiências específicas de meados do século XX, acredito que seja uma afirmação extremamente acertada, uma vez que essa compreensão ampla do totalitarismo é de fato a compreensão adotada por Arendt. Isso, contudo, como aponta Loidolt (Cf. LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 4-5), não pode significar uma redução da dimensão filosófica mais ampla e radical do pensamento arendtiano à sua teoria do totalitarismo. Há uma interconexão profunda entre suas teses políticas e suas teses filosóficas. Mas, levando em conta que, a atenção interpretativa foi dada até aqui, sobremaneira, à dimensão distintivamente política de seu pensamento, torna-se ainda mais importante fazer o outro caminho, buscar compreender, na raiz, suas teses filosóficas.

²⁹⁰ De suas obras publicadas, entrevistas, correspondências, assim como dos escritos não publicados em vida pela própria autora.

Num primeiro momento está a necessidade de compreender mais a fundo as possíveis relações entre (a) a dinâmica política da União Soviética stalinista, (b) a nova forma totalitarista de governo diagnosticada desde *Origens do totalitarismo* (1951), e (c) o pensamento marxista. O que, nesse contexto, parece ficar claro para a autora é que – diferentemente da relação entre nazismo, totalitarismo e antissemitismo (essa fundamentalmente moderna!) – é impossível compreender os tais “elementos totalitários do marxismo” sem que a investigação seja levada a uma ampla reavaliação dos fundamentos politicamente problemáticos de toda a tradição de pensamento ocidental, à qual o marxismo, apesar de visar subvertê-la, estaria ainda bastante vinculado.²⁹¹

É exatamente nesse contexto, portanto, que se faz necessária para Arendt, uma redescrição radical do ser humano, da existência humana em sua estrutura situacional concreta fundamental. Em outras palavras: é esse contexto que pede por uma redescrição daquilo que a autora chamará de “a condição humana” e das atividades humanas básicas por meio das quais respondemos a essa nossa condição. Essa redescrição deveria, então, fundar-se numa análise minuciosa da chamada *vita activa*, em direta contraposição à preocupação exclusiva da tradição para com a *vita contemplativa*.²⁹²

A alma, portanto, um duplo movimento: de um lado a abordagem crítica da tradição em meio a uma reconsideração do passado, do outro uma renovada descrição fenomenológica

²⁹¹ Ver CANOVAN, Margaret. “Totalitarian Elements in Marxism”. In: _____. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 1992, pp. 63-98.

²⁹² Como nos conta Arendt, o termo *vita activa* é a tradução medieval para o *bios politikos* aristotélico. As duas expressões, contudo, terminam por significar coisas diversas. Aquela cunhada por Aristóteles refere-se especificamente ao modo de vida político. O *bios politikos*, portanto, diz Arendt, “denotava explicitamente apenas o domínio dos assuntos humanos, com ênfase na ação, *praxis*, necessária para estabelecê-lo e mantê-lo” (ARENDR, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 15). Já a expressão medieval *vita activa*, tendo “perdido todo o seu sentido especificamente político” (ARENDR, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 16), significava, de modo geral, o completo rol de nossas atividades mundanas, “todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo” (ARENDR, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 16). Mesmo no que tange ainda ao *bios politikos*, entretanto, Aristóteles, segundo a autora, mesmo tendo talvez cunhado o termo, não tinha propriamente uma grande consideração pelo *bios politikos*. Para Arendt, o filósofo, assim como Platão, já tratava de apontar, em contraposição à vida dedicada à política, a filosofia e a vida filosófica como a única digna de ser considerada plenamente livre, representando uma atividade fim. Arendt busca tornar explícito, pois, no que tange à expressão *vita activa* e seu vínculo com a tradição, que aquela “recebe seu significado da *vita contemplativa*”, e, assim, “a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo” (ARENDR, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 19). O que a autora propõe, entretanto, ao resgatar o termo, que admite estar “carregado e sobrecarregado de tradição” (ARENDR, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 14), e ao resgatá-lo “em manifesta contradição” (ARENDR, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 20) com o sentido dado pela própria tradição, é questionar o juízo de valor que estabelece a *vita contemplativa* como superior à *vita activa*, ofuscando a visão e embaçando qualquer distinção possível no âmbito interno das atividades da *vita activa* (ARENDR, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 20). De tal modo que o que está em jogo em *A condição humana*, como um de seus objetivos principais é uma descrição renovada, um redelineamento, das fronteiras, condições e preocupações características a cada uma das atividades fundamentais da *vita activa*. Ver a esse respeito de todo esse desenvolvimento a seção 2, “O termo *vita activa*”, em ARENDR, Hannah. *A condição humana*, 2014.

da existência humana. Mas ambas as coisas são, em verdade, uma só, e isso é compreendido no momento em que nos lembramos do método heideggeriano de “destruição da tradição”, método que Arendt reivindica²⁹³ e que nós vimos em ação no curso ministrado por Heidegger em 1923/24²⁹⁴, levando diretamente às sistematizações presentes em *Ser e tempo* (1927).

Esses passos, portanto, se interpenetram, uma vez que, primeiro, a temporalidade ou a historicidade será, como em Heidegger e Jaspers, uma “categoria” fundamentalmente existencial, e não apenas uma grandeza física absoluta (Newton) ou uma das formas *a priori* da intuição, da experiência humana sensível em sua dimensão “interna” (Kant). E, segundo, que, em grande medida, é a análise crítica do diálogo tenso entre tradição e passado que dará à autora alguns dos mais importantes contrapontos à condição humana moderna, possibilitando, assim, uma descrição fenomenológica da existência humana capaz de iluminar dimensões fundamentais de nossa existência já há muito turvadas e obscurecidas pelas decisões históricas e hábitos de pensamento tradicionais.

Por ora, no que tange aos objetivos desta investigação, não é tão relevante o como essa nova analítica existencial se vincula especificamente ao pensamento marxista, ao totalitarismo, ou à relação possível entre ambos.²⁹⁵ Apesar de seu grande teor polêmico (motivo maior, talvez, do interesse geral), essa discussão em si é relativamente desimportante no que tange à compreensão em profundidade do pensamento arendtiano.²⁹⁶ Sua maior relevância, como sinalizado mais acima, está em que ela se situa justamente na transição entre dois momentos da leitura arendtiana da modernidade. Um primeiro centrado nas linhas de força subterrâneas da emergência do fenômeno totalitário. E outro que, se bem também se ocupa centralmente do mundo moderno com seus intensos dilemas emergentes²⁹⁷, trata, por outro lado, de enraizar

²⁹³ Discutiremos mais adiante como, em que medida e com que alterações tal reivindicação é feita. Por ora, cf., a esse respeito, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 234.

²⁹⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Introduction to Phenomenological Research*, 2005.

²⁹⁵ Para uma leitura nesse sentido, cf. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 1992.

²⁹⁶ O que não quer dizer que se considere, aqui, a discussão em si mesma completamente irrelevante. Entende-se, apenas, que se tem dado a ela atenção desproporcional graças sobretudo ao fato de que as críticas feitas ao marxismo em meio a ela reverberam, muitas vezes de modo equivocado e inapropriado, numa atmosfera política conturbada, onde a ânsia por argumentos inequívocos, contra e a favor determinada posição, acabam rapidamente condenando ou idealizando pensamentos que são, estruturalmente falando, bastante mais complexos. Isso dito, a discussão sobre os elementos totalitários seja do marxismo, seja do liberalismo e da sociedade capitalista, será extremamente relevante e reveladora quando da abordagem mais específica da teoria política e democrática possíveis a partir do pensamento arendtiano. Contudo, o próprio entendimento dessa relevância depende, como temos argumentado, de um esforço anterior de compreensão da ontologia filosófica contemporânea existencialista, fenomenológica e hermenêutica que constitui o pensamento de Hannah Arendt e que nos permitirá situar com muito mais clareza as potencialidades e limitações de sua teoria política e noção de democracia. Esse é, como se sabe, de um modo geral, o esforço desta investigação.

²⁹⁷ Dentre os quais está sim o totalitarismo, mas também a possibilidade iminente de uma grande guerra nuclear, a colonização humana do espaço sideral, o fenômeno da automação, a possibilidade de geração artificial da vida em laboratório etc.

essa preocupação numa ampla reavaliação da nossa tradição de pensamento, delimitando os elementos problemáticos que, na longa história dessa tradição, trabalharam para marginalizar reiteradamente experiências humanas autênticas e fundamentais, ao ponto de que, quando o fio dessa tradição veio a se romper, o terreno estava preparado para que experiências tão desoladoramente anti-humanas como as do totalitarismo fossem possíveis.

Nesse sentido, cabe indicar aqui, a caráter de introdução daquilo que se segue neste capítulo segundo, as linhas gerais da interpretação arendtiana mais ampla da nossa tradição de pensamento filosófico e político, a qual, como apontado, corre de mãos dadas com sua redescrição fenomenológica da existência humana.

Hannah Arendt aponta reiteradamente²⁹⁸ que a nossa tradição de pensamento se configurou em meio a um conflito entre dois modos de vida: “o conflito entre o filósofo e a *pólis*”. De um lado, a compreensão então estabelecida nas vias da forma política democrática antiga de que a ação política, a participação persuasiva e combativa na vida pública da comunidade, os ditos e feitos glorificáveis dos cidadãos, era o que perfazia a mais alta realização da existência humana, revelando a singularidade “heroica” radical dos atores. Do outro, a preocupação filosófica com um outro modo da singularidade humana, esse estritamente privado e *possivelmente* comum apenas em seu aspecto formal: o pensamento, as virtudes do equilíbrio racional da vida e a contemplação de supostas entidades eternas na qual aquele equilíbrio está, em última instância, fundado.

Do ponto de vista dos critérios subjacentes de realização plena da vida humana – *eudaimonia* (εὐδαιμονία) – o embate, segundo a autora, é entre, por um lado, a aspiração pela *imortalidade* dos feitos grandiosos do indivíduo, proporcionada pelo pertencimento a uma comunidade dotada da capacidade de, via *logos*, discurso, contar estórias e dar sentido comum à singularidade em aberto da existência humana; e, por outro, a busca pela *eternidade*, por habitar individualmente, apartando-se da confusão e da inquietude da vida humana em suas necessidades práticas, a região não mundana das coisas que são *áεί*, eternas, assim como imutáveis, perfeitas e incorruptíveis.²⁹⁹

É fundamental, ainda, para essa interpretação, o fato de que, apesar de potencialmente

²⁹⁸ Ver ARENDT, Hannah. “‘What Remains? The Language Remains’: A Conversation with Günter Gaus”, p. 2. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 1-23; ARENDT, Hannah. “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought”, p. 428-430. In: ARENDT, Hannah. *Essays in understanding: 1930 - 1954, 1994*, p. 428-447; ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 14; e também, dentre outros, ARENDT, Hannah. “Philosophy and Politics”. *Social Research*, New York, v. 57, nº 1, p. 73-103, spring, 1990.

²⁹⁹ Ver, a esse respeito, a seção “Eternidade *versus* imortalidade” em ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014.

comum em sua forma, como crescentemente a tradição passaria a considerá-la nos tempos modernos, a princípio, as capacidades racionais e teóricas eram consideradas, efetivamente, um dote de poucos, os naturalmente dispostos a exercê-la uma vez empreendido o devido cultivo preparatório desse potencial. O que desde já contrastava com o caráter mundano e comunitário da participação pública dos relativamente “muitos” cidadãos na *pólis*.³⁰⁰

Seja como for, a tradição em questão, aí em vias de elaboração, apontava para uma concepção de verdade, de razão e de humanidade que repelia fortemente o caráter público, comum e atribulado da vida política, sua linguagem persuasiva, retórica, e sua pluralidade de “meras opiniões” desencontradas e possivelmente contraditórias entre si. Contra o caos corrupto desse cenário mundano, a filosofia pretendia propiciar, então, a tranquilidade de um mundo ordenado através de sua submissão à auto-ordenação racional da alma de uns poucos, capazes de tocar via pensamento, na contemplação, um ser uno, verdades eternas, incorruptíveis, a partir das quais tornavam-se aptos a governar a si mesmos e, conseqüentemente, o mundo e os outros.

Com isso, nós temos, note-se, uma certa ontologia/epistemologia vinculada de modo direto, unidirecional e hierárquico a uma ética e uma filosofia política. O argumento de Arendt será que a ontologia em questão, e, em conseqüência, também a filosofia política derivada, são expressamente antipolíticas. Elas voltam-se contra a experiência fundamental da política enquanto uma atividade fundada na condição humana *mundana* da *pluralidade*. Essa negligência fundante da filosofia para com a política em seu cerne fenomenal, a pluralidade, se desenvolveu e manteve hegemônica ao longo da história, argumenta Arendt, transcendendo o âmbito restrito da filosofia em direção às formas culturais e políticas da sociedade através da ponte que a apropriação romana foi capaz de estabelecer entre a filosofia grega e o cristianismo.

Por enquanto, não nos interessam tanto aqui os pormenores dessa dinâmica histórica. O decisivo é que, do modo que interpreta Arendt, as conseqüências dessa negligência fundante se fazem sentir mesmo nas contraposições, inversões e rebeliões modernas contra a referida tradição (como em Marx, Nietzsche e Kierkegaard). É da natureza das inversões, diz Arendt, que elas mantenham intocada a estrutura categorial sobre a qual aplicam sua inversão.³⁰¹

Ademais, como vimos no capítulo anterior, mesmo naqueles que não se renderam a uma simples inversão das categorias tradicionais e trataram de superar a própria estrutura dessa

³⁰⁰ Diz-se “relativamente” porque, obviamente, se avaliados por meio de nosso moderno conceito de justiça e de democracia, aqueles “muitos” são certamente também muito poucos, afinal, como sabemos, o conceito de humanidade plena e cidadania dos gregos antigos era extremamente restrito.

³⁰¹ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 20.

categorização ontológica (como em Husserl, Heidegger e Jaspers), parece haver restado, segundo Arendt, algo de nuclearmente tradicional: aquela mesma negligência para com o solo fundamentalmente político da existência humana. E isso resulta não apenas na óbvia impossibilidade de uma filosofia política adequada, mas implica também numa carência ontológica central, uma vez que, para Arendt, como veremos, é no campo da política em seu sentido mais amplo e profundo, em meio à pluralidade que caracteriza a humanidade própria do mundo, que tanto sentido de ser quanto realidade e verdade se configuram e realizam plenamente. É, portanto, a essa carência fundamental que a mencionada redescrição fenomenológica arendtiana do mundo, a ser apresentada nesta seção, busca, sobretudo, responder, ficando explícito, pelo anteriormente dito, seu caráter ontológico radical.

Para que isso se mostre com uma clareza ainda maior, entretanto, devemos considerar também, além daquela reivindicada por Canovan³⁰², uma outra via de acesso ao empreendimento de redescrição ontológico-existencial que é *A condição humana*. Essa outra via nos é dada, por exemplo, em uma de suas versões mais claras e diretas, pelas análises de Jacques Taminiaux em seu *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger* (1992).³⁰³

Já no título de seu livro Taminiaux sumariza bem um dos aspectos mais importantes da tensa relação de debate intelectual que se desenha entre Hannah Arendt e Martin Heidegger.³⁰⁴ O título faz referência à antiga e conhecida anedota na qual uma escrava trácia ironiza e ridiculariza Tales de Mileto, que havia caído num buraco por andar olhando para os céus em busca, supostamente, de verdades eternas, esquecido daquilo que tem sob os pés, que é o que verdadeiramente lhe sustenta o caminhar.

Tanto Heidegger quanto Arendt nos recontam essa anedota, mas eles têm razões bastante distintas para tanto. A complexidade dessa divergência deve ficar clara ao final deste e do

³⁰² Já mencionada mais acima, e que encontra no espectro de problemas vinculados ao fenômeno do totalitarismo o caminho para compreender o que está em jogo em *A condição humana*.

³⁰³ Cf. TAMINIAUX, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, 1997.

³⁰⁴ Não se tratou realmente de um debate de implicação mútua entre as partes, mas mais bem de uma elaborada e temporalmente multifacetada resposta da parte de Arendt ao pensamento de Heidegger, seus fundamentos tradicionalmente problemáticos e as implicações deletérias de sua notável cegueira em termos de política. Não se tratou de um debate de implicação mútua porque, ao que parece, Heidegger nunca esteve disposto a legitimar o pensamento de Arendt e com isso a validade das críticas aí contidas ao seu próprio trabalho. Ele nunca esteve disposto a pensar através dessas críticas e dar-lhes alguma resposta. Quando Arendt fez-lhe chegar, às mãos, em 1961, um exemplar da versão alemã de *A condição humana*, por exemplo, a reação do filósofo foi de aberta hostilidade diante, não do conteúdo do livro, mas simplesmente do fato de que ela pensava por conta própria, segundo a interpretação da própria (Cf. ARENDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, 1993, Letter 297, p. 457).

próximo capítulo. Aqui, porém, o que importa notar é que aquilo para o que Taminiaux está apontando já em seu título é a crescente ironia com que Arendt olha para Heidegger enquanto emblema de uma vida completamente dedicada à atividade do pensamento, a vida de um “pensador profissional”, perdido em labirintos de ideias e descolado da realidade do nosso mundo humano fenomênico plural.

Se bem, como veremos no capítulo terceiro, é apenas com *A vida do espírito*, 1977/8, que a autora tentará uma “solução” para o dilema da própria atividade de pensar e sua característica “*déformation professionnelle*”, quanto à Heidegger e sua filosofia os problemas se fazem notar assim que a ascensão do nazismo ao poder em 1933 o impulsiona ao cargo de reitor. Olhando, então, retrospectivamente para sua filosofia, Arendt vê com clareza os problemas da chamada “ontologia fundamental” de Heidegger e como ela pôde servir de ponte para, ou ao menos não impedir, a adesão do filósofo ao nazismo.

Centralmente: o problema para Arendt estava em que, como nós vimos anteriormente já em seu artigo de 1946³⁰⁵, a ontologia heideggeriana, expressa de modo mais sistematizado em *Ser e tempo*, arrasta o Ser para o nada através da absolutização do *Eu*. Um *Eu* que só alcança sua realização, só chega a si mesmo, à sua autenticidade, ao livrar-se de seus pares e do mundo com eles partilhado.

A mencionada outra via de compreensão do sentido geral da redescrição arendtiana do mundo que aparece em 1958 em *A condição humana* é a que se ergue, então, desde o polo negativo da crítica à Heidegger, desde o apontar as carências fundamentais de sua ontologia, rumo à tentativa de, no polo positivo, suprir tais carências e negligências por meio de um esforço de redescrição da existência humana, do mundo humano em suas dimensões fundamentais.

Como aponta Taminiaux, esse esforço é levado a cabo através de uma reconsideração bastante direta das raízes da abordagem que levou Heidegger a tais conclusões. E, nesse sentido, é imprescindível remontar ao curso ministrado por Heidegger em Marburg no semestre de 1924/25, sua original releitura do diálogo platônico *O sofista* através de Aristóteles, com vistas à formulação de uma ontologia caracteristicamente existencial.³⁰⁶ Trata-se do inverno

³⁰⁵ Cf. ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”. In: *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187. E ver, ainda, neste trabalho, a seção 4, “Hannah Arendt: mundo e pluralidade como categorias ontológicas fundamentais”.

³⁰⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997. Como nos conta Taminiaux, esse curso, “ministrado por Heidegger três anos antes da publicação de *Ser e tempo*”, e “do qual Arendt foi uma ouvinte fascinada”, “é o documento que, pela primeira vez, articula claramente a questão sobre o sentido de Ser numa problemática, uma que Heidegger logo depois nomearia ‘ontologia fundamental’” (ver TAMINIAUX, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, 1997, p. 3).

subsequente àquele do curso abordado brevemente no capítulo anterior, *Introduction to phenomenological research*, e é esse exatamente o semestre em que Arendt chega a Marburg.³⁰⁷ É o rol de questões tocadas por esse curso, ademais, argumenta Taminiaux, que fazem aflorar para ela questões urgentes e de grande importância, sobretudo à luz dos acontecimentos posteriores.³⁰⁸ Não é sem razão, pois, que uma das divergências de fundo, que desloca o pensamento de Arendt rumo a conclusões muitas vezes opostas às de Heidegger, se fará sobre a interpretação do mundo e das categorias que nos foram legadas pelos gregos antigos.

Nós vimos anteriormente³⁰⁹ como Heidegger, via mergulho na filosofia grega, encontra uma ontologia existencialmente enraizada a partir da qual contrapõe-se à tendência moderna, epistemologicamente centrada, da fenomenologia husserliana. Destacamos, ainda, naquela ocasião, a relação intrínseca e fundamental entre *existência, fenômeno e mundo* na interpretação heideggeriana do modo ontológico de ser-no-mundo expresso pelo pensamento grego – ao que, no caso dos seres humanos, vêm somar-se, atravessando desde um princípio essa existência mundana, a dimensão do *logos*, a *linguagem*.

Essas são algumas das reflexões que o filósofo tem como base quando prepara, via Aristóteles, sua abordagem minuciosa de *O sofista*. Não é tão relevante para o que aqui nos propomos pôr em questão as razões de ser da inversão hermenêutica proposta por Heidegger ao tratar de iluminar Platão via Aristóteles, o que, a princípio, pode parecer historicamente inadequado. Heidegger dispõe, ainda que brevemente, sobre suas razões.³¹⁰ Para nós, contudo, o que importa é averiguar *como* o autor, a partir de Aristóteles, propõe uma interpretação fenomenológica do modo caracteristicamente humano de ser-no-mundo, da existência humana (*Dasein*), enquanto vivida no exercício de certas atividades fundamentais e através de certos modos característicos de abertura de mundo, de desvelamento ou desencobrimento dos entes com os quais nos encontramos em nossa existência mundana.³¹¹

Esse desencobrir, esse desvelar, diz respeito, argumenta Heidegger, exatamente ao sentido originário da palavra grega verdade, *ἀλήθεια*. *Ἀλήθεια*, com seu alfa privativo, nos diz o filósofo³¹², não é de modo algum apenas uma propriedade dos juízos, das proposições, mas quer significar, já nesse âmbito fenomênico primordial, “não mais estar escondido, ser

³⁰⁷ Cf. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt, for love of the world*, 1982, p. 44.

³⁰⁸ Isto é: a ascensão do nazismo e a capitulação de Heidegger, dentre outros, ao regime.

³⁰⁹ Cf., neste trabalho, no capítulo primeiro, a seção 2, “Heidegger e os novos caminhos da fenomenologia”.

³¹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*. 1997, p. 7-8.

³¹¹ Porque é, em parte, justamente em resposta a essa interpretação que Arendt faz sua redescoberta fenomenológica do mundo, ou seja, é, em parte, em resposta a ela que a autora escreve *A condição humana* (1958).

³¹² Ver, por exemplo, quanto a isso, HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 10-3.

descoberto”.³¹³

O desvelamento dos entes em seus modos de ser para uma existência como a nossa é, pois, aquilo que os gregos nomeavam *ἀληθείειν*. *Ἀλήθεια*, portanto, a verdade, é propriamente aquilo a que se chega, aquilo que se apresenta, através de um desencobrir, *ἀληθεύειν*, um abrir mundo, característico do modo humano de experienciar os entes em seu brilho fenomênico mundano. A “revelação”, diz Heidegger, “em relação à qual há *ἀλήθεια*, é ela própria um modo de Ser, e, de fato, não dos entes que são primeiro revelados – os do mundo – mas, em vez disso, dos entes que nós chamamos de *Dasein* humano.”³¹⁴

Esse modo de ser caracteristicamente humano enquanto um desencobrimento mundano tem, ademais, não uma única, mas várias facetas. Todas elas, contudo, ao menos em princípio, são atravessadas pela linguagem, pela fala. Assim, *ἀληθεύειν* “aparece, antes de tudo, na fala, na fala com um outro, em *λέγειν*”³¹⁵. E “*λέγειν* (‘falar’) é o que mais basicamente constitui o *Dasein* humano”.³¹⁶ Contra a tradução tradicional do *ζῶον λόγον ἔχον* grego que busca definir o ser humano, portanto, por “animal racional”, Heidegger aponta para algo como: “ser vivo dotado de linguagem”.³¹⁷

Todas as formas humanas, portanto, de abrir, ou des-cobrir, mundo em sua existência, de “estar na verdade” como diz Heidegger, são formas de “ter linguagem” (*λόγον ἔχον*), de articular o mundo em seu sentido enquanto uma consequência da prática e experiência essencial do discurso, do nomear e falar sobre as coisas articulando-as umas com as outras. Essa relação ontológica entre a experiência existencial da linguagem, da fala e da escuta, e a humanidade do humano (ou o modo de ser do *Dasein*) é tão importante para Arendt quanto para Heidegger. Como nós veremos, porém, mais adiante, eles elegem tipos ou contextos diferentes dessa experiência fundamental como núcleo que guarda o acesso ao sentido de Ser e nos abre para uma existência possivelmente autêntica.³¹⁸

Cabe compreender quais são propriamente as formas em que esse desencobrimento se dá na relação entre a existência humana (*Dasein*) e seu mundo, segundo a interpretação heideggeriana de Aristóteles. O que Heidegger pretende com esse resgate da noção grega de

³¹³ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 11, tradução nossa.

³¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 12, tradução nossa.

³¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 12, tradução nossa.

³¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 12, tradução nossa.

³¹⁷ Ver HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 12. E cf., ainda, LEÃO, Emmanuel C. “Leitura órfica de uma sentença grega”. In: _____; *Aprendendo a pensar II*. Petrópolis: Vozes, 2000.

³¹⁸ Já aqui, neste curso de 1924/25, o autor nos diz, com uma terminologia que se tornaria ainda mais característica em *Ser e tempo*: “O *Dasein* se move em um tipo comum cotidiano de conhecimento, no *λόγος*, e cai na decadência dentro do mundo, no *λεγόμενον*. Enquanto, então, o *λόγος* se torna um mero *λεγόμενον*, já não se compreende mais que o ‘problema’ reside no *λόγος* em si e em seu modo de Ser. (HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*. 1997, p. 19, tradução nossa).

verdade enquanto desencobrimento torna-se consideravelmente mais claro quando vemos que os modos principais em que esse desencobrimento se efetiva são justamente as tradicionais noções aristotélicas de conhecimento (ἐπιστήμη), técnica (τέχνη), sabedoria prática (φρόνησις), sabedoria filosófica (σοφία) e intuição intelectual (νοῦς). Esses são, portanto, os modos verdadeiros, no sentido de ἀλήθεια, de considerar os entes, de compreendê-los.

Para organizar essa informação nós precisamos compreender que esses modos de desvelamento dos entes se agrupam, na verdade, em apenas duas grandes categorias, e que essas categorias correspondem justamente a duas partes da alma humana, no sentido aristotélico, que lidam com tipos de entes de natureza um tanto quanto oposta. Uma parte *deliberativa* (para a qual a palavra grega é λογιστικόν), que lida com aqueles entes que são contingentes, que toma sob consideração situações concretas que poderiam ser de outro modo, que estão *no tempo* e nele mudam. E outra que chamaremos de *teorética* (para a qual a palavra grega é ἐπιστημονικόν), que lida, por sua vez, com os entes que não podem ser de outro modo, que são, portanto, eternos; entes que não estão no tempo, mas que, a rigor, possuem um tipo característico de tempo, aquele da eternidade. Do lado deliberativo nós temos, portanto, *techné* e *phronesis*, enquanto que no teórico residem *episteme* e *sophia*.³¹⁹

Essa é uma distinção fundamentalmente ontológica, afinal, diz respeito àquilo que há propriamente e se abre em seu ser para a experiência humana. Quanto a ela, é importante notar que está fundada, para Heidegger, na própria experiência natural da existência grega antiga, ela não é apenas uma distinção teórica, mas, para os gregos, por assim dizer, “articula o *mundo*”:

Essa distinção ontológica inicial e mais primitiva não surge primariamente em uma consideração filosófica, mas é uma distinção do próprio Dasein natural; não é inventada, mas reside no horizonte em que a ἀληθεύειν do Dasein natural se move. Eu seu modo de Ser natural, o Dasein se ocupa com as coisas que são objeto de sua própria produção e de suas preocupações cotidianas imediatas. Todo esse mundo circundante não está apartado, mas é apenas uma porção determinada do próprio mundo. A casa e o pátio têm seu Ser sob o céu, sob o sol, que percorre seu curso diariamente, que aparece e desaparece regularmente. Esse mundo da natureza, que é sempre como é, é, em certo sentido, o pano de fundo desde onde aquilo que pode ser outro e diferente se destaca. Essa distinção é completamente original. É um equívoco, portanto, dizer que existem duas regiões do Ser, dois campos, por assim dizer, postos um ao lado do outro no conhecimento teórico. Em vez disso, essa distinção articula o *mundo*; é a primeira articulação ontológica geral deste.³²⁰

Se retomamos, porém, a descrição dos modos de abertura de mundo proporcionados por

³¹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*. 1997, p. 20.

³²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*. 1997, p. 20, tradução nossa.

techné, phronesis, episteme e sophia, tendo em mente nossa breve análise de *Ser e tempo* no capítulo anterior, podemos dar-nos conta desde já que esses modos de consideração dos entes são interpretados por Heidegger como modos da *compreensão*, uma das estruturas centrais da existência humana, um dos existenciais fundamentais (junto à disposição, à fala e à decadência). É revelador nesse sentido, que, sobre eles, Heidegger nos diga: “eles são modos determinados nos quais *voeiv* pode ser levada à cabo; eles são *διανοεῖν*”.³²¹ O que quer dizer que, embora não nos levem à contemplação plena, sem palavras, do indeterminado, esses modos de abertura de mundo são cada qual em sua especificidade, modos determinados de intuição intelectual levados a cabo através da atividade do pensamento.

De qualquer modo, o mais relevante é nos lembrarmos que, com exceção talvez da contemplação que toma lugar com o *vouç*, esses modos de compreensão aparecem sempre em meio à certa dimensão existencial, ou prático-existencial. De modo, por exemplo, que enquanto a técnica (*τέχνη*) forma um par com a atividade da fabricação (a obra, *ποίησις*), a sabedoria prática (*φρόνησις*) está vinculada à ação (*πράξις*) e a atividade do pensamento (*διάνοια*) em seu estado mais puro teria seu terreno, talvez, na reflexão filosófica.

Em sua leitura fenomenológica da descrição aristotélica da existência humana, Heidegger mostra, no entanto, que para o filósofo grego há uma necessária hierarquia entre essas atividades fundamentais e suas esferas de abertura ou de compreensão de mundo. Em primeiro lugar: “para o *ἐπιστημονικόν*, essa mais alta possibilidade reside na *σοφία*; para o *λογιστικόν*, na *φρόνησις*”.³²² E, por fim, no embate entre *sophia* e *phronesis*, a superioridade de *sophia*, do saber filosófico, é afirmada: “*Φρόνησις* conduz e orienta todo o agir humano, mas ainda depende de algo mais, a saber, da própria ação. [...] *Θεωρεῖν* é um modo do Ser no qual o ser humano alcança seu mais elevado modo de Ser, sua adequada saúde espiritual”.³²³

Mas o que nós precisamos compreender de fato é: como essa hierarquia é formada? Quais são os critérios por meio dos quais ela é estabelecida e se sustenta de pé? E para tanto é necessário acompanhar, ainda que resumidamente, as descrições que Heidegger propõe, com base no texto aristotélico, dessas esferas de abertura de mundo. Isso importa, também, porque cada uma dessas descrições é de extrema importância para aquelas que fará, por sua parte, Hannah Arendt, as quais abordaremos mais adiante. Assim:

O *know-how* característico da técnica é vinculado, como já indicado, ao contexto existencial da fabricação. Nesse sentido, fica claro o porquê de um tal modo de consideração

³²¹ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 20, tradução nossa.

³²² HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 21, tradução nossa.

³²³ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 117, tradução nossa.

lidar de modo deliberativo com entes que são apenas no tempo, “o que não é ainda, não é sempre”. “Todo *know-how*, enquanto guia da produção de algo, se move no circuito dos seres que estão em processo de vir a ser, que estão a caminho de seu Ser”.³²⁴ Se a atitude existencial em jogo é a de fabricar algo, ela é em si mesma uma atitude de trazer algo idealizado ao Ser por meio de ações planejadas que transformem a natureza de algo preexistente (um material). Desse modo, fica evidente a natureza contingente de tudo o que circunda essa atividade e esse modo de consideração.³²⁵

Com a técnica (*techné*) e atividade da obra (*poiesis*), contudo, nós temos, segundo a análise, uma dimensão extremamente deficiente, se comparada ao par *práxis-phronesis*, na medida em que nos engajamos em uma atividade da qual o princípio (*arché*), no caso a forma (*eidos*) ou modelo, reside naquele que produz, mas o fim (*telos*) jaz fora do agente e do controle do mesmo. É uma atividade “com vistas a algo”, que “tem uma relação com algo mais”, que “não é um fim puro e simples”: “o sapato é feito para usar e é para alguém. Esse duplo caráter implica que o *éργον* da *ποίησις* é algo produzido para um uso posterior, para o ser humano. [...] Assim que o produto está pronto, ele escapa ao domínio da *τέχνη*: ele se torna o objeto do uso a ele próprio”.³²⁶

Se usamos aquilo que Heidegger nos apresenta em *Ser e tempo* para pôr em perspectiva essa análise da relação instrumental para com o mundo aqui descrita por meio do par grego *techné-poiesis*, temos clareza que o que está em jogo é a base de uma análise do ser humano em sua “cotidianidade mediana”, em meio à relação de manualidade para com o mundo circundante. Desde já se evidencia, então, que o único resultado satisfatório de uma descrição existencial fenomenológica do par *techné-poiesis* é aquele que encontra em sua deficiência inerente o caminho para perceber, primeiro, o próprio mundo não como algo simplesmente dado, mas enquanto momento constitutivo do ser humano (*ser-no-mundo*) e, segundo, o próprio *Dasein*, enquanto o “em virtude de” em que reside no *telos* de toda e qualquer empreitada, até mesmo aquela guiada pela técnica. Isso quer dizer que a cura se desenha, novamente, como modo de ser próprio do ser humano, como também resultou, em certo sentido, da análise do capítulo anterior sobre o curso de 1923, *Introduction to the phenomenological research*.

Aqui, contudo, isso nos leva diretamente à análise da sabedoria prática, *phronesis*, como um modo deliberativo de abertura de mundo superior ao *know-how* da técnica. A deliberação característica da sabedoria prática, vinculada, como já dissemos, à ação, supera as deficiências

³²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 28, tradução nossa.

³²⁵ Cf., por exemplo, HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 28.

³²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 29, tradução nossa.

centrais da técnica, em suma, porque “diz respeito ao próprio Ser do Dasein, o *εὖ ζῆν* [boa vida, vida bem vivida], ou seja, o modo correto e apropriado de ser Dasein”.³²⁷ Nesse tipo deliberativo de consideração, nos diz Heidegger, *ἀρχή* e *τέλος* se reúnem, o importante na ação não é o resultado que ela provoca, mas se foi ou não boa ação, no sentido ontológico, de uma ação plena, de acordo com o modo próprio de ser do ser humano. A ação, portanto, guiada pela *phronesis*, é um fim em si mesma, “a *εὐπραξία* [boa práxis] é ela mesma o *τέλος* [fim]”:

Dasein é a *ἀρχή* [*arché*, origem] da deliberação de *φρόνησις* [*phronesis*, sabedoria prática]. E aquilo sobre o que *φρόνησις* delibera não é o que dá à *πράξις* [*práxis*, ação] um fim. Um resultado não é constitutivo para o Ser de uma ação; apenas o *εὖ*, o como, é. O *τέλος* [*telos*, fim] em *φρόνησις* é o próprio *ἄνθρωπος* [*anthropos*, ser humano]. No caso da *ποίησις* [*poiesis*, fabricação], o *τέλος* é algo outro, um ser mundano em contraposição ao Dasein; mas não no caso da *πράξις*.³²⁸

O que está em jogo, então, para o ser humano quando abre mundo via *phronesis* é uma consideração sobre si próprio, sua humanidade e sua ação, sobre como essa ação expressa ou não esse modo próprio de ser Dasein. Em Heidegger, isso virá a significar, como já sabemos: liberdade, “projeto lançado”.³²⁹ E já aqui ele aponta *phronesis* “como uma luta contra a tendência inerente do Dasein de encobrir-se a si próprio”³³⁰. Essa questão da impropriedade *versus* propriedade do Dasein, ou inautenticidade *versus* autenticidade, retorna com toda a força em *Ser e tempo* e se desenvolve de modo transversal na obra como um mote que guia a proposta de afastamento do Eu de sua cotidianidade mais próxima, da *ocupação* com os manuais tanto quanto da *preocupação* que guia os movimentos da impessoalidade do “ser-com”. “No momento em que a presença se perde no impessoal” ele nos diz, “já se decidiu sobre o poder-ser mais próximo e fático da presença, ou seja, sobre as tarefas, regras, parâmetros, a premência e a envergadura do ser-no-mundo da ocupação e preocupação”.³³¹

E aqui o que começa a ficar evidente é que a interpretação heideggeriana dos gregos,

³²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 34, tradução nossa.

³²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 35-6, tradução nossa.

³²⁹ Retomar, no capítulo anterior, a seção 2, “Heidegger e os novos caminhos da fenomenologia”.

³³⁰ Ver HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 35-6, tradução nossa.

³³¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 346. De onde, ele segue: “O impessoal já sempre impediu para a presença a apreensão dessas possibilidades ontológicas. O impessoal encobre até mesmo o ter-se dispensado do encargo de *escolher* explicitamente tais possibilidades. Fica indeterminado quem “propriamente” escolhe. Essa escolha feita por ninguém, através da qual a presença se enreda na impropriedade, só pode refazer-se quando a própria presença passa da perdição do impessoal para si mesma. Essa passagem, no entanto, deve possuir o modo de ser *por cuja negligência* a presença se perde na impropriedade. A passagem do impessoal, ou seja, a modificação existenciária do impessoalmente si mesmo para o ser-si-mesmo de maneira *própria* deve cumprir-se como *recuperação de uma escolha*. Recuperar a escolha significa *escolher essa escolha*, decidir-se por um poder-se a partir de seu próprio si-mesmo. Apenas escolhendo a escolha é que a presença *possibilita* para si mesma o seu poder-ser próprio.”

em especial de Aristóteles, abriga complexidades e sutilezas fundamentais, sem a explicitação das quais se tornará posteriormente infrutífera uma abordagem deste curso como base para entender o tipo de apropriação de Arendt faz dos gregos antigos e do próprio Heidegger. Não se trata aqui, para Heidegger de uma mera leitura descritiva dos passos dados por Aristóteles no intento de esclarecer o modo humano de ser, ainda que ele siga de perto o texto aristotélico. Mas tampouco se trata de uma mera apropriação direta das descrições aristotélicas desses modos de consideração do real e atividades fundamentais como material a ser transposto à uma visão moderna ou contemporânea de mundo e de Ser. Há uma série de rupturas que muitas vezes são nomeadas no texto do curso, mas nem sempre são explicitamente indicadas como rupturas. Jacques Taminiaux, mais uma vez, é quem as percebe muito bem.

Nós lidamos até aqui apenas com a dimensão prática ou deliberativa dos modos de desvelamento na existência humana, seja do mundo ou de si mesmo. E nisso ficou definida, na análise de Heidegger do filósofo grego, a superioridade de *phronesis* em relação à *techné*. O que se averigua, mostra Heidegger, é que há para os gregos uma hierarquia igualmente entre essa vida prática, da qual os objetos de consideração são todos contingentes, e uma vida contemplativa, o *bios theoretikos*, orientada à objetos de consideração que sempre são, que não podem ser de outro modo, sendo, pois, necessários. Tanto *episteme*, quanto *sophia* e *nous* se apresentam como parte dessa vida contemplativa, teórica, preocupada apenas com entes eternos.

Dentre esses modos teóricos de desvelamento, a sabedoria filosófica, *sophia*, merece destaque. Primeiro, porque, como já dito mais acima, *sophia* é considerada por Aristóteles a possibilidade mais elevada dessa dimensão teórica da existência humana. Ela supera as deficiências do conhecimento científico, *episteme*, uma vez que acessa os primeiros princípios dos entes que toma sob consideração. É verdade, por outro lado, que o *nous*, que considera a *arché* enquanto *arché* e não apenas como fundamento de entes sob consideração³³², parece ter uma relevância que supera a do saber filosófico. Mas acontece que esse tipo de intuição intelectual deve aparecer como ponto culminante de cada um dos modos de desvelamento abordados³³³, de modo que, no que tange às possibilidades humanas, o *nous* que se apresenta atrelado à *sophia* ocupará um lugar mais elevado nessa hierarquia. Nesse sentido *sophia* é “*νοῦς καὶ ἐπιστήμη*”, *nous* e *episteme*, “um *ἀληθεύειν* [modo de desvelamento] que, de um lado, assume em certo sentido o *ἀληθεύειν* do *nous* e, do outro, tem o caráter científico da

³³² Cf., por exemplo, HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 41.

³³³ Ver HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 20.

episteme”.³³⁴

Desse modo, uma vez que “Θεωρεῖν é um modo do Ser no qual o ser humano alcança seu mais elevado modo de Ser”³³⁵, *sophia* “tem uma prioridade em relação à *phronesis*, de modo que esse *ἀληθεύειν* [modo de desvelamento] constitui uma possibilidade própria, e a possibilidade genuína, do Dasein: o *βίος θεωρητικός* [*bios theoretikos*], a existência do homem científico”.³³⁶

Neste ponto, a grande tarefa é saber distinguir bem onde o pensamento de Heidegger se distancia e onde se mantém próximo ao que até então compreendeu da fenomenologia do Dasein proporcionada por Aristóteles.

Nós vimos anteriormente, na seção 4 deste trabalho, Hannah Arendt argumentar que, no fim das contas, o pensamento de Heidegger “é apenas uma reformulação do *bios theoretikos* aristotélico, da vida contemplativa como a mais alta possibilidade que o homem pode alcançar”.³³⁷ Por outro lado, sustentamos, na seção 2, que uma das principais contribuições do pensamento heideggeriano para a filosofia contemporânea, a própria Arendt obviamente inclusa, é o tipo de virada prático-existencial que ele promove. Como isso é possível? Não são essas duas posições, explicitamente contraditórias?

Em primeiro lugar, o que tem que ficar claro é que se, por um lado, Heidegger está abrindo caminho através do pensamento grego para opor-se ao tipo de esquecimento do Ser e encobrimento da existência concreta de que a filosofia moderna se vê refém, inclusive Husserl, julga ele; por outro lado, ele encontra em meio ao pensamento grego uma ontologia, uma concepção de Ser que, em seu tipo de vínculo com o tempo, serve, em verdade, de fundamento daquilo que ele vê de problemático no pensamento moderno: uma noção de Ser baseada inteiramente nos critérios temporais da presença e da permanência. Se a leitura cuidadosa de Aristóteles, então, dá corpo, positivamente a várias das análises e descrições fenomenológicas que Heidegger empreende em *Ser e tempo*, ela dá também, negativamente, um referencial ontológico contra o qual aquela obra irá se voltar.

Para os gregos, sinaliza Heidegger esporadicamente ao longo de seu curso, o grau de prioridade ontológica de algo está vinculado estritamente ao tipo de natureza temporal deste algo. A distinção, portanto, entre aquilo que é *contingente* (sobre o que cabe deliberação, escolha) e aquilo que é *necessário* (quanto ao que só cabe uma atitude teórica, contemplativa),

³³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 41-2, tradução nossa.

³³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 117, tradução nossa.

³³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 42, tradução nossa.

³³⁷ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 178. In: *Essays in undersanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

com a qual temos lidado aqui ao tratar de compreender a descrição dos modos humanos fundamentais de desvelamento do mundo e de nós mesmos, é uma distinção fundamentalmente temporal.

Aquelas coisas, aqueles entes, que, como nós, os seres vivos, tem uma duração determinada, uma presença limitada, têm, portanto, um ser limitado. Elas aparecem, duram e desaparecem, cumprindo seu *αἰών*³³⁸. São, por isso, objetos de considerações deliberativas como *techné* e *phronesis*.

Já aquelas coisas que, como o próprio mundo para os gregos, mas também todas as essências ou formas das coisas, são *αἰεὶ*, eternas (no sentido de *sempiternitas*, e não de *aeternitas*)³³⁹, que não sofrem com o tempo, que não são afligidas em nada por ele, essas coisas é que são, de fato, “aquilo que propriamente é”:

Porque o que os gregos querem significar com Ser é presença, ser no presente. Portanto, aquilo que sempre habita no agora é mais propriamente um ser e é a *ἀρχή*, a origem, do resto dos seres. Todas as determinações dos seres podem ser remontadas, se necessário, a um ser eterno, e são inteligíveis com base nisso.³⁴⁰

E, mais adiante: “para Aristóteles e os gregos, assim como para a tradição, seres, propriamente, são aqueles que existem sempre, o que constantemente já está aí. Os gregos tornaram isso claro para si mesmos; hoje isso é apenas acreditado”.³⁴¹

É com base nisso, precisamente, que se explica a superioridade de *sophia* em relação a *phronesis*. *Phronesis*, vimos, lida com a existência humana em toda sua facticidade, com sua *situação* concreta em toda sua contingência, e, por isso, tem um objeto, para os parâmetros ontológicos destacados, inferior àqueles com os que lida *sophia*.

Heidegger, contudo, como sabemos, não está de acordo com essa compreensão de Ser. Todo o projeto filosófico empreendido em *Ser e tempo* é, de certo modo, um confronto com essa noção de Ser, pautada exclusivamente no tempo do presente.

Isso, como aponta Taminiaux, “coloca para Heidegger a questão de saber porque o presente está sendo privilegiado deste modo”:

“Porque não podem o passado e o futuro reclamar um tal direito? Não se deveria

³³⁸ “*Αἰών* significa o mesmo que tempo de vida, entendido como plena presença [...] Todo ser vivo tem seu *αἰών*, seu tempo determinado de presença. *Αἰών* expressa a medida total da presença, da qual um ser vivo dispõe.” (HEIDEGGER, Martin. *Plato’s Sophist*, 1997, p. 23).

³³⁹ Ver HEIDEGGER, Martin. *Plato’s Sophist*, 1997, p. 24.

³⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Plato’s Sophist*, 1997, p. 23, tradução nossa.

³⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *Plato’s Sophist*, 1997, p. 94, tradução nossa.

entender o Ser com base na temporalidade como um todo?” Essa questão, podemos supor, foi uma questão decisiva para a ontologia fundamental. A ontologia fundamental logo mostraria que o tempo, justamente, em que passado e futuro contam tanto quanto – e mesmo mais do que – o presente é a temporalidade finita do Dasein. É essa temporalidade que se tornaria o novo centro de gravidade da ontologia e provocaria uma completa metamorfose da ontologia aristotélica do Dasein na reapropriação buscada e realizada por Heidegger.³⁴²

Heidegger, então, ao dar ao *Dasein*, à existência humana, o chamado privilégio “ôntico-ontológico” em sua investigação, inaugura um tipo de ontologia que tem não na necessidade dos entes supostamente eternos seu centro de gravidade, mas sim na *liberdade* que emana do Dasein, um ente capaz de compreender Ser e importar-se com seu próprio ser. Nesse mesmo movimento ele incorpora o passado e o futuro numa noção de temporalidade característica da existência humana e que determina o sentido de Ser. Tudo isso é muito importante para Arendt, como nós veremos neste capítulo.

A pergunta que emerge, contudo, é: isso significa que o autor de fato rejeita a hierarquia que encontra nos gregos, uma hierarquia que situa como modo de vida mais elevado da existência humana o *bios theoretikos*? Ou, dito de outro modo: está Arendt redondamente equivocada na crítica aguda que direciona a Heidegger, vinculando-o a essa mesma tradição teórica, subjetivista?

Taminiaux, por exemplo, entende que não. O que ele nos mostra é como Heidegger reorienta a noção de *theoria* de modo a situar no centro das preocupações do *bios theoretikos* o próprio Dasein, o que implica que “ao invés de ser separada da *phronesis, sophia*, em sentido heideggeriano, se conecta intimamente com ela”³⁴³:

Como resultado dessa reapropriação e metamorfose, Heidegger ainda está de acordo com Aristóteles e Platão em dar ao *bios theoretikos* o status de mais alta possibilidade para o Dasein, i.e., existência autêntica. Mas ele se afasta inteiramente de Aristóteles quando ele muda a orientação da *theoria*. Ao invés de considerar o ser perpétuo da *physis, theoria* na ontologia fundamental de Heidegger tem olhos apenas para o ser mortal do Dasein.³⁴⁴

Se olharmos esta análise do ponto de vista daquilo que já sabemos sobre Heidegger e *Ser*

³⁴² TAMINIAUX, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, 1997, p. 7-8, tradução nossa.

³⁴³ TAMINIAUX, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, 1997, p. 8, tradução nossa.

³⁴⁴ TAMINIAUX, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, 1997, p. 8, tradução nossa.

*e tempo*³⁴⁵, desde nossas análises na seção 2 e das críticas arendtianas abordadas em 4, podemos dizer, em suma, concordando com Taminiaux, que: uma vez estabelecido o caráter fundamentalmente aberto do Ser através do posicionamento da liberdade (do ser enquanto possibilidade de ser que é a existência humana) no centro da ontologia, Heidegger lança mão da tese da decadência constitutiva do Dasein como fator estruturante da guerra existencial infundável entre autenticidade e inautenticidade.

O ser humano é ontologicamente liberdade. Mas ele está, faticamente, lançado no mundo, constantemente decaindo, perdido de si próprio, de seu ser enquanto possibilidade de ser. “Constantemente decaindo, perdido de si mesmo”, quer dizer: metido incessantemente na lida com os entes intramundanos, em meio ao sentido comum, impessoal, do discurso público, da comunicação mediana com os outros.

Esse é o cenário da vida cotidiana, e nele qualquer tipo de autenticidade é abortada. Além disso, a concepção ontológica que se desenha em meio a esse contexto, onde o modo de ser do Dasein e o próprio mundo enquanto constitutivo desse modo de ser estão encobertos, é a clássica concepção natural substancialista de Ser, focada na presença do presente, como “Ser simplesmente dado” [*Vorhandenheit*] característica da compreensão teórico-ontica da ciência.

A queda, ou decadência, aqui é, portanto, *do par praxis-phronesis* (a consideração ou cuidado com seu próprio ser) *no* emaranhado de escolhas de meios do universo deficiente da ocupação, característico do par *poiesis-techné*: “a poluição da *sophia* por *poiesis* e *techné* explica que o ontologista grego dê mais atenção ao ser da natureza do que ao seu próprio ser. A razão é que Ser no sentido da presença subsistente da natureza é aquilo que a atividade da produção nunca deixa de pressupor e tomar com certo”.³⁴⁶

A batalha pela autenticidade, portanto, parece ser um empreendimento ético-filosófico individual que tem como resultado, numa suposta “vitória”, o que Heidegger chama de “decisão antecipadora”, *resolutness*, a compreensão e escolha, por assim dizer, da própria finitude, do próprio ser enquanto um *ser para a morte*, situacionalmente aberto em suas possibilidades de ser na vida.

Não é difícil concluir, a partir disso, como Arendt, que há uma explícita pauperização da pluralidade do mundo nessa perspectiva. Mais que isso: o modo em que Heidegger parece sobrepor a atividade da fabricação (*poiesis*) e o tipo de relações intersubjetivas que se dão na política, em meio à esfera pública, é sem dúvida um grande problema para Arendt. Como

³⁴⁵ Novamente, desde nossas análises na seção 2 e das críticas arendtianas abordadas na seção 4.

³⁴⁶ TAMINIAUX, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, 1997, p. 8, tradução nossa.

veremos, liberdade e autenticidade humanas são, em Arendt, não apenas fenômenos públicos e intersubjetivos, que se fundam na pluralidade do mundo, mas são também os fenômenos responsáveis, do ponto de vista da política, por dar à significância do mundo suas estruturas estabilizadoras fundamentais.

Ainda nesse sentido, a interpretação que Arendt nos brinda dos gregos é diversa da de Heidegger. Ela está de acordo com a leitura feita em relação a Platão e Aristóteles e reconhece neles a mesma oposição e hierarquia entre a vida contemplativa, teórica e a vida ativa, prática, mas ela nega que essa concepção esteja fundada na experiência existencial dos gregos como um todo, como Heidegger parece sugerir.

Como já mencionado, Arendt opõe a essa concepção grega filosófica do Ser e da existência humana que se tornou a pedra fundamental de nossa tradição de pensamento (para ela, também uma grande pedra de tropeço), a concepção que, segundo ela, atravessava a existência grega antiga em sua autocompreensão antes do advento, com Platão, da filosofia acadêmica. Esta última manteve algo de sua força ao menos até a derrocada do Império Romano e a consequente descrença na durabilidade e capacidade de imortalização da ação e seus sujeitos por parte dos corpos políticos.

Tal concepção, embora também hierarquizante, tinha como atividade superior a ação, a *práxis*, não no sentido ético-filosófico individual heideggeriano que se evidenciou mais acima, mas no sentido propriamente democrático da *pólis*, reconhecendo a importância da pluralidade, da opinião e deliberação públicas, de um certo *logos* intersubjetivo, e da ação em concerto como capacidades máximas do ser humano, capacidades historicamente imortalizadoras e constitutivas de autenticidade.

Retornando, contudo, a Heidegger, um outro ponto essencial de sua análise, evidenciado pelo anteriormente dito, é que embora ela esteja sustentando de fato uma concepção de verdade muito mais ampla e existencialmente multifacetada do que aquela com a qual a modernidade nos acostumou a conviver, isso não significa que tudo na existência humana, cada faceta de nossa relação constitutiva para com o mundo seja abertura, descobrimento. Muito pelo contrário, o que Heidegger sustenta é que o que a noção grega de *ἀλήθεια* revela de imediato, com sua expressão privativa, é que os gregos compreendiam o fato de que qualquer descobrimento de mundo deve ser conquistado – “o mundo é primariamente, se não completamente, encoberto”.³⁴⁷

³⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, p. 11, tradução nossa.

Existe, é verdade, já de início, algo como uma “consciência natural”, um tipo de abertura de mundo pautada em nossas necessidades naturais e restrita a um mundo circundante próximo. Porém, nos diz Heidegger,

precisamente aquilo que na consciência natural era, dentro de certos limites, talvez originalmente desencoberto, se torna largamente encoberto novamente e distorcido pelo discurso. As opiniões se cristalizam em conceitos e proposições; elas se tornam truísmos que são repetidos uma e outra vez, com a consequência de que o que foi originalmente desencoberto vem a ser encoberto novamente. Assim, em sua cotidianidade, Dasein se move em um duplo encobrimento: inicialmente na mera ignorância e então em um encobrimento muito mais perigoso, na medida em que a falação (*idle talk*) transforma o que tinha sido desencoberto em inverdade.³⁴⁸

O advento da linguagem dotada de significância e, conseqüentemente, da estrutura hermenêutica em que se insere o ser humano em seu mundo, sua existência, é origem sim, por um lado, da possibilidade de desvelamento de sentido de ser, mas igualmente também de distorção e falsidade, insiste Heidegger.

É marcante já aqui o tema da “falação” – tida como característica da forma de discurso comunitária, da linguagem intersubjetiva, supostamente impessoal³⁴⁹, e conseqüentemente inautêntica – que ganharia espaço em *Ser e tempo*³⁵⁰. Mas a importância crucial do texto aqui sob análise reside em que nele é possível entender de modo muito mais direto e explícito como esse tema heideggeriano emerge de uma apropriação da tradição platônica. O que está aqui em jogo, em outras palavras, é, fundamentalmente, a antiga oposição platônica, com a qual nós podemos dizer que a nossa tradição filosófica de pensamento de fato começa, entre verdade e opinião.

O que Heidegger está nos dizendo, portanto, em seu contexto fenomenológico, é que ao menos os mais elevados daqueles vários mencionados modos de se estar na verdade, de abrir ou descobrir mundo, não estão à disposição em meio à impessoalidade do discurso opinativo, automático, que ele atribui à existência cotidiana do nosso ser-com-os-outros. Cada um deles, não obstante suas diferenças e a hierarquia que, com Aristóteles, Heidegger apontará entre eles, para realizar-se precisa justamente operar uma retirada desse mundo público, pela via do pensamento, em direção aos princípios, os *ἀρχαί*, próprios a suas considerações. Já para os

³⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, pp. 11, tradução nossa.

³⁴⁹ O que para Arendt resultará exatamente no oposto, em berço da personalidade e autenticidade.

³⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 230-234, parágrafo onde, dentre outras análises, nos diz o autor: “a falta de solidez da falação não lhe fecha acesso ao que é público, mas o favorece. [...] A falação que qualquer um pode server sofregamente não apenas dispensa a tarefa de um compreender autêntico, como também elabora uma compreensibilidade indiferente da qual nada é excluído.”

modos “deliberativos” de desencobrir mundo, *techné-poiesis* e *phronesis-práxis*, isso está posto, mas a oposição se estabelece com ainda maior clareza quando se consideram os modos “teoréticos”, aqueles do conhecimento científico (*episteme*) e do saber filosófico (*sophia*). A esse respeito, portanto, nos dirá Heidegger, na sequência do trecho supracitado:

Com respeito a esse duplo encobrimento, [ignorância primordial e inverdade linguística], uma filosofia enfrenta as tarefas, por um lado, de avançar pela primeira vez para as coisas elas mesmas (a tarefa positiva) e, por outro lado, de assumir ao mesmo tempo a batalha contra a falação. Ambas essas intenções são impulsos genuínos da obra intelectual de Sócrates, Platão e Aristóteles. Sua luta contra a retórica e a sofística dá testemunho disso. A transparência da filosofia grega, portanto, não foi adquirida na, assim chamada, serenidade do Dasein grego, como se tivesse sido concedida aos gregos enquanto dormiam. Uma consideração mais detida de sua obra mostra precisamente que esforço foi necessário para se livrar da falação e penetrar no verdadeiro Ser.³⁵¹

Aqui também, torna-se notável uma das linhas da contraposição arendtiana à interpretação de Heidegger. A autora insiste que, diferente do que estabelece Platão, não há fundamentalmente uma oposição taxativa entre opinião e verdade, e a própria figura de Sócrates seria emblematicamente contrária a tal oposição.³⁵² Ela argumenta, ademais, como veremos, que no campo da ação (*práxis*), qualquer tipo de sabedoria prática (*phronesis*) que possa se formar é ajuizativamente pública e dedicada à opinião e à persuasão. E, ainda, que mesmo na esfera do conhecimento científico (*episteme*), onde a verdade tem o seu lugar apropriado, o que há de sólido é fruto, em boa medida, de um exercício e de uma condição intersubjetiva de ser, ainda que não se esteja aí sujeito ao assédio completo das múltiplas opiniões.

Posicionando-se, portanto, quanto a este ponto crucial, no extremo oposto do recinto que compartilha com Heidegger, a autora aponta a ação, entendida precisamente enquanto concerto ou confluência discursiva intersubjetiva, como o espaço por excelência de revelação, de abertura de mundo, de autenticidade, de doação de sentido de Ser. Se o recinto da alegoria acima é, pois, a tradição fenomenológica, existencial e hermenêutica compartilhada que temos estado traçando ao longo deste trabalho, as regiões polares onde cada um se posta quanto a esse ponto correspondem à oposição entre pensamento (subjetivo) e ação (intersubjetiva) como possíveis fundamentos do sentido de Ser que se abriga em tudo aquilo que é humanamente vivido.

³⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*, 1997, pp. 11, tradução nossa.

³⁵² Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. “Filosofia e política”. In: _____; *A dignidade da política*, 2002, p. 91-115.

Para Heidegger, por um lado, de uma abertura de mundo natural, orientada para a sobrevivência vital, para uma experiência de mundo permeada pela linguagem cotidiana, mais próxima, pública, como vimos, nós perdemos em caráter revelador. De modo que, é em descolando-nos dessa publicidade típica da “falação” que nós poderemos ter acesso, na existência humana reflexiva, a uma experiência autêntica e ontologicamente constitutiva da linguagem.

Para Arendt, por outro lado, embora a atividade do pensamento tenha sim seu impacto na constituição da liberdade e autenticidade humanas, essas características essenciais dinâmicas do modo humano de ser habitam e têm o seu sentido e razão de ser garantidos e expressos apenas no espaço de aparência que se forma entre os seres humanos, em meio à pluralidade e a publicidade do mundo humano comum.

Ademais, para a autora, como nós veremos a seguir, cada uma das dimensões fundamentais da existência humana – a vida em sua circunscrição natural de exigências cíclicas, nunca plenamente satisfeitas; o mundo artificial da obra (*poiesis*) e sua importante estabilização do tempo das coisas; a esfera pública da ação e do discurso e sua experiência milagrosa de liberdade e doação de sentido; assim como a experiência não mundana das atividade espirituais como o pensamento, a vontade e, no limite de retorno ao mundo, o juízo – possuem sua própria esfera de abertura de sentido. E essas esferas não são exatamente hierarquizáveis entre si, ainda que sua relação tampouco seja completamente aleatória.

Os detalhes e fundamentos dessa contraposição serão explorados neste capítulo, a começar pela formulação inicial, levada adiante em *A condição humana*, de uma redescritção fenomenológica do mundo. Um adiantamento adicional importante é o de que, embora haja de fato uma oposição marcante quanto ao ponto acima destacado, isso não significa que há uma rejeição completa das análises de Heidegger em relação à impessoalidade deletéria de nossa existência pública e compartilhada no mundo. Como veremos, o que ocorre é um deslocamento na natureza dessas análises, de modo que elas fazem também sentido em Arendt, mas não como uma condição ontológica, irremovível, da própria vida pública, e sim como fruto de um processo histórico relativamente recente, moderno, que vem destruindo progressivamente os espaços propriamente políticos de aparência e autenticidade: o advento e a inflação da chamada esfera do social.

Nesse sentido, podemos dizer, por exemplo, com Učník, que:

Em *A condição humana*, Arendt fornece uma análise estrutural da *vita activa*. Ela aceita a noção de existência de Heidegger, com sua rejeição da consciência como fundamento da experiência. Mas ela adapta sua

análise estrutural do *Dasein*, aplicando-a a uma análise estrutural da condição humana.³⁵³

Desse modo, quanto à referida “redescrição arendtiana do mundo” em jogo nesta seção, cabe frisar novamente que ela será feita sobre bases estritamente contemporâneas de pensamento, ela será uma descrição *fenomenológica* do mundo e da existência humana, e se fará com base na pressuposição de que ela só é possível em profundidade graças à ruptura do fio que nos ligava à tradição de pensamento ocidental e à filosofia grega que a originou em seus fundamentos essencialistas, fundacionalistas, subjetivistas, anti-políticos, etc. e, portanto, será feita sobre a ruína da mesma.

Assim, também, como já sabemos graças ao capítulo anterior, ela deverá partir do acúmulo teórico ontológico proporcionado contemporaneamente pela fenomenologia, pelo existencialismo e pela hermenêutica, tendo suas bases armadas sobre as categorias fundamentais *mundo* e *pluralidade*. Esta última certamente a categoria central a nível de originalidade e contribuição ao pensamento filosófico da obra de Arendt, sendo, segundo a autora, justamente a dimensão da existência humana que a tradição mais sistematicamente negou enquanto categoria de pensamento político e ontológico. Foi também, na leitura de Arendt, centralmente, contra essa condição ontológica da existência humana que a experiência totalitária direcionou, na modernidade, seus ataques.

E apontando desde já, então, àquele que será – por motivos tanto históricos quanto filosóficos, tanto políticos quanto teóricos – o fulcro da mencionada redescrição arendtiana do mundo, podemos reafirmar, com Cavarero, que “a pluralidade de Arendt é, antes de tudo, um caráter da condição humana, o fato incontestável de uma ontologia elementar, ou, talvez, de uma fenomenologia radical”.³⁵⁴ Com o que, explicita-se também o profundo acerto de Loidolt ao tomar como objetivo central de seu livro “explicar o que uma tal ‘ontologia elementar’ e ‘fenomenologia radical’ significa, esclarecendo como ‘a pluralidade é constitutiva do mundo’”.³⁵⁵

Tomados esses cuidados introdutórios, podemos indicar, por fim, que o capítulo segundo tratará de cinco tópicos principais, os quais buscam complementar-se mutuamente de modo

³⁵³ UČNÍK, Lubica. *The crisis of meaning and the life-world: Husserl, Heidegger, Arendt, Patočka*, 2016, p. 102, tradução nossa.

³⁵⁴ CAVARERO, Adriana. *For More Than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*, 2005, p. 191.

³⁵⁵ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 3.

acumulativo. Na primeira de suas seções, “Os seres humanos e o mundo: atividades e condições de existência” (5), trata-se basicamente de introduzir de modo resumido as linhas gerais da descrição arendtiana do mundo enquanto fundamento ontológico-existencial de toda e qualquer vivência ou experiência humana. Em “Simultaneidade ontológica, interdependência constitutiva e relação não hierárquica” (6), por sua vez, abordam-se algumas características gerais importantes da descrição arendtiana previamente exposta e fazem-se também algumas esclarecimentos quanto à terminologia básica de nossa parte empregada na interpretação da descrição arendtiana do mundo. Em seguida, em “Espacialidade, ou a “visibilidade” do mundo e a *vita activa*” (7), o foco é o tipo de espacialidade constitutiva em que as atividades humanas caracteristicamente se desdobram. Em “Temporalidade, ou a historicidade do mundo humano comum” (8), trata-se do tipo de temporalidade constitutiva do mundo humano comum e seu “local” de origem neste. E, por fim, em “Condicionalidade e liberdade” (9), retoma-se a discussão da condição humana, fundamentalmente mundana, e, sob o pano de fundo do abordado nas seções precedentes, por meio de uma oposição com a noção tradicional de natureza humana, rechaçada por Arendt, busca-se já vislumbrar alguns dos elementos centrais que estabelecem, para Arendt, a liberdade como aquilo que é mais próprio do ser humano.

5. OS SERES HUMANOS E O MUNDO: ATIVIDADES E CONDIÇÕES DE EXISTÊNCIA

SUMÁRIO DA SEÇÃO

- 5.1. *Considerações preliminares acerca de uma apropriação metodológica*
 5.2. *A condição humana e o mundo: a antropologia filosófica de Hannah Arendt*

5.1. *Considerações preliminares acerca de uma apropriação metodológica*

É em *A condição humana* (1958) que a referida redescrição arendtiana do mundo primeiro aparece de modo minimamente sistematizado. Não há na obra em questão sequer uma única menção direta a Martin Heidegger e sua filosofia. Ainda assim, é suficientemente evidente para quem lê a obra tendo em mente o pensamento de Heidegger – desde ao menos o curso de 1923/24³⁵⁶, aqui já anteriormente abordado, passando pelo subseqüente curso sobre *O sofista*

³⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005. E, ainda, anteriormente neste trabalho, a seção 2, “Heidegger e os novos caminhos da fenomenologia”.

de Platão³⁵⁷, acima comentado, e culminando em *Ser e tempo*, 1927 – a familiaridade teórica e o diálogo implícito que há entre ambos, a despeito das também consideráveis diferenças de escrita e abordagem.

São notáveis, como muitas já trataram de mostrar com reconhecida excelência³⁵⁸, seja, por um lado, a forte apropriação positiva por parte de Arendt de muito do que é a “analítica existencial do *Dasein*” apresentada por Heidegger em 1927, seja, por outro, a marcada oposição entre ambos em temas centrais, como é o caso, por exemplo, com as reavaliações, importantíssimas em *A condição humana*, da *natalidade* em relação à *mortalidade* e da *ação* em relação à *compreensão*.

Nesse sentido, lidando a princípio com as apropriações positivas, sem as quais é impossível uma real compreensão do projeto e das teses arendtianas em *A condição humana* e além, podemos apontar inicialmente para alguns fatores “metodológicos” do empreendimento arendtiano, os quais, pretende-se, irão esclarecendo-se na medida em que, na sequência, formos delineando propriamente sua descrição da existência humana:

Primeiro: está o próprio fato de que, na abordagem arendtiana, o solo possível de qualquer análise filosófica pretendida é também, como em Heidegger, uma fenomenologia da existência humana entendida de modo prático e mundano. Isso se mostra de modo cristalino em *A condição humana* já no estabelecimento do próprio objeto da investigação. O que está em jogo são justamente as *atividades* humanas consideradas fundamentais³⁵⁹, e o caráter “fundamental” dessas atividades é alcançado por meio de uma descrição fenomenológica da existência humana em seu mundo, ou melhor, do próprio mundo enquanto fenômeno constitutivo da existência humana.

Mas o mesmo é também válido, por exemplo, para *A vida do espírito*, onde, por mais que se tratem de atividades “mentais”, e não diretamente fenomênicas, estarão em jogo também *atividades* humanas, não meras “faculdades”.³⁶⁰ Ademais, essas atividades serão também

³⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*. 1997.

³⁵⁸ Ver, por exemplo, dentre outras, TAMINIAUX, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. Albany: State University of New York, 1997; BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Lham – Boudel – New York – Toronto – Oxford: Rowman & Littlefield publishers, Inc, 1996; VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the faith of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996; HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. “In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism”. *The Review of Politics*, Vol. 46, Issue 2, April, 1984, p. 183-211.; LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York: Routledge, 2018; e DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

³⁵⁹ Ver ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 8.

³⁶⁰ Não devemos esquecer-nos do vínculo intrínseco estabelecido entre *A condição humana*, 1958, e *A vida do espírito*, 1977/8, através do dito atribuído a Catão e reproduzido por Arendt como as últimas palavras de *A condição humana* e as primeiras de *A vida do espírito*: “Nunca se está mais ativo do que quando nada se faz,

consideradas, em alguma medida, mundanas, dependentes do mundo, uma vez que somos, inalienavelmente, “seres-do-mundo” [*Von-der-Welt-Sein*]³⁶¹. Mesmo que tais atividades façam justamente, como parte de seu próprio modo de ser, um esforço por desprender-se, alçar voo, “retirar-se”, desse mundo ao qual nós, tão constitutivamente pertencemos, elas precisam estar sempre conscientes de seu necessário retorno ao mundo enquanto chão sem o qual seu alçar voo é, em muitos sentidos, impossível.³⁶²

Segundo: está a compreensão de que uma tal descrição fenomenológica da existência humana mundana só pode ser realizada no horizonte do tempo e da história. Isso implicará, para Arendt, em que o sentido próprio a cada uma das atividades humanas abordadas deverá ser buscado por meio de inserções históricas, narrativas que, ao articularem os acontecimentos em meio aos quais tais atividades foram atualizadas, nos altos e baixos de sua relação de influência mútua para com o mundo humano comum, possam fazer aparecer seu sentido. Há aqui, note-se, uma compreensão de Ser, de sentido de Ser, dinâmica, fundamentalmente dependente do tempo, que incorpora a contingência e a liberdade na significação essencial possível das coisas.

De modo ainda mais radical, isso significa que as próprias condições ontológicas, das quais as atividades fundamentais em questão são a atualização mundana cotidiana, estão igualmente sujeitas à transformação. Essas condições, por mais imemoriais que sejam no tocante à sua gênese num passado historicamente distante, enquanto estruturas e condições de possibilidade da experiência humana de mundo, não estão fora do alcance do tempo e da influência da própria ação. Elas não são condições formais, estruturas *a priori*, como em Kant,

nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo”. Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 406; e a primeira epígrafe em ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009.

³⁶¹ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 39. A diferença aqui entre o “ser-no-mundo” [*In-der-Welt-Sein*] heideggeriano e o “ser-do-mundo” [*Von-der-Welt-Sein*] arendtiano, embora aparentemente mínima, é de fato bastante significativa. Com essa pequena mudança na expressão Arendt concentra terminologicamente um aspecto central de sua própria filosofia e, portanto, de seu distanciamento daquilo que enxerga em Heidegger de subjetivismo tradicional: a importância e a positividade do mundo enquanto lar da objetividade da existência humana e da liberdade enquanto uma experiência tangível, da subjetividade enquanto um movimento mundano. Nesse novo contexto, o aspecto dado do mundo é compreendido como solo sem o qual não é possível o florescimento da individualidade. Há aqui uma “aceitação”, ou mesmo uma reivindicação, da concretude do mundo como corpo, casa, espaço de constituição e morada de toda e qualquer individualidade humana possível, num vínculo ainda a ser suficientemente explorado com o pensamento do fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty. Para uma análise da importância do conceito de “ser-do-mundo” em Arendt em seu vínculo com conceitos próximos de outros autores da tradição fenomenológica como Heidegger (“*In-der-Welt-Sein*”) e Merleau-Ponty (“*être-au-monde*”), ambos em seu distanciamento da fenomenologia centrada na consciência de Edmund Husserl, cf. LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 72-3 e 92.

³⁶² Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 39-41, onde a autora nos diz: “O mundo das aparências é anterior a qualquer região que o filósofo possa escolher como sua ‘verdadeira’ morada, mas que, no entanto, não é o local onde ele nasceu”. E, um pouco mais adiante: “A primazia da aparência é um fato da vida cotidiana do qual nem o cientista nem o filósofo podem escapar, ao qual têm sempre que voltar em seus laboratórios e estudos, e cuja força fica demonstrada pelo fato de nunca ter sido minimamente alterada ou desviada por qualquer coisa que eles tenham descoberto quando dela se afastaram”.

mas no máximo “*quasi-a prioris*” ou “quase-transcendentais”³⁶³ da existência humana.

É possível, portanto, e essa era precisamente uma das preocupações da autora, que essas condições sejam “superadas”, o que levaria, uma vez que elas são condições ontológicas da existência humana, a *uma paradoxal desumanização ontológica do próprio ser humano*, ou seja, uma reconfiguração daquilo que pode ser considerado como constitutivo de nossa humanidade. É o que aconteceria, por exemplo, se nós superássemos a morte, acedendo à imortalidade, (o que significa superar a própria vida enquanto condição); se lográssemos por meio do artifício humano abandonar o planeta Terra, tornando-nos seres completamente dependentes da artificialidade mesmo para sobreviver; se perdéssemos por algum motivo o nosso mundo humano comum, que é propriamente, para além da Terra desnuda, a nossa “casa”, enquanto seres artificiosos, fabricantes de obras; ou se lográssemos suprimir totalmente do mundo a pluralidade constitutiva da nossa existência.

Terceiro: além de fenomenologicamente existencialista, a filosofia em sua justa medida, o pensamento humano consciente de seu pertencimento ao mundo, de seu lugar de atividade mental básica de um ente que é *do* mundo, é também aqui hermenêutica.³⁶⁴ Isso significa, em primeira instância e de um modo geral, que toda busca filosófica enquanto exercício da atividade do pensamento é uma busca por sentido, por compreensão. E que essa busca por compreensão, por sua vez, parte sempre de uma “compreensão preliminar” e tende também, uma vez erguida à “compreensão verdadeira”, a retornar às mãos do senso comum. Esse é um dos sentidos em que um círculo hermenêutico se realiza.

Ele se dá, contudo, juntamente a um outro sentido mais propriamente vinculado à historicidade. Afinal, o diálogo entre compreensões preliminares e verdadeiras, entre senso comum, ciência e filosofia, é atravessado pelo tempo. Trata-se de um diálogo no qual, por assim dizer, os passos mais firmes, são dados entre gerações. A educação nesse contexto, insistirá Arendt³⁶⁵, precisa assumir um duplo papel: por um lado, levar adiante a qualificação do senso comum, fruto de um mundo já velho, apresentando esse mundo aos recém-chegados, e, por

³⁶³ Ver, a esse respeito, por exemplo, LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 122.

³⁶⁴ Algumas das, ainda escassas, abordagens do pensamento arendtiano neste sentido, podem ser encontradas nos trabalhos de Verônica Vasterling e Marieke Borren. Ver, por exemplo, VASTERLING, Verônica. “The hermeneutic phenomenological approach to plurality: Arendt, Habermas, and Gadamer”. In: HEIDEN, Gert-Jan van der (ed.). *Phenomenological perspectives on Plurality*, 2015. VASTERLING, Veronica. “Political hermeneutics: Hannah Arendt’s contribution to hermeneutic philosophy”. In: WIERCIŃSKI, Andrzej (ed.). *Gadamer’s hermeneutics and the art of conversation*, 2011; e BORREN, Marieke. “A Sense of the World’: Hannah Arendt’s Hermeneutic Phenomenology of Common Sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 2013, p. 225-255.

³⁶⁵ Ver ARENDT, Hannah. “The crisis in education”. In: _____; *Between past and future; eight exercises in political thought*, 2006, p. 170-194.

outro lado, preservar e desenvolver a capacidade desses recém-chegados para, dispondo de sua liberdade, “recolocar o mundo nos eixos”, reinterpretá-lo, reestruturá-lo e reorganizá-lo como quer que seja preciso.

Todos esses elementos, aqui muito brevemente expostos apenas enquanto linhas gerais da abordagem filosófica arendtiana, carregam em si tanto aproximações quanto distanciamentos da filosofia de Heidegger. Eles serão recorrentemente retomados no curso deste capítulo e do trabalho de um modo geral. O que vemos, de todo modo, é que as importantes divergências, e mesmo oposições diretas, de Arendt em relação ao pensamento de Heidegger se erguem não desde um ponto de partida já em si oposto ao do filósofo, mas sim como uma radicalização da *analítica existencial* heideggeriana. Um movimento, nesse sentido, parecido com aquele realizado pelo próprio Heidegger em relação à Husserl.

Em que consiste, porém, essa radicalização? Qual é propriamente a referida “redescrição fenomenológica do mundo” que Hannah Arendt empreende em *A condição humana*, e que tem implicações teóricas indeléveis em toda sua obra?

5.2. *A condição humana e o mundo: a antropologia filosófica de Hannah Arendt*

Em primeiro lugar, recapitulando, cabe apontar mais detidamente para o fato de que, em congruência com a posição filosófico-ontológica da tradição fenomenológica no contexto da história da filosofia, não estão em jogo aqui, para Arendt, a *natureza* humana ou do mundo, entendidos em si mesmos, seja empírica ou especulativamente.

Como vimos anteriormente, para uma fenomenóloga, nenhuma dessas “transcendências” pode perfazer com firmeza a base do questionar propriamente filosófico. Também para Arendt, portanto, é unicamente o *fenômeno* que se dá a essa exploração. Assim, quando se pergunta pela *condição humana*, Arendt prefigura não um mundo em si, natural, duramente real e objetivo, que condiciona como pode um sujeito também pré-formatado a comportar-se de modo *a* ou *b*, mas um mundo que, enquanto *fenômeno do mundo*, é constantemente posto pelas nossas próprias atividades já sempre mundanas. Mundo é aqui, em seu sentido mais amplo, “mundo fenomênico”, dotado, pré-reflexivamente, de sentido e vivido existencialmente. Mas é também mais que isso:

Como aponta Loidolt³⁶⁶, na convergência com outros dos pensadores que, junto a ela,

³⁶⁶ Ver, por exemplo, LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political*

podemos considerar como parte de uma segunda geração do movimento fenomenológico, como, por exemplo, Eugen Fink e Maurice Merleau-Ponty, Arendt vê como insuficientes os passos de Husserl e mesmo de Heidegger em direção à compreensão da noção de mundo em sua centralidade fenomênica. Se com Kant foi possível superar o realismo cosmológico ingênuo da tradição quanto a noção de mundo como “totalidade de todas as coisas”, com Husserl e a fenomenologia nos foi possível desvencilhar-nos da noção kantiana de mundo como uma mera ideia da razão, ou seja, uma representação geral, fruto da tendência generalizadora natural da faculdade da razão [*Vernunft*], para a qual não haveria propriamente nenhum preenchimento intuitivo possível na sensibilidade. Com Husserl, “mundo” ganha a centralidade ontológica fenomenológica de “horizonte de todos os horizontes” possíveis da experiência humana, correlato indissociável da consciência. É com Heidegger, contudo, uma vez que essa consciência de mundo ganha fundamento existencial, que o mundo ganha, por assim dizer, musculatura, concretude, e está sempre pondo-se, abrindo-se, enquanto nele somos lançados projetando-nos enquanto compreensão, disposição, fala e decadência.

Fenomenologicamente, portanto, nos diz Loidolt:

[mundo] é o espaço primário de aparência, intersubjetivamente partilhado, no qual a realidade e o real podem, portanto, manifestar-se. Além disso, antes que um sujeito possa construir uma imagem do mundo, ele sempre já habita um mundo e se move num contexto dotado de sentido. Ser-no-mundo é então a estrutura ontológica fundamental através da qual sentido e significância são capazes de surgir. [...] fenomenólogos tardios tendem a não reduzir o mundo a um correlato ou horizonte subjetivo. Mas isso não faz do mundo simplesmente um amontoado de coisas. O mundo, como *koinon*, é o mundo-da-vida no qual nós significativamente nos movemos. Nesse movimento, nem a estabilidade do mundo, nem a dinâmica do contexto objetivo, generativo e histórico do mundo são reificadas³⁶⁷.

É sobre o contexto desse mundo vivo, ôntico-ontológico, existencialmente significativo, pré-subjetivo tanto quanto pré-objetivo e, portanto, pré-predicativo, que Arendt trabalhará. Ela, contudo, insistirá ainda mais radicalmente na centralidade do mundo para a existência humana, apontando para um mundo do qual a existência humana é positivamente dependente, um mundo que intersubjetivamente transpassa a correlatividade consciência-mundo e conforma não apenas o horizonte supremo da experiência existencial humana, mas o lar pluralmente construído dos seres humanos. Uma morada da qual é preciso, não fugir rumo à segurança do Eu isolado, mas, pelo contrário, cuidar e evitar alienar-se, a ela doando-se, nela performando-se.

Intersubjectivity, 2018, p. 7 e 94-8.

³⁶⁷ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 98.

Com base nessa compreensão geral da categoria *mundo*, podemos agora, avançando na compreensão estrutural da ontologia arendtiana, afirmar que Hannah Arendt nos apresenta a existência humana (e o *sentido* de ser unicamente em meio a ela possível) como sendo fundamentalmente mundana em ao menos três grandes dimensões, cada uma com seu âmbito próprio de realização e sentido.

(a) A *primeira* delas é a que nos toma enquanto seres naturais, vivos, tem a sobrevivência e a prosperidade como sentido próprio e o trabalho [*labor*] como atividade constitutiva. Aqui, vemos o mundo com o olhar do *animal laborans* e experienciamos um tempo cíclico, marcado pela futilidade, um tempo recorrente, dominado pela necessidade imperante dos ciclos naturais do nosso próprio corpo e da natureza ao nosso redor. Um movimento “onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infindável repetição”.³⁶⁸

Centralmente, nesta dimensão: trabalho e consumo, vida e morte, seguem-se infinitamente uns aos outros, exatamente como o dia e a noite, a vigília e o sono, as estações do ano etc. O planeta Terra, do qual nossa natureza (física, química, biológica) é parte, é o ambiente, o tipo de espacialidade fundamental, dessa dimensão literalmente vital da nossa existência.

(b) A *segunda* é a que empreendemos na plena atitude do *homo faber*, como produtores e usuários de obras, instrumentos, objetos de uso, artifícios humanos, sem virtude intrínseca. Reside justamente na utilidade (e na durabilidade da utilidade) desses objetos para alguma das atividades que constituem a existência humana (sejam elas fundamentais ou secundárias³⁶⁹) o sentido da atividade que atualiza a esfera de abertura de mundo aqui em questão: a obra [*work*], *poiesis*, ou fabricação.³⁷⁰ A lógica própria a esse *telos* é, pois, uma lógica instrumental, fundada

³⁶⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 119.

³⁶⁹ No que tange às próprias atividades humanas fundamentais, aqui em questão, os produtos da obra podem, por exemplo, ser apoio da estabilização e qualificação de experiência de qualquer uma das três atividades humanas fundamentais. Camas, garfos, potes de armazenamento, filtros de água, medicamentos, marca passos etc., são, sem dúvida, todos artifícios, frutos da atividade humana da obra, que vêm cooperar explicita e diretamente com a esfera existencial humana da vida e do trabalho. Martelos, serrotes, pregos, parafusos, maquinário industrial diverso, etc., são objetos de uso que proveem à própria atividade da obra uma renovada gama de possibilidades. Enquanto isso, leis escritas, megafones, microfones e alto-falantes, livros de história, obras de arte, etc., são objetos de uso que, de um modo geral, podem incidir sobre a esfera existencial do mundo político. Há evidentemente objetos de uso, mesmo dentre os já citados, que implicam em possibilidades para todas essas dimensões e várias outras de caráter secundário, como por exemplo, os meios de transporte “físico” (carros, barcos, aviões, etc.) ou de armazenamento, processamento e transporte de dados (computadores, internet, redes sociais, etc.). Quanto as atividades de caráter secundário, a infinidade e diversidade das mesmas e dos objetos de uso nelas implicados é tamanha que qualquer tentativa de exemplificação se faz desnecessária ou pouco significativa.

³⁷⁰ Ver ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, pp. 191-8.

na aplicação constante das categorias de meios e fim.³⁷¹

Rompe-se, aqui, ademais, com a experiência cíclica do tempo. Impõe-se, via artifício, uma estabilidade linear estranha ao mundo natural. Dá-se, assim, à experiência do mundo, pelo próprio caráter da temporalidade implicada na atividade produtiva (que tem na ideação seu começo, na produção seu meio, e na obra pronta seu fim supremo e único critério do valor da própria atividade), um tempo linear.³⁷² Tudo isso envolve, ademais, um tipo de espacialidade tripla no interior da lógica da atividade da obra, correspondente aos três momentos dos quais essa atividade é composta: a ideação, a produção e a publicização. A obra, portanto, mostra sua descrição fenomenológica, releva-se uma atividade complexa, formada por momentos diversos, e sua realização completa enquanto atividade humana fundamental deve orientar composições espaciais capazes de corresponder a esses momentos.

De todo modo, nos diz Arendt: “a característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível, e essa característica é bastante para distingui-la de todas as outras atividades humanas”.³⁷³ Assim, comparando a dimensão mundana da obra, com os universos existenciais mundanos próprios do trabalho e da ação, temos que “o trabalho, preso ao movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim”, enquanto que a “ação, como veremos adiante, embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível”.³⁷⁴

(c) A terceira, por fim, e a única delas que acontece sem mediação, diretamente entre os seres humanos³⁷⁵, é a que nos perfaz como seres únicos, singulares, dotados de personalidade, seres fundamentalmente políticos, lançados ao mundo em condição de pluralidade e capazes de discurso e ação enquanto atividades constitutivas desse âmbito – dotados, em suma, de uma liberdade como realidade mundana.³⁷⁶

³⁷¹ Cf., ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 178: “O processo de fabricação é inteiramente determinado pelas categorias dos meios e do fim”; e, ainda, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 191: “aqui é realmente verdade que o fim justifica os meios; mais que isso, o fim produz e organiza os meios. O fim justifica a violência cometida contra a natureza para que se obtenha o material, tal como a madeira justifica matar a árvore e a mesa justifica destruir a madeira. [...] Durante o processo da obra, tudo é julgado em termos de adequação e serventia [*usefulness*] em relação ao fim desejado, e a nada mais. Os mesmos critérios de meios e fim se aplicam ao próprio produto. Embora este seja um fim em relação aos meios pelos quais foi produzido e seja o fim do processo de fabricação, nunca se converte, por assim dizer, em um fim em si mesmo [...]”. Cabe, sem dúvida, lembrarmos aqui da detalhada análise de Heidegger, em *Ser e tempo*, §§ 15-18, quanto à mundanidade circundante do *Dasein*, onde, no modo de ser cotidiano da ocupação, o ser do manual, a manualidade [*Zuhandenheit*], se revela em sua referencialidade própria no vínculo entre “ser para” [*Um-zu*], “para quê” [*Wozu*] e “em virtude de” [*Worumwillen*]. (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015.).

³⁷² Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 175-9.

³⁷³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 179.

³⁷⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 179.

³⁷⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 8.

³⁷⁶ ARENDT, Hannah. “What is freedom?”, p. 153. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 142-169.

O sentido dessa atividade fundamental é a própria liberdade nela mesma intrínseca. Ou seja, o sentido da liberdade que a ação e o discurso nos outorgam quando, e apenas enquanto, agimos, é a própria liberdade aí imanente. Isso quer dizer que o *telos*, o fim, dessa atividade, na qual está fundada a política, é a própria atividade, a ação em condição de pluralidade, ou, dito ainda de outro modo, a *eupraxia* ou “bem viver” da felicidade pública³⁷⁷ que toma corpo no exercício que fazemos de nós mesmos em meio à publicidade dialógica de um mundo com tantas perspectivas quanto agentes. Trata-se, aqui, como a propõe Arendt, de uma atividade sem finalidade extrínseca: “a grandeza, portanto, ou o significado específico de cada ato só pode residir no próprio cometimento, e não em sua motivação ou em seu resultado”.³⁷⁸

A política é, para Arendt, portanto, um “fim em si mesmo”. Seu exercício, contudo, não deixa de ter uma produtividade específica: as histórias que juntas formam “o grande livro de histórias da humanidade”³⁷⁹, a história, e que, em meio à relacionalidade e referencialidade que a linguagem articulada, a fala, a narração e o juízo lhe impõem, são, por assim dizer, *o grande berçário do sentido*.

Quanto à experiência do tempo em jogo aqui: dada a liberdade implicada nessa instância do mundo, a temporalidade, que aqui é propriamente historicidade, tem, sob os riscos da imprevisibilidade e da irreversibilidade da ação, um caráter fragmentário, acontecimental. Graças à liberdade da ação, a história é uma história de muitos começos e sem nenhum fim determinado.³⁸⁰ Aqui, com mais propriedade, a lógica intrínseca da atividade em questão e a fragilidade de seus sucessos orientam à sustentação de uma espacialidade dotada do grau máximo possível de publicidade. Toma forma a exigência de algo como uma esfera pública política.

Não temos a intenção de percorrer, aqui, em detalhe, cada uma das dinâmicas próprias a essas três dimensões específicas³⁸¹. Buscamos apenas, por enquanto, com essa breve descrição, apresentar a estruturação geral da condição humana segundo Hannah Arendt, com suas categorias centrais e esferas existenciais básicas de abertura de mundo.

Nesse sentido, um modo possível de ilustrar resumidamente a nível mais macroscópico o alcance das distinções arendtianas dentro de sua, aqui chamada, “re-descrição fenomenológica

³⁷⁷ Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 163.

³⁷⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 257.

³⁷⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 231.

³⁸⁰ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 291.

³⁸¹ Cada uma das quais a autora aborda, dedicadamente, por meio de um capítulo inteiro em *A condição humana* (1958).

do mundo”, é a composição de um quadro de categorias como o que se apresenta a seguir³⁸², baseado no entrecruzamento das três dimensões de mundo acima delineadas (*natural*, *artificial* e *política*) com sete outras importantes categorias de análise: (1) a *condição básica* a que cada atividade responde; (2) a própria *atividade fundamental* em questão; (3) a *atitude subjetiva* circunscrita pela atividade; (4) o *sentido/teleologia* própria da atividade; (5) a *produtividade específica* da mesma; (6) a *espacialidade*, ou o grau de publicidade exigido, sua esfera de atualização; e (7), sua *temporalidade* característica.

	<i>Mundo natural</i>	<i>Mundo artificial</i>	<i>Mundo político</i>
(1) Condição básica	vida	mundanidade	pluralidade
(2) Atividade fundamental	trabalho	obra	Ação; discurso
(3) Atitude subjetiva	animal laborans	homo faber	homo politicus; zoon logon ekhon
(4) Sentido / teleologia	sobrevivência; prosperidade; conforto	utilidade e durabilidade	liberdade, ou “felicidade pública”
(5) Produtividade específica	bens de consumo; prole	objetos de uso	estórias dotadas de significância
(6) Espacialidade	planeta Terra	mundo objetivo	mundo intersubjetivo, ou “teia de relações humanas”
(7) Temporalidade	cíclica	linear	fragmentária, ou acontecimental

Figura 1. Quadro de categorias fundamentais, cruzando as três dimensões básicas de abertura existencial de mundo (natural, artificial e política) com sete outras importantes categorias de análise: (1) a condição básica a que cada atividade responde; (2) a própria atividade fundamental em questão; (3) a atitude subjetiva circunscrita pela atividade; (4) o sentido/teleologia própria da atividade; (5) a produtividade específica da mesma; (6) a espacialidade, ou o grau de publicidade exigido, sua esfera de atualização; e (7), sua temporalidade característica.

O mundo humano, portanto, é basicamente experienciado, ou vivido, por nós, em ao menos três sentidos distintos: (a) como *mundo natural*, (b) como *mundo artificial*, (c) como *mundo político*. Essa distinção terminológica interpretativa tripartite (ou quadripartite se consideramos que há um sentido geral e três específicos de mundo) deve acompanhar-nos ao longo de todo este trabalho. Ela expressa, como vimos, tanto o vínculo de Arendt com a tradição fenomenológica através da noção de “mundo”, quanto a riqueza estrutural e a originalidade

³⁸² A formulação do quadro de categorias em questão é fruto da apropriação, modificação e expansão, por nós realizada, do quadro correlato apresentado por LOIDOLT, aquele, por sua vez, formulado já com base nas categorias propostas por BRAUN (Ver LOIDOLT, Sophie, *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Intersubjectivity*, 2018, p. 120.).

específica do conceito para o pensamento da autora.

O tipo de distinção tripartite da noção de mundo de que se lança mão aqui na esperança de esboçar do modo mais preciso o quadro das grandes esferas de sentido da compreensão arendtiana da existência humana, pode parecer, contudo, incomum.

O mais usual, em razão talvez da terminologia usada pela própria Arendt³⁸³, seria insistir numa distinção radical entre *Terra e mundo*³⁸⁴, a partir da qual seria já possível apontar, por exemplo, tanto para a herança heideggeriana no pensamento da autora, quanto para as bases existenciais do humanismo democrático que sua filosofia sustenta, neste caso contra o próprio Heidegger.

A razão, porém, da possível estranheza da distinção escolhida é fruto precisamente de uma das carências interpretativas a que este trabalho busca, em alguma medida, responder. Ou seja, advém precisamente da dificuldade que, de um modo geral, os leitores de Hannah Arendt – normalmente preocupados em compreender o mais rápido possível o tipo de fisionomia prático-política resultante de uma teoria da ação e um humanismo como os propostos pela autora – têm tido de enxergar os fundamentos filosóficos existenciais-ontológicos de seu pensamento. Para além, claro, do fato de que a própria Arendt pouco se esforçou para tornar explícitos tais fundamentos.

Quando insistimos, aqui, pois, em distinguir fundamentalmente entre três esferas de abertura de sentido do *mundo* (um *mundo natural*: vida/trabalho; um *mundo artificial*: mundanidade/obra; e um *mundo político*: pluralidade/ação), não é que estejamos fazendo uma distinção alternativa ou oposta àquela que é feita comumente entre “Terra” e “mundo”, mas uma distinção que está num nível mais básico, ontologicamente mais fundamental, do que aquela. É preciso refletir sobre os vários sentidos que a categoria “mundo” tem no quadro terminológico do pensamento arendtiano:

Por um lado, quando se faz a distinção entre Terra e mundo, se está tomando mundo

³⁸³ Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 167, onde lemos: “Se a natureza e a Terra constituem, de modo geral, a condição da vida humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual essa vida especificamente humana pode estar em casa na Terra. Aos olhos do *animal laborans*, a natureza é a grande provedora de todas as “boas coisas” que pertencem igualmente a todos os seus filhos, que “[as] tomam de [suas] mãos” e se “misturam com” elas no trabalho e no consumo. Essa mesma natureza, aos olhos do *homo faber*, construtor do mundo, “fornece apenas os materiais quase sem valor próprio” pois todo o seu valor reside na obra realizada sobre eles. Sem tomar as coisas das mãos da natureza e consumi-las, e sem se defender dos processos naturais de crescimento e declínio, o *animal laborans* jamais poderia sobreviver. Mas, sem estar em casa em meio a coisas cuja durabilidade as torna adequadas ao uso e à construção de um mundo, cuja própria permanência está em contraste direto com a vida, essa vida jamais seria humana”.

³⁸⁴ Ver, por exemplo, CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 1992, p. 105-110; ou LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 107.

enquanto “mundo artificial”, fruto da atividade da obra, reino da estabilização da futilidade cíclica dos fenômenos relacionado à vida numa esfera durável, tangível, sobre a qual torna-se possível também a estabilização e reificação da produtividade própria da ação e seu mundo intangível, o “mundo político”. Por isso é que podemos unir, por meio dessa distinção, “ação/pluralidade” e “obra/mundanidade”, de um lado, enquanto esferas constitutivas do “mundo” propriamente humano, e opor a “não-naturalidade”³⁸⁵ de tal categoria à categoria “Terra”, enquanto dimensão da existência humana na qual somos animais que trabalham (*animal laborans*) e sobrevivem, seres vivos, naturais, como todos os demais, distinguíveis e classificáveis enquanto *espécimes* de uma espécie biológica determinada, mas não singularizáveis enquanto pessoas únicas, insubstituíveis.

Por outro lado, quando se fala de *mundo* no sentido básico aqui proposto, torna-se impossível opô-lo a qualquer outra categoria, pois se está referindo ao mundo enquanto “mundo fenomênico”³⁸⁶, “mundo das aparências”, espaço ontológico fundamental onde transcorre e ao qual se veem vinculadas todas as múltiplas dimensões da existência humana, mesmo aquelas que, como veremos, são invisíveis e espirituais.

Assim, quando distinguimos, portanto, fundamentalmente, entre “mundo natural” (dimensão que não se confunde com, mas à qual está vinculada a categoria “Terra”), “mundo artificial” e “mundo político” tratamos de fazer a distinção num nível mais radical, apontando como esses *espaços* são, cada qual com sua dinâmica própria, esferas igualmente fundamentais de constituição e abertura do mundo e seu sentido na existência humana.

Não estamos lidando, aqui, então, com *espaços* empíricos, como se poderia talvez imaginar pensando-se, por exemplo, na Terra empírica enquanto planeta e natureza circundante, mas de esferas ontológicas mundanas, nascedouros do sentido fenomenal básico de nossa existência e nossa experiência de mundo.

Assim, em cada uma dessas dimensões de mundo, instauradas em seu sentido e dinâmica próprios por meio de atividades fundamentais que atualizam condições básicas dadas da existência humana como a conhecemos, temos uma face da estrutura através da qual experienciamos mundo, por meio da qual vivemos e damos forma e conteúdo ao mundo enquanto mundo fenomênico.

Há ainda, contudo, uma série de qualificações importantes a serem feitas quanto a essas faces fenomenológicas estruturais do existir humano no mundo e sua interrelação.

³⁸⁵ Ver ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 8.

³⁸⁶ Ver a seção 1, “A natureza fenomênica do mundo”, em ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35-39.

6. SIMULTANEIDADE ONTOLÓGICA, INTERDEPENDÊNCIA CONSTITUTIVA E RELAÇÃO NÃO HIERÁRQUICA

SUMÁRIO DA SEÇÃO

6.1. *Simultaneidade ontológica e interdependência constitutiva*

6.2. *A relação não hierárquica das atividades humanas: o pluralismo prático-existencial da ontologia arendtiana*

6.1. *Simultaneidade ontológica e interdependência constitutiva*

As esferas existenciais de abertura de mundo e doação de sentido descritas acima não constituem três “mundos paralelos”, ou dimensões paralelas interexcludentes do mundo. Todas elas, com suas lógicas diversas, estão postas no mundo fenomênico numa constante e nos atravessam independentemente do nosso engajamento empírico direto, aqui e ali, para com cada uma delas.

Do ponto de vista empírico, por exemplo, podemos dizer que enquanto preparo o almoço e dele me alimento estou lidando diretamente com a esfera vital do trabalho, atualizando a condição humana ontológica da vida, mas não deixo de ser também aqui ontologicamente atravessado pela mundanidade do mundo artificial e pela pluralidade do mundo político. Mesmo que não necessariamente, é bastante provável que, para seguir com o exemplo, a atividade de preparar e consumir o almoço esteja atravessada por diversos objetos de uso e diretamente vinculada a uma situação empírica carregada de sentido e implicação política.

É crucial que percebamos que, dado o caráter existencial-ontológico do pensamento aqui em questão, não há nos próprios “objetos” das atividades humanas eles mesmos, como se uma estampa distintiva, um caráter em si de serem “bens de consumo”, “objetos de uso” ou produtos da ação. Tudo depende, na verdade, do contexto existencial em que tais “objetos” vêm à luz, ganhando seu sentido próprio; ou seja, tudo depende da atividade humana fundamental em jogo e do espectro possível de resposta que ela esteja a oferecer às condições humanas básicas e/ou secundárias. De tal modo que, o exercício de encaixotamento da multiplicidade infinita das atividades humanas empíricas e seus produtos no quadro arendtiano das atividades fundamentais, ao qual muitos se veem tentados numa primeira leitura, tende a ser infrutífero e, por assim dizer, erra o alvo.

Hannah Arendt não está preocupada em fornecer um critério empírico-interpretativo das possibilidades da existência humana no âmbito da *vita activa*. O que importa (e só a

compreensão das bases fenomenológicas de seu pensamento pode deixar isso suficientemente claro) é o caráter ontológico-existencial dessas dinâmicas em sua inter-relação não excludente: o fato de que, por exemplo, enquanto ser humano, quando penso, exercendo uma atividade não propriamente mundana, mas mental, sigo, contudo, positivamente atado, ancorado, ao mundo, sua realidade, e aos sentidos fundamentais possíveis que aquelas três dimensões (da vida, do artifício e da política) abrem enquanto possibilidades de existência.

Vai além, entretanto, da simultaneidade ontológica a relação das atividades humanas fundamentais e suas esferas de sentido e dinâmicas de realização. Há, de fato, para além de uma possível influência, uma verdadeira codependência entre elas, tanto em sentido, digamos, ascendente (do trabalho à ação; do mundo natural ao mundo político, passando, de modo constitutivo pela obra e o pelo mundo artificial), quanto de modo assimétrico, baseado na própria capacidade que cada atividade mobiliza.

Primeiro: é suficientemente evidente a dependência que todas as atividades humanas, fundamentais ou não, têm em relação ao trabalho e a vida, em relação ao planeta Terra, à sua sobrevivência, assim como à nossa. De um modo geral, não há atividades humanas sem vida humana, nem vida humana sem os meios fornecidos pela atividade do trabalho aos processos biológicos do corpo de cada uma de nós. Nesse sentido, tanto obra quanto ação são, em alguma medida, sustentadas pelas relações biológicas cíclicas e inalienáveis de troca da natureza do corpo humano para com a natureza do planeta.

De modo adicional, porém, é claro também que o mundo artificial tangível erguido pela atividade da obra é fruto da transformação, com base numa ideia modelo, de matéria-prima natural em objeto de uso. O que implicará, curiosamente, em que, para além da reprodução da vida e suas condições, a “segunda tarefa da atividade do trabalho” será a da manutenção recorrente das obras prontas, os objetos de uso.³⁸⁷

Limpar a casa na qual habitamos, portanto, ou lavar as roupas que com as quais nos abrigamos, são, por exemplo, diferentemente do que se poderia imaginar dado o caráter artificial desses objetos, atividades mais diretamente vinculadas ao trabalho do que à obra. Com isso, ademais, fica ainda mais claro que o que está em jogo aqui não é o contexto empírico da atividade, mas seu sentido, seu modo de abrir mundo, seu caráter ontológico. O que importa não é tanto se uso uma vassoura para varrer a casa ou a mão para comer uma fruta, mas o sentido cíclico, repetitivo, cotidiano, “fútil”, e, assim, natural, que, ontologicamente, ambos os exemplos implicam.

³⁸⁷ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 124.

Segundo: por um lado, a capacidade estabilizadora e potencializadora dos artificios da obra, os objetos de uso, são essenciais para amainar a recorrência e o peso da labuta do trabalho. Sem essa possibilidade, dificilmente existiria o elemento básico sem o qual o engajamento em outras atividades que não as laborais seria, na melhor das hipóteses, raro: tempo *livre*. Por outro lado, também depende das capacidades mobilizadas pela obra, por exemplo, a transformação da ação, da liberdade humana, de irrupção rara em realidade cotidianamente possível.

Terceiro: por fim, há uma dependência ontológica de toda e qualquer atividade humana em relação ao discurso e a ação. Toda e qualquer atividade ganha seu sentido por meio do discurso e da ação. É, como veremos no próximo capítulo, graças a estrutura intersubjetiva de referencialidade mobilizada pela fala, ou mesmo pela ação pública não discursiva, que é possível o nascimento do sentido. De tal modo que, à já mencionada distinção usual entre “Terra” e “mundo”, dentro de sua limitada justificação, precisa sempre ser cuidadosamente agregada essa consideração. Afinal, não existe para nós, propriamente, Terra desnuda.

A Terra, na qual vivemos e da natureza da qual a natureza do nosso corpo faz parte, dinamicamente, é, na verdade, enquanto instância específica de abertura de sentido, sempre mundo. Como nos diz, portanto, Loidolt: “Nós nunca nos relacionamos diretamente com o dado ou pré-dado (‘Terra’), mas habitamos um ‘mundo’ do qual a riqueza e *koinonia* é dependente das nossas atividades, que o enriquecem com sentido e decidem, assim, quanto ao caráter ou não de lar de um determinado lugar”.³⁸⁸

Ademais, para além do sentido, originado de nossa capacidade para ação discursiva em condições de pluralidade, que recobre tudo o que “tocamos”, está o fato de que, pelo puro caráter de tomada de iniciativa que surge da ação, nos diz Arendt, “a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação”.³⁸⁹ Nesse sentido, por exemplo, é possível afirmar que “o homem nunca é exclusivamente *homo faber*, que mesmo o fabricante permanece sendo, ao mesmo tempo, um ser de ação, que inicia processos onde quer que ele vá e com o que quer que ele faça.”³⁹⁰

Ainda assim, não obstante a referida interdependência constitutiva das esferas descritas, é preciso fazer notar também a espessura do que separa as dinâmicas dessas atividades entre si. Como quer que elas estejam mundanamente entrelaçadas, há sempre um necessário “salto” ontológico fenomenológico – de sentido, de lógica e de orientação espaço-temporal pré-

³⁸⁸ Cf. LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 107, tradução nossa.

³⁸⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 10.

³⁹⁰ ARENDT, Hannah. “The concept of history: ancient and modern”, p. 60. In: _____; *Between past and future; eight exercises in political thought*, 2006, p. 41-90.

objetiva e pré-predicativa – cada vez que nos movemos, na análise, entre elas. De sorte que, como afirma Arendt, “do ponto de vista do *animal laborans*, parece um milagre o fato de que ele seja também um ser que conhece um mundo e nele habita; [e] do ponto de vista do *homo faber*, parece milagre, uma espécie de revelação divina, o fato de o significado ter um lugar neste mundo”.³⁹¹

Se remontarmos ao quadro categorial apresentado mais acima (Figura 1), podemos notar com facilidade que, embora a significância, o sentido, tenha sua origem na esfera orquestrada pela capacidade referencial linguística do discurso e da ação, cada uma das três esferas existenciais básicas aqui em jogo tem seu sentido próprio. Não quer dizer, contudo, que o *animal laborans* ou o *homo faber* sejam capazes de compreender o próprio sentido que orienta suas atividades. É sempre o *homo politicus*, os seres humanos enquanto “seres vivo dotados de fala” (*zoon logon ekhon*) que articulam tais sentidos e os instalam como ideal de determinada sociedade ou contexto existencial. De modo que, “o *homo faber* [...] é tão incapaz de compreender o significado quanto o *animal laborans* é incapaz de compreender a instrumentalidade”.³⁹²

6.2. A relação não hierárquica das atividades humanas: o pluralismo prático-existencial da ontologia arendtiana

Consideradas as características acima, devemos ainda agregar que não há entre essas diferentes esferas da existência humana qualquer possível hierarquia de direito, ainda que haja assimetrias em sua relação a depender do ponto de vista da análise. É justamente contra uma tal atitude hierarquizante, hegemônica ao longo da história do ocidente como a narra Arendt, que se ergue a redescrição fenomenológica arendtiana do mundo aqui em questão.³⁹³ Nesse

³⁹¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 295.

³⁹² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 193.

³⁹³ Não se trata, contudo, apenas de uma contraposição às hierarquizações possíveis dentre as atividades da *vita activa*, mas também, e talvez até mesmo com mais ênfase, dada a situação histórica de longa data nesse sentido, contra a hierarquização entre *vita activa* e *vita contemplativa*, que, segundo a autora, borrou historicamente, graças à força repelente em relação à intranquilidade do engajamento ativo de uma compreensão contemplativa do conhecimento enquanto revelação, as várias importantes distinções entre as atividades dentro da *vita activa*. Situação a qual, *A condição humana*, justamente, busca, em alguma medida, remediar. Cf., a esse respeito ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 18-20, onde lemos, por exemplo, que: “o primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhuma obra de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina. Essa eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso. Comparadas a esse estado de quietude, todas as diferenças e articulações no âmbito da *vita activa* desaparecem. Do ponto de vista da contemplação, não

sentido, sobre seu emprego da expressão *vita activa*, nos diz Arendt:

Se o uso da expressão *vita activa*, como aqui o proponho, está em manifesta contradição com a tradição, é que duvido não da validade da experiência subjacente à distinção [entre *vita activa* e *contemplativa*], mas antes da ordem hierárquica inerente a ela desde o início. Isso não significa que eu deseje contestar ou mesmo discutir o conceito tradicional de verdade como revelação e, portanto, como algo essencialmente dado ao homem, ou que prefira a asserção pragmática da era moderna de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz. Sustento simplesmente que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela inversão final da sua ordem hierárquica, em Marx e Nietzsche. [...] A inversão moderna tem em comum com a tradicional hierarquia a premissa de que a mesma preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um princípio abrangente único, nenhuma ordem poderia ser estabelecida. Tal premissa não é evidente, e meu emprego da expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior.³⁹⁴

Assim, não encontramos acerto em quaisquer afirmações, como, por exemplo, a de Canovan, de que, na visão de Arendt, a ação “detém 'a posição mais alta na hierarquia da *vita activa*”.³⁹⁵ É claro que a esfera existencial de sentido que se abre com a atividade humana fundamental da ação tem, como veremos detalhadamente mais adiante, um lugar especial no pensamento arendtiano, mas isso não implica qualquer tipo de hierarquia entre as atividades. Cada uma delas tem, “equiprimordialmente”, de um ponto de vista ontológico-existencial, seu âmbito próprio de sentido, como aponta Loidolt.³⁹⁶

Podemos, ao que parece, ler com isso, justificadamente, certo pluralismo ontológico no

importa o que perturba a necessária quietude, mas que ela seja perturbada”. De modo que, “todo movimento, os movimentos do corpo e da alma, bem como do discurso e do raciocínio devem cessar diante da verdade. Esta, seja a antiga verdade do Ser ou a verdade cristã do Deus vivo, só pode revelar-se em meio à completa tranquilidade humana”.

³⁹⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 20.

³⁹⁵ CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 1992, p. 133. É suficientemente claro que, no trecho de *A condição humana* indicado por Canovan como referência de sua afirmação, Arendt, em verdade, está a expor a leitura grega historicamente pré-filosófica da *vita activa*, em meio a qual a ação gozava, de fato, de alto privilégio (cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 255-6). Isso, contudo, não condiz de modo algum com a compreensão de Arendt que, como a própria Margaret Canovan mostra, sabia muito bem e era crítica a respeito seja das condições pré-políticas estruturantes desse alto privilégio da política na Grécia antiga, seja das consequências agonísticas ilimitadamente individualistas para o próprio exercício político. (Ver, por exemplo, *The complexities of Arendt's account of action in* CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 1992, p. 136-41).

³⁹⁶ Apontando certos paralelos entre a estruturação arendtiana da existência humana e o existencialismo de Karl Jaspers, nos diz, por exemplo, Loidolt: “Alguns paralelos estruturais com Arendt são óbvios: ‘Como os modos de abrangência [*modes of the encompassing*] de Jaspers, Arendt pensa nas condições e seus espaços de significância como equiprimordiais. A passagem de um modo para o outro é sempre um ‘salto’, pois todo espaço de sentido cria uma esfera proprietária em que tudo aparece sob uma certa luz” (LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 118).

cerne do pensamento arendtiano. Loidolt, como vimos acima, aponta para a relação desse pluralismo arendtiano com a equiprimordialidade dos modos e esferas de sentido de ser em Jaspers. De nossa parte, vemos essa característica como mais um dos pontos em comum que vinculam o pensamento arendtiano não apenas ao existencialismo de Karl Jaspers, mas também a todo o movimento fenomenológico.

Para começar, é notória a importância de Kant para o movimento fenomenológico. Para os três pensadores basilares desse movimento abordados aqui de modo mais direto – Husserl, Heidegger, Jaspers –, ainda que longe de um neokantismo estrito, o pensamento kantiano foi fundamental. Para Arendt isso não é diferente, e, nos parece, seu pluralismo ontológico é um dos elementos a partir dos quais ela, conscientemente, herda o pensamento de Kant³⁹⁷. E se levamos em conta que Arendt considerava Jaspers “o único sucessor que Kant jamais teve”³⁹⁸, o argumento de Loidolt ganha certamente um peso adicional.

Contudo, é possível também vislumbrar algo como um pluralismo ontológico, e aqui evidentemente já de vertente fenomenológica, ainda que não existencial como no caso de Jaspers, em Husserl: na diversidade de doações de sentido possíveis em meio aos atos intencionais da consciência em sua correlatividade para com o mundo, que são estruturantes da

³⁹⁷ Em sua leitura de Kant, Arendt vê certamente, no tipo de antropologia filosófica empreendida pelo autor, um tipo de pluralismo de pontos de perspectiva em relação à natureza humana, que ela própria, em certa medida, louva e apropria. Arendt insiste em que compreender Kant exige sempre um esforço prévio de identificação do objeto próprio das análises do autor em cada momento específico. O objeto é sempre o ser humano, mas este não se deixa capturar sob uma única perspectiva. Nesse sentido, contra as críticas de autores pós-kantianos, como, por exemplo, as de Gottlieb Fichte, que apontam um fracasso do sistema kantiano em sua incapacidade de alicerçar todo o edifício da filosofia transcendental num único princípio, a leitura de Arendt parece ver nisso precisamente a grande prova de sua riqueza. Não se trata de negar a busca kantiana por sistematicidade, ou pela efetivação de fato de um sistema filosófico, mas de afirmar que a medida em que as diversas dimensões da experiência humana, da existência humana, foram sendo investigadas pelo autor, algo se transformou no sentido expresso pela palavra sistema; o sistema não poderia ser mais um edifício sustentado por um único pilar robusto, mas deveria contar com quantos pilares fossem necessários, em sua própria constituição, para dar conta da experiência humana. Nesse sentido, Arendt identifica três dimensões centrais às quais precisamos estar atentas nesse referido esforço de identificação, ou seja, três dimensões nas quais se subdivide a tentativa de compreensão do ser humano pela filosofia kantiana: (a) enquanto espécie humana, ou seja, uma parte da natureza em geral e, portanto, sujeito a sua teleologia própria, seu progresso histórico, para o qual convergiriam inevitavelmente os altos e baixos dos acontecimentos específicos – sendo a *segunda parte* da *Crítica da Faculdade de Julgar* talvez o principal lugar deste tema na obra kantiana; (b) enquanto ser racional, legislador, parte do “reino dos fins” ou da “liberdade” (no sentido kantiano), um ser moral, sendo cada indivíduo, aqui, considerado como “um fim em si mesmo”, de modo a invalidar-se qualquer aposta numa teleologia ampla da natureza em geral, na qual os indivíduos perderiam de todo sua dignidade própria – tema que aparece, por sua vez, nas duas primeiras críticas, tanto a *Crítica da Razão Pura*, quanto a *Crítica da Razão Prática*; (c) enquanto uma pluralidade habitante da Terra e do mundo, vivendo em comunidades e dotada de um senso comum, *sensus communis*, um sentido comunitário, sem nenhum tipo de autonomia ou independência racional, sendo, pelo contrário, dependentes entre si ao extremo de que, até mesmo para pensar sem, digamos, “extraviar-se”, precisam uns dos outros – encontramos esse tema, por sua vez, a *primeira parte* da *CFJ*, de onde evidencia-se o grande interesse de Arendt pela terceira crítica kantiana. Cf., a esse respeito, ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994.

³⁹⁸ Cf. ARENDT, Hannah. “Karl Jaspers: uma laudatio”, p. 83. In: _____; *Homens em tempos sombrios*, 2008, p. 80-89.

experiência humana e do *mundo da vida*.

Em relação à Heidegger, há certamente o risco de, numa leitura rápida, passar-se por cima desse pluralismo. Afinal, o autor insiste, por um lado, que não tem como objeto de investigação a existência humana, ainda que o caminho para a recolocação adequada da questão fundamental que ela persegue, a questão do sentido de Ser, passe inevitavelmente por uma analítica existencial do modo de ser do ser humano. E, por outro, insiste ainda que, assim sendo, ele não estará preocupado em descrever de modo amplo e compreensivo as bases da experiência humana de mundo, mas apenas aquilo que esteja estritamente vinculado à ontologia fundamental necessária para aceder-se, paulatinamente como seja, ao sentido de Ser em geral.

Isso, contudo, não implica, necessariamente, dada a busca por uma ontologia *fundamental*, a negação de um pluralismo ontológico. O que indica, apenas, é que junto ao fundamental pluralismo de momentos constitutivos nos quais Ser se abre em sentido para os seres humanos, que são eles mesmos tal abertura, Heidegger entende ser importante fazer um recorte investigativo que direcione uma possível e necessária recolocação apropriada da questão do Ser. A “ontologia fundamental” heideggeriana é uma ontologia anti-fundacionalista, que repele qualquer busca por um fundamento simples e único a partir do qual derivar tudo o mais, como sempre quis a ontologia tradicional. Assim, como ele próprio nos diz:

[...] a impossibilidade de se derivar o que é originário não exclui uma variedade multiforme de características ontológicas constitutivas. Quando elas se mostram, são igualmente originárias do ponto de vista existencial. O fenômeno da *igualdade originária* dos momentos constitutivos foi, muitas vezes, desconsiderado na ontologia, em consequência de uma tendência metodológica incontrolável para comprovar a proveniência de tudo e de todos a partir de um “fundamento primordial” único e simples.³⁹⁹

Não devemos, portanto, confundir, o caráter fundamental de uma ontologia, a busca por fundamentos de uma filosofia, com fundacionalismo. Ainda assim, se estamos, então, corretos em ler no pensamento arendtiano uma ontologia que radicaliza os movimentos coreografados pela “analítica existencial da presença [*Dasein*]” de Heidegger, ou seja, por sua “ontologia fundamental”, é preciso apontar que essa radicalização envolve não apenas a já mencionada “politização” da ontologia fundamental, mas também a aqui referida pluralização do núcleo de abertura fundamental do mundo na existência humana.

Afinal, para Arendt, não está em jogo apenas uma mudança do campo fenomenal

³⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 190.

fundamental da ontologia – a substituição da relação de instrumentalidade radical do mundo (*ocupação* [*Besorgen*] e *manualidade* [*Zuhandenheit*]), aparentemente a mais básica na leitura heideggeriana de *Ser e tempo*, e traduzida em Arendt pela esfera do *homo faber*, para a relação propriamente política performada pela ação em condições de pluralidade viva. Mas está também, além dessa central estruturação do âmbito ontológico de sentido próprio à ação enquanto atividade humana fundamental, a igualmente importante teorização da vida/trabalho, do mundo natural, como uma das esferas fenomenológicas fundamentais de sentido da existência humana.

Ou seja, se a tradição em sua interpretação ontológica substancialista, como diz Heidegger, “salta por cima do fenômeno do mundo”⁴⁰⁰, o próprio Heidegger acaba por, se olharmos do ponto de vista de Arendt, “saltar por cima” do fenômeno da vida/trabalho; e o mesmo acontece, podemos dizer, em relação ao âmbito da política em seu sentido autêntico, mas isso ainda teremos oportunidade de abordar detidamente mais adiante.

Seja como for, o pluralismo ontológico da autora, ou seja, a irredutibilidade de uma das esferas de atualização da existência humana e de abertura de sentido do mundo que ela nos propõe a qualquer das demais, se torna mais do que explícito quando, em *A vida do espírito*, a autora trata de explicar sua abordagem de nossas atividades espirituais como sendo autônomas entre si, opondo-as ao monismo ontológico implícito na tradição. Nesse contexto, ela nos diz:

O que é notável sobre todas essas teorias e doutrinas é o seu monismo implícito, a suposição de que por trás da óbvia multiplicidade das aparências do mundo e, de modo ainda mais pertinente para o nosso contexto, por trás da óbvia pluralidade das faculdades e das capacidades humanas, deve haver uma unidade – o velho *hen pan*, “o todo é um” –, uma única origem ou um único soberano.⁴⁰¹

Nesse sentido, apontando esse pluralismo ontológico como um traço original e distintivo do tipo de fenomenologia levada a cabo por Arendt em relação ao pensamento de outros fenomenólogos, afirma Loidolt:

Arendt concebe a inter-relação das diferentes dimensões do mundo [*world-dimensions*] de modo muito mais rico e “consistente” do que o fazem muitos outros fenomenólogos com suas próprias concepções: ela não concebe os seres humanos nem

⁴⁰⁰ Cf., por exemplo, HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 113, onde lemos: “Um passar de olhos pela ontologia tradicional mostrará que, junto com a ausência da constituição da presença como ser-no-mundo, também se *salta por cima* do fenômeno da mundanidade”. Ou, ver ainda, p. 147.

⁴⁰¹ ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981, p. 70, tradução nossa. Realizamos aqui uma tradução própria por entender que, neste trecho em específico, a tradução da obra em questão para o português utilizada no restante do trabalho, não é inteiramente satisfatória.

predominantemente como seres constituidores de mundo [*world-constituting*] (Husserl), nem predominantemente como usuários de instrumentos no mundo (Heidegger), nem predominantemente como artistas entrelaçados com a carne do mundo (Merleau-Ponty) – mas em todas essas dimensões, com uma forte ênfase adicional na mundanidade do agir em concerto e do aparecimento de uns perante os outros.⁴⁰²

7. ESPACIALIDADE, OU A “VISIBILIDADE” DO MUNDO E A *VITA ACTIVA*

SUMÁRIO DA SEÇÃO

- 7.1. *Anatomia de uma concepção existencial fenomenológica de espacialidade: distinções elementares*
- 7.2. *O privilégio ontológico da publicidade do mundo*
- 7.3. *As atividades humanas e a privatividade do mundo: aspectos descritivos*
- 7.4. *“Essencialismo fenomenológico”? Uma interpretação alternativa da tese da localização adequada das atividades humanas: aspectos histórico-normativos da teoria política arendtiana*

7.1. *Anatomia de uma concepção existencial fenomenológica de espacialidade: distinções elementares*

Como vimos, a base ontológico-analítica da “redescrição arendtiana do mundo” é sua fenomenologia das atividades humanas fundamentais, sua descrição do tipo primordial de espaços de aparência e sentido ou “esferas existenciais de abertura de mundo” diretamente instauradas pelas atividades fundamentais em atualização das condições básicas do existir humano: trabalho/vida, obra/mundanidade e ação/pluralidade.

Há, contudo, como mostra Loidolt em um dos vários movimentos interpretativos esclarecedores de seu livro⁴⁰³, atravessando o pensamento de Arendt, uma segunda camada interpretativa, baseada no tipo de relação que cada atividade humana estabelece com a característica fundamental do mundo humano: o fato de este ser um mundo de aparências, um mundo fenomênico. “Um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas”, e onde “o que há de comum entre elas é que *aparecem* e, portanto, são próprias para ser vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para ser

⁴⁰² Cf. LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 99, tradução nossa. Ainda no mesmo contexto, um pouco mais adiante (p. 101), Loidolt nos diz, de modo também relevante para o ponto aqui abordado: “Como no sentido heideggeriano, a mundanidade pode ser chamada de o “*existentiale*” fundamental para Arendt. Mas há duas diferenças significativas a serem notadas em relação a Heidegger: Por um lado, nossa mundanidade repousa mais em nós mesmos como seres que aparecem e na interação com os outros do que na relação objeto/instrumento. Por outro lado, pode ser atualizada em diferentes níveis e com diferentes ênfases”.

⁴⁰³ Ver LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 126.

percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados”.⁴⁰⁴ É nesse contexto que, proporá Loidolt, podemos interpretar as condições da existência humana apresentadas por Arendt, como “condições de aparência”, uma vez que, “elas dão forma àquilo que aparece”.⁴⁰⁵

Trata-se, portanto, da relação que a existência humana engajada, ativa, a *vita activa*, em suas múltiplas esferas de sentido, forma, digamos, com a *visibilidade* do mundo. E devemos entender visibilidade aqui, como fica claro pelo trecho acima citado, não meramente como o caráter de experienciáveis das coisas visíveis, mas, de um modo geral, como uma espécie de metonímia da própria *fenomenalidade* partilhável do mundo, da qual a intuição visual é apenas uma faceta.

O que se pretende aqui é mostrar que é por meio da sobreposição, ou melhor, do entrelaçamento dessas duas camadas interpretativas que nos são apresentadas boa parte das análises e conclusões, descritivas e normativas, de *A condição humana*. Daí ao mesmo tempo a dificuldade e a importância de bem distinguir entre elas⁴⁰⁶, buscando entender onde e em que medida elas são ou não justificadamente entrelaçáveis. É por meio delas, por exemplo, que farão sentido, quer concordemos com elas ou não, as muito debatidas distinções arendtianas entre o privado e o público, o social e o político, o íntimo e o privado etc.

O que precisamos, primeiramente, para evitar-nos talvez as confusões interpretativas às que a própria Arendt arriscou lançar-se, é bem distinguir, aqui, entre:

(a) os espaços primordiais de abertura do mundo nas atividades fundamentais, os quais conformam em si mesmos a pluralidade de espacialidades ontológicas centralmente em discussão até então nesta seção. (Ou “*activity-based spaces of meaning*”, na terminologia utilizada por Sophie Loidolt)⁴⁰⁷;

(b) a visibilidade ontológica que atravessa todo o “mundo fenomênico” uma vez que ele é *fenomênico* precisamente porque tem por natureza *aparecer*. Implica-se, com isso, primeiro,

⁴⁰⁴ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35.

⁴⁰⁵ Cf. LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 121.

⁴⁰⁶ A própria Arendt demonstra dificuldades em fazer tal distinção estrutural, metodológica, no contexto de *A condição humana*, dada a fundamental fusão dessas duas camadas exatamente no núcleo temático da obra, a esfera política de abertura de mundo. Uma maior clareza conceitual desses dois níveis de análise viria a aparecer, ainda, em *A vida do espírito*, onde as noções de pluralidade, publicidade e visibilidade são radicalizadas e expandidas para abarcar o que podemos talvez compreender como uma fenomenologia da vida. Essa segunda dimensão, abaixo descrita em (b), será abordada, ainda, em sua radicalidade ontológica, mais adiante, no capítulo terceiro deste trabalho. Por ora, importa distingui-la daquela que abordamos nas seções anteriores, e que constitui esferas proprietárias de sentido, marcadas pela bússola do engajamento em uma determinada atividade fundamental.

⁴⁰⁷ Ver LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 132.

no próprio aparecimento, uma familiaridade intencional mútua entre aquilo que aparece e aquela para quem aparece. E, segundo, uma pluralidade elementar dos seres vivos, ainda não necessariamente distintiva dos seres humanos, mas que em *A condição humana* pode ser compreendida especificamente como o tipo de publicidade característica da pluralidade humana. (Ou, para Loidolt, “*visibility-based spaces of meaning*”)⁴⁰⁸; e

(c) os espaços mundanos tangíveis-intangíveis, erigidos artificialmente via obra e instituídos via ação, como são os domínios privado e público, e historicamente voláteis no conteúdo experiencial de atividades secundárias ou fundamentais que lhes cabe. (Ou “*derivative or produced spaces of meaning*”, para Loidolt)⁴⁰⁹.

Um exemplo, colhido da própria Arendt, pode ajudar, neste momento, a melhor apresentar e esclarecer a distinção:

Em *A condição humana*, quando narra (não do ponto de vista das causas históricas, mas da autointerpretação grega do sentido próprio ao fenômeno) a experiência grega da fundação da *pólis* e sua relação intrínseca para com a atividade fundamental da ação, Arendt nos conta que os gregos, antes habitantes de uma mesma província, mas constantemente isolados em suas propriedades rurais, primeiro se reuniram, em condição de igualdade, para levar a guerra até um inimigo comum.

A experiência mútua do “espaço de aparência” surgido dessa união para um empreendimento comum, a percepção do impressionante poder que ele punha a disposição, assim como do completo esvaimento do mesmo dada a volta para a casa, fizeram com que a ideia da *pólis* e sua fundação surgisse no horizonte com o intuito de manter constantemente disponível o poder, a possibilidade de mobilização da ação enquanto atualização da condição de pluralidade. “Metafórica e teoricamente falando”, ela nos diz, é como se “os que regressaram da guerra de Tróia desejassem tornar permanente o espaço da ação que havia surgido de seus feitos e sofrimentos, e impedir que esse espaço desaparecesse com a dispersão deles e o regresso de cada um a seus domicílios isolados”.⁴¹⁰

Temos, assim, exemplificados, os três momentos correspondentes aos tipos de “espaço de significância referidos”. Em primeiro lugar, a condição ontológica básica da pluralidade estava já posta na própria existência de seres humanos ali, e veio a atualizar-se propriamente num “*activity-based space of meaning*” (a), uma vez que, reunidos para a guerra, enquanto “iguais singulares”, eles formaram entre si um “espaço de aparências”, ou seja, um “*visibility-*

⁴⁰⁸ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 132.

⁴⁰⁹ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 132.

⁴¹⁰ Cf., a esse respeito, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 245-8.

based space of meaning” (b), e agiram em concerto.

Essa é a dinâmica ontológica básica da atividade humana fundamental da ação, na qual (a) e (b) estão íntima e positivamente vinculadas, diferentemente, como veremos, do que ocorre com outras atividades. Sua estabilidade, contudo, a constância de seu milagre, por assim dizer, depende ainda da capacidade institucionalizante da cooperação das atividades da obra e da ação na formação de um “*derivative or produced space of meaning*” (c), o que se deu apenas quando, na volta para casa, os gregos da estória decidiram fundar a *pólis* com seu conjunto de instituições, paulatinamente elaboradas: seus muros, suas leis, sua forma aristocrática ou democrática de governo etc.

Enquanto os dois primeiros tipos de “espaços de significância” são, cada qual em seu sentido, ontologicamente fundamentais, é preciso atentar para que o terceiro (que em muitos sentidos importantes permite a estabilização dos dois primeiros, mas pode significar também, dependendo do contexto, seu fatal engessamento) tem um caráter secundário e só em parte e em casos específicos, exigindo uma análise caso a caso, pode ser vinculado fundamentalmente às duas primeiras dimensões.

Claramente, tais “espaços de sentido” se entrelaçam. A visibilidade, por exemplo, pode ser justamente o critério que orienta a produção dos espaços de terceiro tipo, e esses espaços podem albergar também a dinâmica primordial das atividades fundamentais. Ainda assim, o vínculo direto entre, por exemplo, a esfera privada instituída (digamos, o lar), a exigência de baixa visibilidade e a dimensão fundamental de sentido da vida/trabalho; ou, ainda, entre a esfera pública instituída (p. ex., o parlamento), a exigência de máxima visibilidade e a dimensão fundamental de sentido da ação/pluralidade, talvez não possam, simetricamente, ser sustentadas única e exclusivamente baseado em descrições fenomenológicas. Há aqui, possivelmente, como aponta Loidolt⁴¹¹, uma carga normativa que precisa encontrar seu amparo, se o houver, em outro tipo de argumento.

7.2. O privilégio ontológico da publicidade do mundo

Está em jogo um duplo empenho no movimento delimitado por essa segunda camada interpretativa: por um lado, através de sua característica genealogia ou rastreamento histórico dos modos como temos lidado com a *vita activa* (e aqui não apenas com as atividades principais

⁴¹¹ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 126.

dentro desse âmbito) Arendt busca conceber o sentido próprio da pluralidade humana enquanto espaço de aparências; por outro, a partir das conclusões aí alcançadas, vislumbra e agrega certas sinalizações normativas, direcionadas a combater alguns dos avanços e consequências, que julga como mais perigosas, dos caminhos históricos que temos tomado. Vejamos:

Toda a *vita activa*, nos diz Arendt, “está sempre enraizada em um mundo de seres humanos ou de coisas feitas pelos seres humanos, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente”.⁴¹² O contexto, a ambientação, a referencialidade e o sentido que esse *mundo* dá às atividades humanas, sejam elas quais forem, é propriamente o que as torna atividades *humanas*. Mesmo aquelas atividades como as mentais, em meio ao atualizar-se das quais o mundo precisa ser, de certo modo, repellido – atividades que, como veremos, dele se guardam ou precisam resguardar-se –, ganham também dele seu sentido propriamente humano. De tal modo que,

As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, esse ambiente, o mundo no qual nascemos, não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso de coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que o estabeleceu por meio da organização, como no caso do corpo político. Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos.⁴¹³

Obra e ação, portanto, *poiesis* e *práxis*, constituem o tipo de mundo em que nós nascemos, vivemos e, por fim, morremos. O mundo, em contraposição a nós próprios, permanece. Ele transcende, em seu tecido vivo, nossas existências individuais. É a durabilidade do mundo, tangível e intangível, que confere à existência humana sentido. A objetividade e a intersubjetividade desse mundo é o que o torna comum não apenas aos que nele hoje vivem, mas também aos que dele já se foram e aos que nele ainda estão por adentrar. Ainda que a fabricação, a obra [*work*], funde a durabilidade mais básica desse mundo, é a política, a ação, que dele cuida e trata de preservar, determinando quais de suas inumeráveis facetas devem continuar, quais delas são relevantes o suficiente para serem transmitidas às próximas gerações.

Ninguém, por maior que seja seu vigor, sua força, ou mesmo os meios de exercício da violência sob seu domínio, é capaz de arcar sozinho com tais determinações. *Poder*, precisamente aquilo de que carece qualquer indivíduo isolado⁴¹⁴, é o que se faz necessário para

⁴¹² Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 26.

⁴¹³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 26.

⁴¹⁴ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 251.

cuidar, organizar, direcionar e fazer durar o mundo humano comum. É justamente porque o mundo, assim entendido, depende enormemente da atividade da ação, que a própria humanidade dos seres humanos, que depende, por seu turno, desse mundo, está intimamente vinculada à ação e à condição da pluralidade.⁴¹⁵ É essa pluralidade que, para todos os efeitos, confere ao mundo sua característica principal: sua *publicidade*. Como nos dirá Arendt, portanto:

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 da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas *tem de transcender a duração da vida de homens mortais*. Sem essa transcendência em *uma potencial imortalidade terrena*, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum nem domínio público são possíveis. [...], o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós. *Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao vir e ir das gerações na medida em que aparece em público. É a publicidade do domínio público que pode absorver e fazer brilhar por séculos tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo.*⁴¹⁶

Sendo assim, as oposições e comparações possíveis entre o caráter público do mundo e seu caráter privado, entre os domínios público e privado, não são possíveis de modo simétrico ou absoluto. Na verdade, tratando-se do mundo, que é fundamentalmente o “mundo das aparências”, e da *vita activa*, que, como vimos, jamais é capaz de transcender esse mundo, a publicidade é a dimensão primordial, da qual a esfera privada é, por assim dizer, não obstante sua importância, um “modo deficiente”, ou uma instância negadora imanente. O domínio privado é parte desse mundo que, ontologicamente, é público, e do qual a existência e permanência dependem sobretudo da pluralidade humana e da exposição das coisas, das pessoas e das experiências à luz do público.

Não há, pois, paridade entre o público e o privado. O que há é um espectro de

⁴¹⁵ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 26-7: “Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. A atividade do trabalho não requer a presença de outros, mas um ser que trabalhasse em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão. Um homem, obrando, fabricando e construindo um mundo habitado somente por ele mesmo, seria ainda um fabricante, embora não um *homo faber*: teria perdido a sua qualidade especificamente humana e seria, antes, um deus – certamente não o Criador, mas um demiurgo divino como Platão o descreveu em um dos seus mitos. Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros”.

⁴¹⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 67, grifo nosso.

visibilidade, de publicidade, de iluminação, dentro do qual, o privado é a região de baixa exposição à luz, enquanto que o que chamamos de “esfera pública” *stricto sensu* nomeia a região de máxima luminosidade. Assim, sendo de qualquer modo já parte da publicidade do mundo e tendo o nosso modo de ser já atravessado pelo aparecer que constitui *ser* neste mundo, adentrar, portanto, o domínio privado é buscar resguardo contra essa publicidade, enquanto que dirigir-se à esfera pública *stricto sensu* é almejar acesso à sua região mais iluminada.

Ainda que tomemos como parâmetro da comparação entre os domínios do público e do privado o sentido mais estrito do domínio público, não há, novamente, comparação possível. Afinal,

Uma vez que nosso senso de realidade depende totalmente da aparência e, portanto, da existência de um domínio público no qual as coisas possam emergir da treva de uma existência resguardada, até a meia-luz que ilumina nossas vidas privadas e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa do domínio público.⁴¹⁷

Entretanto, se a visibilidade ontológica do mundo enquanto mundo fenomênico tem no domínio público da ação estritamente política sua luz plena, o domínio privado, apesar de, comparativamente, aparecer como uma região “obscura”, “sombria”, dotada de uma mera “meia-luz”, de modo algum corresponde à escuridão total. A verdadeira escuridão – uma vez que o mundo é mundo das aparências, onde “Ser e aparecer coincidem”⁴¹⁸, e a vida, portanto, um aparecer multifacetado nos tempos e nos espaços existenciais deste mundo – corresponde à não estar vivo, a não ter nascido ou já haver morrido. Corresponde, mais precisamente, às entranhas ocultas e insondáveis de onde a vida se levanta e para onde a morte novamente nos arrasta.

Nesse sentido é que, nos dirá Arendt resgatando uma interpretação do povo romano (significativamente considerado pela autora como sendo “talvez o povo mais político que conhecemos”) quanto à existência humana, torna-se possível empregar, em referência à existência humana, como sinônimas as expressões “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), assim como “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*)”.⁴¹⁹

Curiosamente, existe um certo paralelo aqui entre os âmbitos da natureza e da liberdade, compreendidas dentro desse paradigma fenomenológico. Aquilo a que tenho me referido aqui

⁴¹⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 63.

⁴¹⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35.

⁴¹⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 9.

numa esfera humana, mais que biológica, política, como esse ganhar vida adentrando, desde a meia-luz cotidiana do domínio privado, uma esfera de pluralidade, de intensa luz, é, de certo modo, prefigurado pela própria natureza compreendida fenomenologicamente.⁴²⁰ Esse vir-a-ser aquilo que se é, mostrando-se por si mesma, é também, como nos conta Arendt, “o significado autêntico de nossa palavra “natureza” quer a derivemos da raiz latina *nasci*, nascer, quer a remetamos à sua origem grega, *physis*, que vem de *phyein*, surgir de, aparecer por si mesmo”.⁴²¹

Um outro paralelo entre a vida política e a natureza é o tipo de futilidade de que os processos aí desencadeados são dotados se olhados desde o ponto de vista do mundo. Ambas, ainda que de modo diverso, precisam justamente da durabilidade, da permanência e estabilização proporcionadas pelo mundo para galgar alguma realidade. “A vida em seu sentido não biológico, o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte, manifesta-se na ação e no discurso, que têm em comum com a vida [neste caso a biológica] sua essencial futilidade”.⁴²²

Mas o que propriamente distingue, então, o tipo de visibilidade que anima a vida política, “a vida em seu sentido não biológico”, esse “tempo que transcorre entre o nascimento e a morte”, da fenomenalidade geral da qual todos os seres vivos participam?

O fato é que em meio a esse aparente paralelismo posta-se um “abismo”, ou melhor, *um mundo*. Afinal, é precisamente o mundo humano comum que se interpõe entre:

Por um lado, a vida biológica (*zōē*) que levamos segundo as determinações mais ou menos equivalentes para todos os membros da espécie animal da qual fazemos parte. Vida para a qual, como qualquer outro ser vivo, nos erguemos desde as profundezas do Ser (aqui entendido como *Physis*, ou Natureza), e pela dádiva da qual precisamos responder reiteradamente cada vez que sentimos fome, sono, frio, cansaço, desejo sexual etc.

E, por outro lado, a vida (*bios*) na qual nos fazemos propriamente como seres humanos, pessoas únicas, dotadas de discurso e ação, revelando, ou performando, inevitavelmente nossas “identidades pessoais únicas”, cada vez que, em meio a outros seres humanos, aparecemos como realizadoras de feitos e pronunciadoras de palavras.

A rigor, a vida biológica não é realmente nossa, individual e singularmente nossa. Nela sequer podemos apontar verdadeiramente algo como um começo e um fim. Seu “sujeito”, o *animal laborans*, é muito mais a própria espécie do que o indivíduo:

A natureza e o movimento cíclico que ela impõe a todas as coisas vivas desconhecem

⁴²⁰ Essa discussão tomará profundidade na discussão da ontologia fenomenológica da vida de Arendt, a ser levada a cabo na primeira metade do capítulo terceiro deste trabalho.

⁴²¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 187.

⁴²² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 217.

o nascimento e a morte tais como os compreendemos. O nascimento e a morte de seres humanos não são simples ocorrências naturais, mas referem-se a um mundo no qual aparecem e do qual partem indivíduos singulares, entes únicos, impermutáveis e irrepetíveis. O nascimento e a morte pressupõem um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento; [...]. Sem um mundo no qual os homens nascem e do qual se vão com a morte, haveria apenas um imutável eterno retorno, a perenidade imortal da espécie humana como a de todas as outras espécies animais. [...] A palavra “vida” [...] tem significado inteiramente diferente quando é relacionada ao mundo e empregada para designar o intervalo de tempo entre o nascimento e a morte. [...] A principal característica dessa vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma estória [*story*] e estabelecer uma biografia; era essa vida, *bios*, em contraposição à mera *zōē*, que Aristóteles dizia ser, “de certa forma, uma espécie de *praxis*”.⁴²³

A pluralidade, portanto, que abrindo entre os seres humanos um “espaço de aparências”, ilumina o mundo humano como um ambiente onde podemos ser *vistos e ouvidos*, e no qual, ao mesmo tempo *vemos e ouvimos* os demais, se forma como um espaço de visibilidade do qual a luz de modo algum pode ser originada de fonte única. A própria realidade desse mundo e do que aí se mostra e se vê – pessoas, processos e coisas – é fruto da pluralidade de perspectivas pelas quais ele é iluminado. “Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade”.⁴²⁴ É “a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos [que] garante-nos a realidade *do mundo e de nós mesmos*”.⁴²⁵

É em meio a esse mundo, pois, iluminado por uma tal pluralidade humana que transcorre a *vita activa*. Não apenas a *ação*, a despeito de seu caráter fundamental de doadora de sentido; e a *obra*, apesar de ser justamente a atividade reificadora capaz de cristalizar em mundo durável os processos fluidos da ação e do discurso; mas também o trabalho, a atividade que cuida das necessidades recorrentes vinculadas ao corpo e à vida biológica que o anima; o pensamento; a vontade; o juízo; e todos os fenômenos propriamente humanos, mesmo aqueles mais subjetivos, invisíveis e recônditos como as “paixões do coração”, recebem sua possível luz, sua silhueta, e mesmo seu nome, do mundo humano comum, da “comunicabilidade” que eles possam adquirir neste.

Assim, por exemplo, “toda vez”, nos diz Arendt, “que *falamos* de coisas que só podem ser experimentadas na privacidade ou na intimidade, trazemo-las para uma esfera na qual assumirão uma espécie de realidade que, a despeito de sua intensidade, elas jamais poderiam

⁴²³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 119-120.

⁴²⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 61.

⁴²⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 61, grifo nosso.

ter tido antes”.⁴²⁶

Com isso, torna-se desde já evidenciada uma primeira acepção em que a política, em seu sentido radicalmente mais lato, propriamente arendtiano, deve ser considerada a atividade humana por excelência, e o mundo humano e a existência a ele constitutivamente vinculada precisam ser tomados como essencialmente políticos. Qualquer ontologia, portanto, que parta de uma tal existência como solo fenomenal (e não de qualquer transcendência, seja ela de fundo idealista ou materialista) deve ser uma ontologia fundamentalmente política.

Ainda assim, apesar de o campo da visibilidade, da publicidade da intersubjetividade humana mundana, ser, por assim dizer, a fonte “pluri-solar” que ilumina tudo que a existência humana “toca”, existem, como ficou dito, “coisas que só podem ser experimentadas na privatividade ou na intimidade”.

Neste ponto, talvez, a tendência natural de uma leitura rápida das descrições fenomenológicas arendtianas das atividades humanas sob o pano de fundo do elemento ontológico mundano de visibilidade aqui em destaque é tomar a atividade fundamental do *trabalho* como um primeiro bom candidato à exigência de privatividade. Isso, graças, em parte, à insistência arendtiana em apontar a localização pré-moderna dessa atividade, a esfera privada, como harmonicamente contrabalanceando-se com um domínio público ainda existente e um mundo comum ainda não em total desmoronamento. Contudo, não há, veremos, justificativa estritamente fenomenológica que aponte para algo de naturalmente não-mundano ou mesmo “antimundano” na atividade do trabalho.

7.3. *As atividades humanas e a privatividade do mundo: aspectos descritivos*

Há toda uma outra gama de atividades e experiências humanas que são muito mais naturalmente não-mundanas, solitárias, a-fenomenais. Em *A condição humana*, por exemplo, as mais destacadas são: (a) o sentimento de grande *dor* física, que, talvez porque “intenso ao ponto de eclipsar todas as outras experiências”, “nos priva de nosso senso de realidade” e “é, ao mesmo tempo, o mais privado e menos comunicável de todos” os sentimentos, sendo “a única experiência à qual somos incapazes de conferir um aspecto adequado à aparição

⁴²⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 61, grifo nosso.

pública”⁴²⁷; (b) O amor que, dotado de uma “inerente não-mundanidade [*worldlessness*]”, “em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público”⁴²⁸; e (c) a *bondade* que, ainda mais do que a dor e o amor, “deve esconder-se de modo absoluto e evitar toda aparição, pois do contrário é destruída”. A realização de “boas obras” é, segundo Arendt, um exemplo extremo do modo em que uma atividade pode indicar, por sua própria natureza, sua adequada localização mundana⁴²⁹, o caráter extremo do exemplo advindo do fato de que “essa atividade não encontra guarida nem mesmo no domínio da privatividade”.⁴³⁰ Já em *A vida do espírito* nós somos apresentadas extensiva e detalhadamente à invisibilidade e movimento de retirada do mundo característicos das atividades mentais mais básicas – o *pensar* o *querer* e o *julgar*.

Tudo isso, contudo, vem aqui à tona, apenas para deixar claro que existe um extenso solo fenomenal para a experiência da privatividade, ainda que esses fenômenos não mundanos se ergam, de qualquer modo, desde o mundo, desde a existência de um ente que, em seu ser, é mundano, que constrói e compartilha um mundo que transcende, no espaço e no tempo, de modo infinito sua própria existência individual.

Esse solo fenomenal da privatividade, porém, não fundamenta qualquer suposta sinalização natural de privatividade para as múltiplas atividades reunidas, na terminologia arendtiana, sob a égide da atividade fundamental do trabalho como atividades que respondem às necessidades da existência humana enquanto corpo vivo biológico imerso nas trocas cíclicas com a natureza terrena. Ou seja, a descrição fenomenológica que temos, até então, da atividade do trabalho, não parece nos permitir requerer justificadamente, como seria possível por exemplo no caso do amor, da dor, do luto etc., que essa atividade seja resguardada de qualquer aparição pública, tendo seu lugar adequado na esfera privada.

No que tange a Arendt, precisamos, mais que nada, ter o cuidado de saber distinguir entre, de um lado, os recursos históricos através dos quais se elabora seu pensamento e, de outro, as conclusões a que as investigações assim feitas a levam.

⁴²⁷ Quanto à dor, cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 62.

⁴²⁸ Cf., a respeito do amor, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 63.

⁴²⁹ No caso, paradoxalmente, uma localização mundana não mundana, ou em necessária fuga do mundo e de sua publicidade plural. Na verdade, o fenômeno da bondade é tão radicalmente refratária ao mundo, aos olhos e ouvidos dos demais e a qualquer indício de pluralidade que mesmo pluralidade subjetiva da consciência, do eu consigo próprio, a destrói. Para que as “boas obras” sejam de fato boas, é preciso que nem mesmo o bem feitor tenha consciência de sua bondade. Daí, como nos diz Arendt, Mateus 6:3: “Que a tua mão esquerda não saiba o que faz a tua mão direita”. Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 91-92.

⁴³⁰ Em relação à bondade e à “tese da localização adequada”, ver ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 93-96.

Se retomamos a distinção, proposta por Loidolt, entre (a) os espaços de sentido baseados em atividades (“*activity-based spaces of meaning*”), (b) os baseados em visibilidade (“*visibility-based spaces of meaning*”) e (c) os derivados ou produzidos (“*derivative or produced spaces of meaning*”), o fato é que, historicamente, a relação entre as atividades humanas formadoras de “a” e o fator de visibilidade de “b” terminaram por erigir espaços derivados do tipo “c” de modo extremamente relativo, segundo a compreensão histórica civilizacional da atividade em questão, quanto a sua razão de ser e sua requerida excelência em diferentes âmbitos. É nesse contexto que podemos compreender a narrativa e as análises arendtianas no tocante à fundação e transformações dos espaços de aparência e sentido produzidos (c) dos domínios “público” e “privado” ao longo do percurso histórico do ocidente em sua matriz europeia, especificamente greco-romana.⁴³¹ E note-se que esses espaços de sentido erigidos pelos seres humanos ao longo da história, não sendo fundamentalmente os espaços baseados em visibilidade (b) que estivemos até então discutindo nesta seção, são chamados de “público” e “privado” na pretensão, que ainda não sabemos se se justifica ou não, de estarem talvez essencialmente vinculados de modo condizente à plena experiência de “b” em sua relação com “a”.

Assim, de modo breve: o que a narrativa histórica arendtiana aponta é que os seres humanos, fundamentalmente dotados de discurso e de ação, partícipes de uma pluralidade ontológica de seres únicos, tiveram pela primeira vez na história a oportunidade de tornar essa capacidade em algo cotidiano e estruturado, num estilo de vida propriamente, com a fundação da *pólis* e da democracia grega antiga com seu *bios politikos*.⁴³²

Erigiu-se, assim, um espaço tangível, físico e jurídico, delimitado, entre muros e leis, que abrigava e protegia entre suas paredes um outro “espaço-entre” [*in-between*], esse intangível, propriamente político, este sim a *pólis*, que acompanhava os chefes de família gregos⁴³³, a pluralidade que eles formavam, cada vez que se reuniam e onde quer que

⁴³¹ Um dos méritos do tipo de filosofia enquanto hermenêutica fenomenológica histórica que Arendt empreende é, sem dúvida, o resgate de experiências históricas não hegemônicas, relegadas ao quase-esquecimento ou à marginalidade dentro do percurso tomado pelo ocidente, como é o caso, por exemplo, de modo talvez principal, mas não único, com a atividade humana fundamental da ação e os sentidos originários irmãos já quase perdidos da política e da liberdade. É inegável, contudo, que a matriz histórica civilizacional da qual essa abordagem filosófica se vale segue sendo fortemente limitada não apenas à Europa ocidental, mas à sua face greco-romana. Embora isso não invalide as análises e conclusões da autora, sendo explicitado, indica certamente a importância de expandir tais bases. No que tange à questão aqui em discussão, por exemplo, as esferas historicamente erigidas de publicidade e de privacidade, as análises arendtianas poderiam ser alargadas e confirmadas ou questionadas, por exemplo, por meio de estudos que averiguassem o sentido da publicidade e da privacidade do mundo (b) em relação aos espaços artificiais aí erigidos (c) e a localização situacional das atividades fundamentais (a) no percurso ou momento histórico específico vividos por outros povos e outras matrizes civilizacionais que não a greco-romana.

⁴³² Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 28-29.

⁴³³ Como é de amplo conhecimento, o espaço político de igualdade da democracia grega antiga era extremamente restrito. A ele tinham acesso apenas os, assim considerados, cidadãos: homens, gregos, adultos e livres. De

estivessem, não apenas dentro dos muros físicos da *pólis*. Daí, aponta Arendt, o sentido das palavras que vieram a ser o lema da colonização grega: “onde quer que vás, serás uma polis”.⁴³⁴

A “esfera privada” erigida, contudo, os lares privados das famílias, não só já precedia temporalmente essa nova estruturação, como tinha também, em meio a tal inovação histórica, um papel fundamental. Por mais que, no novo contexto de hegemonia do modo de vida político, a esfera privada ganhasse seu sentido de privatividade justamente da comparação com o público (do fato de os que aí passavam sua vida estarem privados da luz plena do público), ainda no contexto grego ao menos dois outros sentidos, não privativos, da privatividade indicavam a importância da esfera privada e “a profunda conexão entre o privado e o público”.⁴³⁵

Em primeiro lugar, o fato evidente de que era, naquele contexto, o sucesso logrado nas atividades econômicas realizadas no âmbito privado que, produzindo a *riqueza* material necessária, liberavam os cidadãos para o exercício da liberdade.

Em segundo lugar, e de modo ainda mais importante, a relação entre a *propriedade* e a privatividade que, ao que parece, era um forte pressuposto político. E isso, afirma Arendt, não, como poderia pressupor-se, como mera condição axiomática de admissão e acessibilidade ao espaço político. “Ela [a propriedade privada] era muito mais que isso. A privatividade era como que *o outro lado escuro e oculto do domínio público*, e como ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana, não possuir um lugar privado próprio (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano”.⁴³⁶

Deixando de lado algumas diferenças apontadas por Arendt entre Grécia e Roma (ao que parece a oposição entre os domínios público e privado era mais forte no contexto grego que no romano)⁴³⁷, podemos dizer que é com a ascensão e difusão do cristianismo que essa relação de oposição “harmônica” entre duas esferas erigidas distintas da vida humana começou realmente a ruir. E não porque o lado que então era hegemônico, a vida política, tenha por fim suprimido o outro, mas, pelo contrário, porque, com a queda do Império Romano e a

modo que, como reconhece Arendt, igualdade nada tinha a ver, como a partir da modernidade, com justiça social. A liberdade, que não era privada como a nossa, mas pública, política, se fazia justamente às custas e transcendendo a desigualdade característica da esfera privada e o tipo de relações de governo que imperavam no contexto da administração do lar. Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 39.

⁴³⁴ Cf., a esse respeito, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 248.

⁴³⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 74.

⁴³⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 78, grifo nosso. Ainda quanto a essa tensão constitutiva entre o privado e o público na antiguidade, na qual a supressão de um dos dois lados faria ruir todo o modo de vida em questão, o *bios politikos*, ver ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 35.

⁴³⁷ Cf., por exemplo os indícios disso apontados por Arendt por ocasião da nota de rodapé nº 6 em ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 29, onde expressa sua divergência para com algumas das teses defendidas pelo famoso historiador francês Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889) em seu *A cidade antiga* (1864).

desestruturção da forma organizacional das cidades-Estado, o campo ficou aberto para que “o caráter privativo da privatividade, a consciência de se estar privado de algo essencial em uma vida passada exclusivamente na esfera restrita do lar”, perdesse “sua força a ponto de quase se extinguir com o advento do cristianismo”.⁴³⁸

De um modo geral, o próprio cristianismo enquanto compreensão de mundo concebeu e realizou um tipo de relação completamente diferente da fenomenalidade ou visibilidade ontológica do mundo que estamos discutindo aqui. Se, antes, a superação da futilidade inerente à vida individual era espelhada na construção individual e coletiva de uma imortalidade mundana, ou seja na construção, através da política e da publicidade, de um mundo humano comum destinado a perdurar (e no qual poderiam imortalizar-se os feitos e palavras gloriosos de indivíduos notáveis assim como as tradições culturais e religiosas dos povos etc.), agora, com o choque da desintegração de um império de proporções gigantescas como o romano, é compreensível que essa confiança na política e numa imortalidade terrena tenha igualmente se esvaído.

É um outro critério ou princípio, até então marginal, o da *eternidade*, nascido e embalado pela filosofia no contexto de seu embate precisamente com a política na Grécia antiga, que assume o protagonismo no novo contexto, deixando de ser apenas marginal e acadêmico e tornando-se extremamente popular nos ombros do cristianismo.⁴³⁹ A política, a vida pública, longe de ser capaz de imortalizar qualquer coisa, tendeu a reduzir-se ao mínimo necessário, a serviço de pretensões extramundanas.

Mais estritamente, portanto, à toda a vida cotidiana, mundana, secular, pública ou privada, coube um sentido de futilidade, e a nova divisão passou a ser entre as trevas do secular e mundano e o esplendor do sagrado e religioso, fazendo a Igreja Católica, portanto, as vezes de um “substituto para a cidadania antes outorgada exclusivamente pelo governo municipal”.⁴⁴⁰ Substituto que, claramente, em muitos sentidos, ela não podia ser, já que a sua preocupação fundamental era extramundana, uma preocupação com a salvação da alma individual dos seres humanos, e não com o próprio mundo, tido apenas como via de passagem para almas individuais eternas. Sua comunidade, ademais, uma comunidade de fiéis, era menos a expressão de uma pluralidade paradoxal de seres iguais, mas singulares, uma comunidade política, e muito mais uma família estendida, irmanada por serem criaturas filhas de um mesmo pai: Deus, criador e legislador do mundo.

⁴³⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 73.

⁴³⁹ Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 25 e 19.

⁴⁴⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 40.

Nesse contexto, do ponto de vista mundano, apesar de Arendt nos dizer que o “abismo entre o privado e o público ainda existia de certa forma na Idade Média”⁴⁴¹, querendo indicar com isso a nova oposição entre o secular e o sagrado acima descrita, o que de fato aconteceu, como ela própria mostra, foi a supressão do domínio público diante da nova organização feudal da vida. Esse alargamento do privado, cuja “marca distintiva era a absorção de todas as atividades na esfera do lar – onde tinham significação apenas privada – e, conseqüentemente, a própria ausência de um domínio público”, atingiu não apenas o campo, mas igualmente as cidades.⁴⁴²

A preocupação maior de Arendt, no entanto, está, notadamente, em compreender o ocorrido com tais âmbitos produzidos de sentido e visibilidade da existência humana⁴⁴³ na modernidade, momento histórico que, em muitos sentidos forja aquelas que ainda são as bases da nossa própria compreensão e experiência desses fenômenos hoje. Segundo a autora, na era moderna, a partir de um certo ressurgimento da publicidade erigida do mundo, que viria a cristalizar-se na nova forma política do Estado-nação, uma nova esfera, “híbrida”, surge, colonizando, por assim dizer, as instituições políticas com as preocupações que eram historicamente características do âmbito privado e familiar: é ao conjunto de acontecimentos vinculados a esse processo que Arendt chamará de “o advento do social”.⁴⁴⁴

Em outras palavras: forma-se, com a “nação”, uma família de proporções gigantescas de cuja sobrevivência, bem-estar e prosperidade, todas questões econômicas, o Estado precisa cuidar, reduzindo-se a esta a única função da atividade “política”, ou melhor, reduzindo a política a “apenas uma função da sociedade”.⁴⁴⁵ Nas palavras de Arendt: “o que chamamos de 'sociedade' é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada 'nação’”.⁴⁴⁶

No contexto da discussão aqui em curso o que mais interessa nesse processo é: primeiro, que o advento moderno da sociedade desfigurou as fisionomias seja da *publicidade do domínio público* (ao ponto de que, em explícita contradição, a única coisa comum que restou ao mundo humano comum foram os interesses privados, ou bem “o governo, nomeado para proteger uns

⁴⁴¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 40.

⁴⁴² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 41.

⁴⁴³ Sempre, claro, na relação que eles têm com as duas outras esferas ou espaços de abertura mais de sentido do mundo mais fundamentais na existência humana, aqueles baseados nas atividades humanas fundamentais (a) e na visibilidade ontológica do mundo humano (b).

⁴⁴⁴ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 33.

⁴⁴⁵ Ver ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 39-40.

⁴⁴⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 34.

dos outros os proprietários privados na luta competitiva por mais riqueza”)⁴⁴⁷, seja da *privatidade do domínio privado* (que, esvaziada de suas preocupações econômicas tradicionais e expropriada da posse fundamental da propriedade privada, foi recolonizada, numa “rebelião contra a sociedade”, pela descoberta de toda uma outra dimensão da existência humana, uma “esfera de intimidade” “cujas peculiares multiplicidade e variedade eram certamente desconhecidas de qualquer período anterior à era moderna” e que representa um “enorme enriquecimento da esfera privada por meio do moderno individualismo”)⁴⁴⁸. E segundo, que, assim sendo, não é realmente apropriada na modernidade uma oposição entre o social e o político. Na verdade, tanto a esfera pública propriamente política, quanto a esfera privada, foram, segundo nos conta Arendt, engolidas pela sociedade, enquanto que em oposição a esse “híbrido” surgiu a esfera da intimidade.

Frente a uma tal narrativa histórica, da qual foram expostas aqui apenas as linhas mais gerais, se é verdade, como sustenta a autora, que “os juízos históricos das comunidades políticas, mediante os quais cada uma delas determinava quais atividades da *vita activa* deveriam ser admitidas em público e quais deveriam ser ocultadas na privatidade, podem corresponder à natureza dessas mesmas atividades”⁴⁴⁹, somos levadas aparentemente à uma conclusão como a de Benhabib⁴⁵⁰: de que há um certo “essencialismo fenomenológico” na descrição arendtiana distintiva da relação entre as atividades humanas e sua suposta localização adequada nos âmbitos público ou privado.

E, com isso, somos levadas também, conseqüentemente, a crer que alguma das épocas históricas abordadas esteve de fato mais próxima de viver segundo a “natureza essencial” que vincularia as atividades e suas corretas localizações espaciais no mundo, enquanto que todas as outras viveram incorrendo numa problemática desnaturação das atividades humanas fundamentais. Presumivelmente, dada a, por muitos apontada, “nostalgia helênica” de Hannah Arendt, o modo de vida correto deveria ser, então, o da antiguidade, desde onde nós teríamos historicamente decaído, como que do paraíso.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 84.

⁴⁴⁸ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 46-7.

⁴⁴⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 96.

⁴⁵⁰ Seyla Benhabib é, certamente, uma das grandes intérpretes do pensamento de Hannah Arendt. Em meio a suas análises – por exemplo, em seu influente livro sobre Arendt, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* – ela reconhece e aborda a herança fenomenológica heideggeriana no pensamento da autora. Há, porém, problemas significativos em sua interpretação seletiva da metodologia arendtiana. Apresentaremos, mais adiante nesta seção, uma crítica a seu posicionamento. Por ora, quanto à proposição de que há em Arendt um incômodo e errôneo “essencialismo fenomenológico”, cf. BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996, p. 123-124.

⁴⁵¹ Mesmo Benhabib, ao tratar de diagnosticar uma estranha dualidade metodológica em Arendt, adere, ainda que

Nosso entendimento é de que tal interpretação está quase que completamente equivocada, e é, portanto, numa direção a ela contrária que gostaríamos de argumentar. Em primeiro lugar, como fica claro pelo abordado no capítulo primeiro deste trabalho e como aponta também muito bem Loidolt⁴⁵², a afirmação, por si só, de um “essencialismo fenomenológico”, mesmo que não fosse vinculada a Arendt, defendida sem maiores explicações sobre o que há propriamente de fenomenológico no suposto essencialismo, é bastante vazia e problemática, dado que, mesmo em Husserl, onde a noção de existência ainda não havia ganho a tônica na compreensão das essências, a concepção de um método fenomenológico como “intuição de essências” ou “variação eidética” dificilmente pode ser equiparada ao sentido tradicional de essencialismo.

Se não há, contudo, propriamente um essencialismo em jogo, cabe perguntar como devemos compreender afirmações como, por exemplo, a mencionada acima a respeito de uma suposta correspondência entre a natureza de cada atividade e certo lugar mundano seja de baixa ou de alta visibilidade? Ou, ainda, de que:

O significado mais elementar dos dois domínios [o público e o privado] indica que há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência. Se examinarmos essas coisas, independentemente de onde as encontrarmos em qualquer civilização, veremos que cada atividade humana assinala sua localização adequada no mundo.⁴⁵³

Vejamos: fenomenologicamente, mostrou-se que, para Arendt, a existência do sentido para a vida humana, a subjetividade e o mundo no qual elas se ancoram depende explicitamente de uma pluralidade de seres singulares capazes de agir e falar entre si, contando estórias sobre os acontecimentos e, como ainda veremos, proferindo ajuizamentos sobre as coisas particulares. Isso quer dizer, desde já, que a própria natureza da política e da ação, ou seja, a dinâmica de produção de sentido dessa esfera de abertura do mundo que se dá na atualização da ação/pluralidade (*a*), indica que o seu lugar adequado enquanto atividade no mundo humano

parcialmente, à tese de que, graças ao seu vínculo com o antimodernismo e a “teologia secular” da ontologia fundamental de Heidegger, haveria na teoria política da autora um ímpeto grecófilo. Essa seria, na interpretação de Benhabib, a razão pela qual o suposto louvável modernismo de Arendt, sua preocupação racional com as questões políticas do presente, existiria sempre enquanto assediado por certa relutância, atrelada ao seu “essencialismo fenomenológico”, sua busca pelo sentido originário dos fenômenos. Assim, nos diz a autora: “enquanto Hannah Arendt, a judia apátrida e perseguida é a modernista filosófica e política, Arendt, a aluna de Martin Heidegger, é a antimodernista grecófila teórica da polis e de uma experiência originária da práxis.” (BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996, p. 118).

⁴⁵² Cf. LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 125.

⁴⁵³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 90.

em sua fenomenalidade é fundamentalmente o da publicidade (*b*), sempre considerando que, enquanto característica primordial do mundo humano, a publicidade é um espectro dentro do qual a privatividade indica baixa visibilidade, mas não invisibilidade ou escuridão.

Cada vez que a pluralidade é parcialmente suprimida, seja ostensiva, seja veladamente, a nossa capacidade de agir e a nossa liberdade sofrem um golpe. Se ela se vê suprimida de todo, a ação, carente de sua condição básica de possibilidade, também se perde. Por isso, uma esfera pública erigida (*c*) enquanto um espaço construído por mãos humanas e por promessas, acordos, tratados e leis, que abra um cenário tangível com contínua iluminação plural pública é o palco perfeito da ação. Isso, contudo, não significa que a ação não possa florescer de modo bastante significativo em momentos de liberdade restrita, onde a publicidade máxima, aberta a todos, não é uma opção e a clandestinidade se torna necessária. A história está repleta de exemplos do tipo, e a própria Arendt, aborda extensivamente alguns deles, como as revoluções modernas e a resistência francesa à ocupação do país durante o curso da Segunda Guerra Mundial.

Mesmo a esfera privada, ademais, com sua “meia-luz”, pode, dependendo do tipo de relação que se estabeleça aí, constituir um espaço de ação, ainda que muito restrito se comparado à esfera pública.

É verdade que a família antiga dificilmente poderia ser considerada uma esfera de ação e liberdade, dado que suas condições patriarcais verdadeiramente monárquicas de desigualdade não condiziam de modo algum com a pluralidade e que suas incumbências econômicas a vinculavam fortemente às lógicas da necessidade e da utilidade, repelindo com isso as possibilidades de um estado de liberdade.

A partir da modernidade, contudo, com a gradual emancipação dos trabalhadores e mais especificamente também das mulheres, e a saída da própria atividade do trabalho da esfera privada, é possível imaginar, ainda que a própria Arendt não tenha tematizado desse ponto de vista a questão, que, caso consiga resistir à tentação individualista de transformar-se em núcleo cego da intimidade, a família e a esfera privada tenham potencial para, cada vez mais, assumir a forma de certa pluralidade e liberdade.

É claro, entretanto, que a carência para a maior parte da população, fruto também da própria modernidade, dos dois principais elementos não privativos da privatividade – a riqueza suficiente e a propriedade privada – ergue barreiras enormes que freiam a possibilidade aqui aludida. De qualquer modo, o que se quer apontar com essa leitura é que não há, de fato, nas descrições de Arendt das nossas atividades fundamentais, seus espaços de visibilidade e suas esferas erigidas de realização, nada que impeça ou que deveria impedir, por exemplo, a esfera privada do lar de albergar tipos de relação intersubjetiva tipicamente políticos, pautados no

diálogo e na liberdade.

Por outro lado, quanto à relação, mais especificamente, entre as instituições da esfera privada erigida (*c*), sua condição mundana de baixa visibilidade (*b*) e a adequação das várias atividades e experiências humanas (*a*), fundamentais ou não, a um tal contexto mundano de baixa ou nula visibilidade, as coisas são consideravelmente mais complexas.

Considerando primeiro a relação entre (*a*) e (*b*), já de início é necessário que especifiquemos o que se deve entender pela mencionada “adequação”. E são ao menos duas as possibilidades: ou que a própria *existência* e atualização de uma certa atividade depende da meia-luz da privatividade, ou mesmo da escuridão ou invisibilidade total; ou que não a atualização mesma, mas a *excelência* ou bom desempenho da atividade em questão dependa de algum desses mesmos fatores.

Se, feita essa distinção, seguindo a sugestão de Arendt, de que “cada atividade humana assinala sua localização adequada no mundo”, considerarmos agora, em relação a cada um dos dois critérios de adequação acima, sem pretensão de esgotamento, alguns dos grupos de atividades humanas abordadas pela própria Arendt em diferentes contextos, chegamos a conclusões bastante esclarecedoras.

Assim, quanto ao primeiro dos critérios de adequação mencionados, que chamaremos de “critério para existência”, temos que:

Das atividades humanas fundamentais no âmbito da *vita activa* – trabalho, obra e ação – nenhuma de fato exige a ocultação e a proteção contra o público para perseverar atualizando-se na existência humana. Nem mesmo o trabalho. Afinal, como sabemos, sua moderna ascensão à esfera pública, longe de destruir a atividade, elevou sua produtividade a proporções inimagináveis.

Por sua vez, a outra gama de atividades humanas fundamentais abordadas por Arendt – as atividades mentais básicas, já mencionadas, do pensamento, da vontade e do juízo, as quais, para entrar em cena, precisam empreender uma “retirada do mundo fenomênico” – são, por sua própria natureza, atividades invisíveis, quase completamente a-fenomenais e não-mundanas (ainda que não sejam extramundanas ou antimundanas), tendo, portanto, sua existência fenomenalmente, não apenas vinculada, mas constituída por uma privatividade radical.⁴⁵⁴

Já as experiências humanas mais acima descritas – da dor, do amor e da bondade –

⁴⁵⁴ Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 94, onde lemos: “Uma vez que as atividades do espírito, por definição não-arentes, ocorrem em um mundo de aparências e em um ser que participa dessas aparências por meio de seus órgãos sensoriais receptivos, bem como de sua própria capacidade e de sua necessidade de aparecer aos outros, elas só podem existir por meio de uma *retirada* deliberada da esfera das aparências”.

também se aproximam, como vimos, ainda que cada uma a seu modo, de um critério fenomenológico como este. Enquanto o amor, aceita viver no domínio privado, mas “se extingue assim que é trazido a público”; a intensa dor física provoca uma imediata subjetivação do indivíduo na consciência da própria dor, chegando a privar-nos “de nosso senso de realidade”, sendo dos nossos sentimentos “o mais privado e menos comunicável”; e a bondade, “o exemplo reconhecidamente extremo”, que “não encontra guarida nem mesmo no domínio da privatividade”, sequer, como vimos, no da privatividade do eu consigo mesmo, superando com isso a privatividade das próprias atividades mentais, ao ponto, a nosso ver, de tornar-se mesmo duvidosa enquanto atividade.

Quanto ao segundo dos critérios de adequação, que chamaremos aqui simplesmente de “critério para excelência”:

Dado o já discutido acima, sendo natural o vínculo condicional entre existência e excelência para as atividades e experiências humanas que dependem para existir da privatividade, cabe discutir aqui sobretudo as atividades humanas fundamentais. Já abordamos brevemente, mais acima, a ação em condição de privatividade. No que tange à obra, gostaríamos apenas de lembrar que se trata de uma atividade internamente diferenciada em ao menos três momentos, onde a privatividade vai, ao longo dos momentos, abrindo cada vez mais espaço para a publicidade. Esses três momentos são: a ideação ou formulação do modelo/projeto, a execução desse a partir dos materiais necessários e, por fim, findada a realização, a exposição e assunção da obra acabada de seu lugar no mundo. Isso dito, concentraremos aqui os esforços em discutir a atividade do trabalho, de longe a mais problemática em sua vinculação a essa questão.

Ao longo de *A condição humana*⁴⁵⁵, por meio da narrativa histórica brevemente exposta mais acima em suas linhas gerais, Arendt trata, com alguma insistência, de apontar certos elementos fenomênicos na atividade do trabalho que pareceriam vincular seu bom desempenho à proteção contra o público, ou seja, à sua residência no domínio privado.

Positivamente, o argumento que ela nos apresenta é de que, dada a relação íntima entre trabalho e vida biológica (nascimento, morte, e toda a gama de empreendimentos humanos que dispõem da vida e do corpo, interagindo com a natureza terrena, no intuito de perseverar nessa mesma existência natural), essa atividade fundamental repele a publicidade do mundo. A esse fator é que esteve desde sempre vinculada a pré-moderna sacralidade da propriedade privada que, segundo a autora, portanto:

⁴⁵⁵ Cf. o capítulo II, “Os domínios público e privado” em ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 26-96.

[...] assemelhava-se à sacralidade do *oculto*, ou seja, *do nascimento e da morte, o começo e o fim dos mortais* que, *como todas as criaturas vivas, surgem das trevas de um submundo e retornam a elas*. A feição não privativa do domínio doméstico residia originalmente no fato de ser ele o *domínio do nascimento e da morte*, que deve ser ocultado do domínio público por abrigar *coisas ocultas aos olhos humanos e impenetráveis ao conhecimento humano*. É ocultado porque o homem *não sabe de onde vem quando nasce, nem para onde vai quando morre*.⁴⁵⁶

Apesar de ser, a rigor, uma atividade mundana e, com isso, aparente, visível, fenomenalmente experienciável publicamente, e, nesse sentido, de natureza muito distinta de atividades como o pensamento e a bondade ou de experiências como a de grande dor física, a atividade do trabalho, portanto, estaria tão proximamente ligada à escuridão desconhecida da Natureza (*Physis*) de onde toda vida se ergue, mostrando-se, e ao processo biológico vital que se beneficiaria de proteções contra a iluminação do público. Deve haver, contudo, uma importante diferença aqui entre os seres humanos e os demais seres vivos, afinal, os animais não-humanos, por exemplo, não parecem estar preocupados em ter “um lugar possuído privadamente para se esconder”⁴⁵⁷, para esconder seu processo vital, da visibilidade que inelutavelmente permeia o mundo, que é, por isso, “mundo fenomênico”, “mundo das aparências”.

E, com isso, nós viemos encontrar-nos, mais uma vez, com o caráter ontológico fundamental da política, do âmbito da ação/pluralidade, no pensamento de Arendt, para a compreensão da existência humana e tudo o que a ela se vincule. Afinal, é, na verdade, justamente porque transcendemos na ação e no discurso a condição animal do *animal laborans* que, diferente dos demais seres vivos, “não possuir um lugar privado próprio” pôde, historicamente, para povos que tomaram “ser político” como “atingir a mais alta possibilidade da existência humana”, significar “deixar de ser humano”⁴⁵⁸. A propriedade privada, sua capacidade de ocultação do processo biológico da vida, é importante, argumenta Arendt, não para os desfrutes da intimidade e as liberdades individuais dos proprietários, mas sim para a própria política e a possível delimitação de seu campo como o campo da liberdade, superadas as inglorias e fúteis tarefas repetitivas da sobrevivência.

Assim, diz Arendt:

é impressionante que, desde os primórdios da história até o nosso tempo, o que

⁴⁵⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 76-7, grifo nosso.

⁴⁵⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 87.

⁴⁵⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 78.

precisou ser escondido na privatividade tenha sido sempre a parte corporal da existência humana, tudo o que é ligado à necessidade do processo vital e que, antes da era moderna, abrangia todas as atividades a serviço da subsistência do indivíduo e da sobrevivência da espécie. [...] E é ainda mais sintomático da natureza desses fenômenos que os poucos vestígios da estrita privatividade, mesmo em nossa civilização, tenham a ver com “necessidades” no sentido original de sermos demandados pelo fato de termos um corpo.⁴⁵⁹

Mostra a história, portanto, que, mesmo com a ascensão moderna do trabalho à condição de coisa da maior relevância pública e da vida à posição de bem supremo⁴⁶⁰, as poucas atividades humanas historicamente resguardadas no domínio privado que ainda residem na privatividade, ao lado da rica nova esfera da intimidade, são as nossas demandas corporais vitais mais básicas. E isso é, sem dúvida significativo.

Aqui, porém, é importante algum cuidado: o que se mostrou, nos parece, não é que essas atividades vinculadas à satisfação e subsistência corporal mais básica não possam vir a ser exibidas publicamente, que degradem sua função e desempenho nesse contexto etc., mas que elas são para Arendt, *stricto sensu*, politicamente irrelevantes. Em grande parte, porque tais atividades, diferentemente da obra e da ação, são incapazes de constituir mundo, de deixar algo atrás de si, uma vez findado seu processo. O trabalho, diferentemente da obra e da ação, consome quase que imediatamente tudo aquilo que é capaz de produzir ou entrega tudo o que é incapaz de consumir ao perecimento também quase imediato típico dos bens que produz.

Um equívoco comum seria concluir com isso que as atividades aqui em questão não podem, portanto, tornar-se conteúdo da política – da ação e do discurso. Na verdade, qualquer fenômeno da existência humana pode vir a tornar-se conteúdo temático da política. Isso depende unicamente de que as condições históricas o ergam a assunto politicamente relevante, assim como da *iniciativa* dos agentes políticos de tomá-lo como objeto da ação e do discurso. Tomar, por exemplo, qualquer das atividades sob a égide terminológica do trabalho (a alimentação, a fome, o parto, a maternidade, a agricultura, o sexo, o trabalho doméstico etc.) como objeto da política, ou seja, falar sobre elas diretamente com outros seres humanos, em meio à publicidade do mundo, torná-los tema de um debate político, de opiniões singulares, é algo muito diferente de, de fato, engajar-se em qualquer dessas atividades. No primeiro caso,

⁴⁵⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 88-90.

⁴⁶⁰ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 392, onde a autora nos diz: “O que resta a explicar [...] é por que, com a ascensão da *vita activa*, foi precisamente a atividade do trabalho que veio a ser promovida à mais alta posição entre as capacidades do homem; ou, em outras palavras, por que, na diversidade da condição humana, com suas várias capacidades humanas, foi precisamente a vida que predominou sobre todas as outras considerações”.

estamos diante da política por excelência, não importa o tema; no segundo, estamos engajados em trabalhar, em girar a roda da vida e em sustentar-nos de pé nela.⁴⁶¹

Assim, mesmo se distinguimos, como implica logicamente o argumento, dentro da esfera do *trabalho/vida* entre, por um lado, as “preocupações materiais”, atividades cujo ocultamento no domínio privado não foi, historicamente, a norma, como, p. ex., a agricultura, e, por outro lado, as “funções corporais”, atividades que mantiveram-se, mesmo em condições históricas modernas, relativamente ocultas por certa privatividade, como, por exemplo, o sono, a ingestão alimentar e a excreção, as relações sexuais etc., nada ainda parece justificar fenomenologicamente a pretensão de que as atividades do trabalho, do primeiro ou do segundo grupo, tenham seu “bom desempenho”, sua *excelência*, naturalmente vinculados ao ocultamento no domínio privado.

Há, contudo, ainda um outro argumento arendtiano a ser considerado, este de caráter negativo, quanto à natureza da atividade do trabalho e seu adequado desempenho. Consideramos ser este o argumento que nos leva mais diretamente ao centro do pensamento arendtiano e à compreensão da insistência no vínculo entre a atividade do trabalho e a privatividade do mundo, ou a certo grau de repulsão à publicidade do mundo. Se trata de refletir sobre a ascensão da atividade do trabalho, na crista do advento do social, “à estatura de coisa pública” e ao lugar de preocupação central da vida política e as consequências que esse acontecimento tem tido para a condição humana.

Já sabemos que dentre essas consequências está o, a princípio aparentemente benéfico, grande aumento da capacidade produtiva do trabalho. Entretanto, uma vez que a abundância, o “ideal do *animal laborans*”, tornou-se o critério da vida pública – coisa que não podia acontecer sem que antes “a permanência, a estabilidade e a durabilidade”, ideais do *homo faber*, mas

⁴⁶¹ Ademais, mesmo do ponto de vista do trabalho em si, no que tange à sua irrelevância política, isso só é assim, uma vez que estejam os objetivos das atividades aí em jogo satisfeitos, nunca antes. Afinal, a própria política só é possível uma vez que essas necessidades básicas foram satisfeitas. A liberdade, o exercício da ação, pressupõe a liberação, como apontará Arendt, por exemplo, em *Sobre a revolução* (ARENDR, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 188-189). De um modo geral, quando as condições pré-políticas da política não estão satisfeitas (e isso não pressupõe apenas comida na mesa, mas também reconhecimento de certa igualdade intersubjetiva no âmbito da pluralidade, e, como temos visto, também o tipo de proteção propiciada pela propriedade privada) o processo de liberação pode entrar em cena via luta social, mas também pode vir a tornar-se conteúdo por excelência da própria política, da própria liberdade incipiente que haja ou que então se forme. Assim, apesar de nunca ter a própria Arendt, ao nosso ver, elaborado suficientemente seu pensamento nesse sentido, as bases do pensamento disposto pela autora indicam naturalmente uma das possíveis e prováveis consequências de uma tal situação é a conformação desses direitos e condições fáticas pré-políticas como objeto direto do exercício político daqueles que, por assim dizer, aos trancos e barrancos, puderam aceder à esfera pública existente, qualquer que seja ela, ou mesmo da luta por estabelecer tais condições, como no histórico caso das revoluções.

também fundamentais para o *homo politicus* e para a possibilidade de manutenção de um mundo humano comum, fossem sacrificados⁴⁶² –, os efeitos foram, em muitos sentidos, desastrosos.

O fato é que, como aponta Arendt,

A atividade de trabalhar, embora relacionada, em qualquer circunstância, com o processo vital em seu sentido mais elementar, o biológico, permaneceu estacionária durante milhares de anos, *aprisionada no eterno retorno do processo vital* ao qual se encontrava ligada. A promoção do trabalho à estatura de coisa pública, longe de eliminar o seu caráter de processo [...], liberou, ao contrário, esse processo de sua *recorrência circular* e monótona e transformou-o em *progressivo desenvolvimento*, cujos resultados alteraram inteiramente, em poucos séculos, todo o mundo habitado. Quando a atividade do trabalho foi liberada das restrições que lhe eram impostas por seu *banimento no domínio privado* [...], foi como se o elemento de crescimento inerente a toda vida orgânica houvesse completamente superado e prevalecido sobre os processos de perecimento por meio dos quais a vida orgânica é controlada e equilibrada no lar da natureza. O domínio social, no qual *o processo da vida estabeleceu o seu próprio âmbito público*, desencadeou um crescimento artificial, por assim dizer, do natural; e é contra esse crescimento – não meramente contra a sociedade, mas contra um domínio social em constante crescimento – que o privado e o íntimo, de um lado, e, de outro, o político (no sentido mais restrito da palavra) *mostram-se incapazes de se defender*.⁴⁶³

Torna-se evidente, assim, o caráter extremamente problemático para Arendt da colonização do mundo (transformação de todos os objetos de uso em bens de consumo) e da esfera pública levada a cabo pela esfera do social. E a preocupação central de Arendt nesse ponto é certamente de que “embora nos tenhamos tornado excelentes na atividade do trabalho que realizamos em público, a nossa capacidade de ação e de discurso perdeu muito de seu antigo caráter desde que a ascendência do domínio social banuiu estes últimos para a esfera do íntimo e do privado”.⁴⁶⁴

É notável, ademais, que precisamos reconsiderar o sentido da palavra *excelência* ao vinculá-la à atividade do trabalho e às atividades humanas em geral. Afinal, como vimos, o grande aumento da produtividade da atividade no novo contexto de publicidade, veio, no fim das contas, resultar na perda de sua característica conservadora principal: sua natural ciclicidade. Isso a tornou, em sua pujança também natural de crescimento, agora artificialmente exponencial, ameaçadora não só para o mundo humano, mas até mesmo para o ambiente natural no qual essa atividade se desdobra e da qual é parte, o planeta Terra.⁴⁶⁵ Assim, a *excelência* de

⁴⁶² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 156.

⁴⁶³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 57, grifo nosso.

⁴⁶⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 60.

⁴⁶⁵ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 166-167, onde lemos: “Um dos óbvios sinais de perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é o grau em que toda a nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e

uma atividade, portanto, precisa significar também uma certa harmonia para com as outras facetas fundamentais da existência humana.

Ainda assim, devemos insistir ainda uma vez mais, e aqui contra o que parece propor a própria Arendt, que não há no que se mostrou acerca da atividade do trabalho, tampouco nada que vincule sua excelência a seu “banimento no domínio privado”. Não parece justificada a compreensão que afirma ter sido o fato específico da promoção da atividade do trabalho “à estatura de coisa pública” o fator provocador de todas as mencionadas consequências deletérias.

Reconhecemos que, considerada, como aclaramos mais acima, como atividade e não como conteúdo, as atividades do trabalho, vinculadas à manutenção da vida biológica, são politicamente irrelevantes. Sua ascensão, contudo, à esfera pública, por si só, mesmo enquanto atividade e não apenas como conteúdo de ação, não provocaria necessariamente o estrago acima descrito. O problema central parece ser, na verdade, que ela tenha, nessa ascensão, banido a ação e o discurso de seu solo propriamente público, restringindo-as ao âmbito do privado e do íntimo. O problema, portanto, é o domínio completo da esfera pública pelas preocupações materiais típicas da atividade do trabalho⁴⁶⁶, o que dá à sociedade, os contornos e a fisionomia de um completo conformismo.

Assim, mostrou-se que a única relação ontológica fundamental entre a dimensão da visibilidade (*b*) e a das atividades fundamentais (*a*), é a da ação/pluralidade em seu vínculo constitutivo para com a publicidade do mundo. E que, quaisquer que sejam as possíveis relações entre outras atividades e a visibilidade do mundo, elas são dependentes dessa dimensão fundamental e da luz que ela lança no mundo humano comum através da interação intersubjetiva direta dos seres humano através do discurso e da ação.

Toda a análise acima, voltou-se sobre a visibilidade em seu sentido mundano ontológico, não sobre as instituições humanas históricas que vieram dar algum tipo de estabilidade e proteção a esses domínios primordiais de privatividade e publicidade – diz respeito, portanto, à (*b*) em sua relação com (*a*), não a (*c*). Quanto a (*c*) – as esferas mundanas derivadas, ou produzidas, de sentido e visibilidade – temos, brevemente, que: elas acompanham, de certo

descartadas quase tão rapidamente quanto apareceram no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico. Mas, se esse ideal já estivesse realizado e não passássemos realmente de membros de uma sociedade de consumidores, já não viveríamos de modo algum em um mundo, mas simplesmente seríamos impelidos por um processo em cujos ciclos sempre-recorrentes as coisas aparecem e desaparecem, manifestam-se e fenecem, sem jamais durarem o tempo suficiente para envolverem em seu meio o processo vital”.

⁴⁶⁶ Tal conclusão, inclusive, concorda perfeitamente com o que se mostrou nesta seção quanto à simultaneidade ontológica, a “equiprimordialidade”, das diferentes esferas de abertura do mundo humano via dinâmica entre atividades fundamentais e condições básicas. Afinal, a crítica aqui seria justamente à desfiguração do caráter não hierárquico da relação entre essas atividades fundamentais.

modo, as transformações históricas na compreensão acerca do sentido da privatividade e da publicidade em cada civilização e tempo histórico, podendo vir antes e implicar numa nova compreensão, ou depois, dando solidez a uma nova compreensão.

Assim, por exemplo, de modo determinante para o nosso tempo, a expropriação da propriedade privada dos pobres, a urbanização crescente e já majoritária das populações, a remodelação da família e do lar, assim como a destituição desta do acesso ao solo e à água, meios agrícolas básicos de subsistência, são fenômenos todos intimamente vinculados com a ascensão moderna do trabalho. Do lado público, por sua vez, podemos citar a perda da importância da cidade como núcleo da vida política, sacrificado à constituição do Estado enquanto Estado-nação, assim como a quase completa desfiguração da democracia enquanto uma instituição/modo de vida pautados na participação dos cidadãos, como fatores interessantes de serem avaliados, dentre muitos outros, em sua vinculação com as transformações do nosso entendimento e relação para com a publicidade do mundo.

Porém, ainda que, de um modo *geral*, a produção desses setores tangíveis do mundo se veja sempre relacionada ao espectro de visibilidade do próprio mundo e à pretensão de exposição ou ocultamento de determinadas atividades, as formas *específicas* assumidas por essas instituições humanas não se vinculam necessariamente com a pretensão de visibilidade que impulsionou sua construção. De modo que, mesmo que tivéssemos encontrado como conclusão das análises acima uma inquestionável relação, de *existência* e/ou de *excelência*, entre a atividade do trabalho e a privatividade do mundo (o que não foi o caso), ainda assim, isso não significaria que, então, a casa, o lar, a família como concebida na antiguidade, na idade média, hoje, ou em qualquer época que seja, pudesse ser considerada fenomenologicamente o modo adequado e definitivo dessa privatividade.

Sobrevive, entretanto, a questão: se não há de fato um solo fenomênico que justifique a relação necessária entre a atividade do trabalho e seu “banimento no domínio privado”, porque Arendt parece indicar tal “banimento” como mais adequado à existência humana? A acusação de “essencialismo”, mesmo que não “fenomenológico”, ainda não foi completamente dissipada, e talvez Benhabib tenha razão ao menos em parte.

7.4. “Essencialismo fenomenológico”? Uma interpretação alternativa da tese da localização adequada das atividades humanas: aspectos histórico-normativos da teoria política arendtiana

Com vimos, Arendt nos diz que uma análise das atividades e das coisas em geral que tocam e são tocadas pela existência humana sob o pano de fundo da visibilidade do mundo (ou seja, da distinção entre o público e o privado enquanto âmbitos, respectivamente, daquilo que deve ser ocultado e protegido e daquilo que precisa ser exposto em público), “independentemente de onde as encontremos em qualquer civilização”⁴⁶⁷, permite-nos ver “que cada atividade humana assinala sua localização adequada no mundo”.⁴⁶⁸ Porém, também pelo que até aqui tivemos oportunidade de ver, esse “independentemente de onde as encontremos em qualquer civilização” não pode significar uma análise essencialista no sentido de a-histórica, especulativa etc. Essa independência da particularidade de cada momento histórico é conquistada atravessando a própria história desses fenômenos.

Apesar da reiterada confusão acerca dessas categorias na literatura, em parte justificada pela não explicitação da parte da própria Arendt da ontologia fenomenológica a partir da qual tais noções são empregadas em suas análises políticas, há momentos em que Arendt deixa transparecer de modo cristalino o ponto de vista fundamentalmente não essencialista e mesmo antifundacionalista que atravessa suas análises; nesses momentos, podemos vislumbrar também o âmbito em que se forma o sentido normativo que algumas de suas afirmações possuem.

Quando ela nos diz, por exemplo, que “os juízos históricos das comunidades políticas, mediante os quais cada uma delas determinava quais atividades da *vita activa* deveriam ser admitidas em público e quais deveriam ser ocultadas na privacidade, *podem corresponder à natureza dessas mesmas atividades*”⁴⁶⁹, ficamos sabendo, sem rodeios, primeiramente, que a definição por meio da qual cada civilização, em cada momento histórico, estabelece o sentido do público e do privado (e, com isso, o rol das atividades que devem ser aceitas em cada domínio), é sempre uma definição *política*, ajuizante. Em segundo lugar, sim, ficamos sabendo também que esses juízos *podem* ou não corresponder à natureza própria dessas atividades. O que clama pelas perguntas: como saber se os juízos do nosso tempo histórico (ou dos demais) estão correspondendo à tal natureza? O que, de fato, nos concede acesso à natureza própria dessas atividades? O raciocínio especulativo? A pesquisa empírica?

Sabemos que nenhuma destas alternativas se aplica. A “natureza” aqui em jogo só pode ser objeto e resultado de uma descrição fenomenológica das atividades em questão em sua relação para com as possibilidades de ser da existência humana e suas condições mundanas básicas de atualização constante. E, seja ou não por meio de uma descrição fenomenológica tal,

⁴⁶⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 90.

⁴⁶⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 90.

⁴⁶⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 96, grifo nosso.

sempre que a compreensão que formemos individualmente do objeto em questão adentre a esfera pública a caminho de tornar-se juízo histórico de uma época quanto à publicidade e a privatividade do mundo e suas regiões de sentido, ela o fará tornando-se juízo político, opinião pública, senso comum de certa comunidade em certa época. Não é trivial, pois, a relação entre os juízos históricos e a natureza dos fenômenos.

O fato é que, para Arendt, muito diferente de qualquer “essencialismo”, tais juízos têm o poder de transformar a “natureza” das atividades. Por isso, “não é, de modo algum, algo indiferente se uma atividade é realizada em privado ou em público”. Se, por um lado, “obviamente, o caráter do domínio público tem de mudar de acordo com as atividades que nele são admitidas”, por outro, “em grande medida, a *natureza da própria atividade também muda*”.⁴⁷⁰ E o mesmo se aplica ao domínio privado.

Arendt não quer, de modo algum, apontar para uma suposta degradação da natureza humana por meio da queda histórica das atividades humanas fundamentais de um pedestal essencialista não mundano e a-histórico. Pelo contrário, a natureza em questão é uma natureza fundamentalmente mundana e histórica. As condições de maior ou menor publicidade do mundo (*b*) perpassam e transformam diferentemente as atividades humanas (*a*), enquanto que a admissão e a atualização cotidiana dessas atividades em determinado espaço de visibilidade, ainda que não altere o espectro da própria visibilidade ontológica em que se dispõe, tem o poder de transformar o sentido que damos a ele, às suas regiões mais iluminadas e às menos iluminadas, assim como influi no tipo de esfera derivadas (*c*), institucionais, que erigimos em cada contexto para sustentar no tempo as experiências que achamos mais apropriadas a cada âmbito.

Resta dizer, portanto, quanto à defesa de Arendt de uma reconstituição do mundo, uma retomada da esfera pública por parte da ação e do discurso (o que não implica necessariamente a renovação do banimento do trabalho e da economia à esfera privada, mas sua limitação e balizamento político):

Se ela, por um lado, funda-se na compreensão teórica de que a humanidade do humano como a conhecemos desde tempos imemoriais depende do equilíbrio primordial entre as três esferas de abertura do mundo na existência humana (vida/trabalho, mundanidade/obra, pluralidade/ação); é também, por outro lado, ao mesmo tempo, uma aposta normativa, um “contra-ataque”, por assim dizer, prático-discursivo, à situação histórico-política moderna, aos juízos históricos hegemônicos em meio à comunidade política humana global na qual a autora

⁴⁷⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 56-57, grifo nosso.

viveu e nós ainda vivemos.

Seria um equívoco deixar de lado o enraizamento histórico-normativo das teses arendtianas. Se ela trata de reafirmar veementemente o lugar originário da política na existência humana é porque entendeu primeiro na prática o tipo de sociedade que se estabelece quando a ação abandona a esfera pública. É muito revelador, para toda a análise feita nessa seção, que, ao fechar o capítulo de *A condição humana* onde aborda mais diretamente essas questões, ela, referindo-se à discussão da visibilidade do mundo, nos diga, reafirmando o horizonte central do livro como estando direcionado à política:

[...] Ao levantar a questão, não pretendo empreender uma análise exaustiva das atividades da *vita activa*, cujas articulações têm sido curiosamente negligenciadas por uma tradição que a considerou basicamente do ponto de vista da *vita contemplativa*, mas *tentar determinar, com alguma segurança, o seu significado político*.⁴⁷¹

O fato é que, em *A condição humana*, Hannah Arendt não está estritamente preocupada em descrever, por assim dizer, simetricamente, cada uma das atividades humanas fundamentais por seu turno. Seu interesse, na verdade, como fica claro pelo trecho supracitado, está em descrever sim as atividades humanas fundamentais, mas a ênfase está em sua relevância política.⁴⁷² O que guia essa descrição é a sua situação histórica presente, o reconhecimento do solo arrasado do mundo por ela experienciado e tematizado em sua configuração máxima no século XX, na forma extrema do totalitarismo.

Canovan, porém, ao analisar as descrições arendtianas, em *A condição humana*, das atividades humanas fundamentais (trabalho, obra e ação), sugere que para compreender a abordagem de Arendt nesse ponto é preciso considerar que não se tratam apenas de descrições fenomenológicas de tipos particulares de atividades. Para Canovan, enquanto descrições fenomenológicas, suas limitações seriam evidentes, sendo preciso enxergá-las em sua relação direta com as análises histórica da civilização ocidental proposta por Arendt e, mais especificamente, com seu embate com a modernidade em vários de seus aspectos.⁴⁷³

Consideramos que Canovan vê e aponta para algo muito importante no pensamento arendtiano. Contudo, ela formula isso que vislumbra de modo um tanto equivocado, assim como Benhabib em sua supramencionada tese do “essencialismo fenomenológico”. Gostaríamos,

⁴⁷¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 96, grifo nosso.

⁴⁷² Cf. CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 1992, p. 102.

⁴⁷³ Cf., por exemplo, CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 1992, p. 124 e 127.

então, de propor uma interpretação alternativa, na qual o lugar histórico-normativo (e nesse sentido político) desde onde o pensamento arendtiano se faz e o caráter fenomenológico radical de suas descrições das atividades humanas não são mutuamente excludentes.

Benhabib, assim como Canovan⁴⁷⁴, assume que existem duas metodologias operando simultaneamente nas análises de Arendt⁴⁷⁵: por um lado, “um método de historiografia fragmentária para o qual Walter Benjamin foi seu principal exemplo”; por outro, “o intento fenomenológico de encontrar um estado originário dos fenômenos como sendo o privilegiado”.

Com isso, Benhabib pretende ser não só possível, mas mesmo preciso, para, de certo modo, salvar Arendt dela mesma, ou do pensamento fenomenológico “fundacionalista” e suas “abstrações metafísicas”⁴⁷⁶ (o qual ela teria herdado de Heidegger), separar essas duas “orientações metodológicas” no modo arendtiano de proceder.

A proposta, em suma, é a de descartar o método fenomenológico, e ficar apenas com a “historiografia fragmentária” herdada de Benjamin, com a qual Benhabib admite simpatizar e que, supostamente, está mais propriamente vinculada com sua “capacidade de focar nos fenômenos da história, da sociologia e da cultura”.⁴⁷⁷

Benhabib deixa reiteradamente claro ao longo de seu referido livro (com maior ênfase no capítulo 5), sendo essa uma de suas principais teses críticas sobre o pensamento de Arendt, que entende ser precisamente esse suposto “essencialismo fenomenológico” o grande problema do pensamento de Hannah Arendt. É justamente a esse elemento que ela atribui a culpa da insistência arendtiana em tentar sustentar certas distinções insustentáveis e a chegar a conclusões equivocadas sobre os fenômenos que analisa. Seria o “essencialismo fenomenológico” de Arendt, portanto, a fonte de seu fracasso em levar a cabo a “arte de fazer distinções” que ela própria considerava como sendo crucial para qualquer teoria política em nosso tempo. E é por conta dele, então, que as distinções de Arendt “frequentemente mais obscureceram do que iluminaram os fenômenos a mão”, como ela afirma, referindo-se, de modo a com ela concordar, à crítica comum de alguns dos mais relevantes leitores de Hannah Arendt – Hanna Pitkin, Jürgen Habermas e Richard Bernstein.

A despeito da grande qualidade de suas análises ao longo do livro, esse ponto da argumentação de Benhabib é extremamente frágil e dificilmente defensável sem uma análise mais detida das teses apresentadas por Arendt em *A condição humana* e *A vida do espírito* a

⁴⁷⁴ Ver CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 1992, p. 4-5.

⁴⁷⁵ Cf., a esse respeito, o prefácio à nova edição in BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996; mais especificamente as páginas x e xi.

⁴⁷⁶ Ver BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996, p. 69.

⁴⁷⁷ BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996, p. 69, tradução nossa.

respeito da constituição fenomenológica dos espaços humanos de aparência; e, ademais, sem a consideração das possíveis inter-relações entre os dois métodos aqui em questão. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, contudo, não nos apresenta nenhuma destas duas análises.

Com base no que já foi abordado, seja no capítulo primeiro deste trabalho, seja no que até aqui avançamos nesse capítulo segundo, fica claro que nem a fenomenologia de um modo geral, nem a fenomenologia hermenêutica heideggeriana, e muito menos a abordagem filosófica com a qual nos brinda Hannah Arendt podem ser justificadamente classificadas como “fundacionalistas”, “essencialistas” ou “metafísicas”.

Entendemos, ademais, diferentemente do que postula Benhabib, que as duas orientações metodológicas a que ela e Canovan se referem como distintas, estão profundamente imbricadas no fazer filosófico arendtiano. Não é possível compreender completamente uma historiografia fragmentária como a que exercita Hannah Arendt sem o fundamento ontológico fenomenológico que a sustenta. Esses “dois métodos” não estão de modo algum em desarmonia no pensamento arendtiano. Mais bem, uma tal arqueologia historiográfica fragmentária da linguagem, dos conceitos, assim como, fundamentalmente, dos eventos e experiências humanas, de que nos fala Benhabib e que vemos postulada nas palavras da própria Arendt⁴⁷⁸, é justamente o caminho arendtiano para se chegar àqueles, por Benhabib chamados, “estados originários privilegiados dos fenômenos”, que não são “originários”, como sabemos, por referência a qualquer natureza metafísica, mas à sua radicalidade ontológico-existencial.

E se isso representa uma descaracterização do que seria originalmente o método fenomenológico de Husserl, ou mesmo a fenomenologia hermenêutica de Heidegger, o que de fato deve, em parte, representar, isso se dá porque, como observa a própria Benhabib ao longo de seu livro, Arendt sempre transforma as categorias das quais se apropria. De modo que, sua fenomenologia tem, por meio da pluralização/politização que ela opera de conceitos fenomenológicos fundamentais, o caráter de uma historiografia fragmentária tal.⁴⁷⁹

Assim, considerando o já abordado caráter ontológico da pluralidade e da visibilidade característica do domínio público, sendo a ação a atividade fulcral da compreensão arendtiana da história (dada, pois, a *historicidade do mundo humano comum*), é patente que a descrição fenomenológica radical das atividades humanas fundamentais, ou de qualquer fenômeno humano, de fato exige da parte da pensadora uma interpretação histórica. Ou seja:

⁴⁷⁸ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 233-6

⁴⁷⁹ Para uma análise mais extensa deste ponto, no mesmo sentido da aqui apresentada, cf. “A Counter to Benhabib’s Account of Arendt’s ‘Phenomenological Essentialism’”. In: LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 124.

compreendendo-se, como aqui, o existencialismo encampado na teoria arendtiana como vislumbrado sempre desde o ponto de vista metodológico de uma hermenêutica fenomenológica centrada na pluralidade como característica primordial do mundo humano, não precisamos, de modo algum, sacrificar o compromisso fenomenológico da autora para salvar seu caráter histórico, teórico-crítico, de resposta aos problemas políticos de seu tempo.

Feitas, portanto, essas importantes ressalvas, concordamos plenamente com Benhabib quando ela nos diz que “Arendt manteve-se, durante toda sua vida, como um tipo de fenomenóloga, mas uma fenomenóloga que levou a sério o mundo das aparências tal como elas se manifestaram na humilde cotidianidade da história humana”.⁴⁸⁰

8. TEMPORALIDADE, OU A HISTORICIDADE DO MUNDO HUMANO COMUM

SUMÁRIO DA SECÇÃO

- 8.1. *O mundo político e a gestação do sentido no tempo da história*
- 8.2. *A natureza política da história: Arendt contra a tradição*
- 8.3. *A temporalidade caótica do mundo humano comum: pluralidade, natalidade e história*

Todas as recorrentes sinalizações feitas até aqui quanto ao caráter historicamente situado das análises de Arendt devem levar-nos, naturalmente, a perguntar-nos pelo papel do tempo numa ontologia como a que vemos desenhar-se a partir dos escritos de Arendt. Como, portanto, a temporalidade estrutura, interfere ou determina o sentido de *ser* aqui em jogo?

A esta altura, já podemos ter alguma clareza de que não se trata aqui, por exemplo, de opor Ser e temporalidade, essências eternas a instâncias passageiras, nem de conceber o tempo simplesmente como forma estruturante do pensar ou do sentido interno, mas de descrever a relação intrinsecamente existencial, primária e mundana da temporalidade em nossa experiência, de modo a compreender como essa temporalidade próxima estrutura o *ser*. Em suma, em linha até certo ponto com Heidegger, se trata de conceber a temporalidade como “o sentido desse ente que chamamos de presença [Dasein]”, sendo o tempo “o de onde a presença em geral compreende e interpreta implicitamente o ser”.⁴⁸¹ Como mostraremos ao longo deste tópico, há, contudo, diferenças fundamentais em como Arendt compreende a temporalidade inerente a nossa experiência de mundo, estando elas diretamente ligadas ao já abordado resgate

⁴⁸⁰ BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. 1996, p. 69, tradução nossa.

⁴⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 54-55.

ontológico da pluralidade no pensamento arendtiano.

Ainda no contexto da pergunta pela relação entre sentido de ser e temporalidade, é interessante distinguir aqui entre duas questões interrelacionadas: primeiro, fenomenicamente, quanto à natureza do tempo humano, da temporalidade do nosso mundo humano comum, como ela pode ser caracterizada? Qual sua origem e quais suas implicações para o que devemos compreender por ser humano? Segundo, de que maneira é importante para o tipo de hermenêutica fenomenológica existencial que pratica Hannah Arendt uma compreensão fragmentária de temporalidade, de história, e um “método historiográfico”⁴⁸² baseado numa tal compreensão?

Nesta seção estará em jogo apenas a primeira dessas duas questões. Importa, por enquanto, a dimensão mundana da compreensão arendtiana de o que seja a história, e não os contornos do “método” fundamentalmente histórico que a autora põe em prática em suas análises.⁴⁸³ Estaremos, portanto, preocupadas, sobretudo, com a relação entre as categorias “mundo”, “pluralidade”, “natalidade”, “ação”, “teia de relações humanas”, “história”, “significação”, “revelação do agente” etc., e como, a partir delas, Hannah Arendt trata de propor-nos sua compreensão, por assim dizer, do próprio nascimento e reprodução da significação no horizonte do tempo.

8.1. O mundo político e a gestação do sentido no tempo da história

No primeiro capítulo deste trabalho, além de propor uma leitura que situasse o pensamento arendtiano em sua relação com a filosofia contemporânea, tratamos, quando pareceu oportuno, de trazer à tona o sentido crítico dos fortes dilemas com os quais a contemporaneidade precisou enfrentar-se. Tais dilemas, diga-se de passagem, ainda se mantêm vivos para nós hoje. Apenas, talvez, perigosamente inflados pelos novos avanços de nossas capacidades tecnológicas em seu desbalanço com o estado negligenciado de nossos meios éticos e políticos de tomada de decisão.

⁴⁸² Historiografia não é equivalente aqui à historiografia científica, à ciência da história, mas quer significar o exercício discursivo, muito mais diversos em suas modalidades, de revelação do sentido dos eventos e fenômenos históricos, em meio ao qual nós podemos contar, por exemplo, tanto a poesia, quanto a contação de histórias e toda a historiografia pré-científica como temos em Heródoto e Tucídides. Ver, por exemplo, a esse respeito, ARENDT, Hannah. “The concept of history: ancient and modern”, p. 51. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 41-90.

⁴⁸³ Essa segunda dimensão da questão será oportunamente abordada na segunda metade do capítulo terceiro deste trabalho.

Do ponto de vista filosófico mais radical, dentre tais dilemas, aquele que, por assim dizer, de dentro, toca todos os outros, é a questão ontológica fundamental de como compreendermos *ser*, a questão, digamos, do sentido de *ser*. E uma vez que essa não é, do modo que aqui a compreendemos, uma questão puramente teórica, mas atravessa de fato a nossa existência cotidiana, ela ganha a tonalidade sombria de uma crise existencial profunda. Essa crise, no entanto, é sentida não apenas de modo individual, psicológico, mas enquanto incapacidade comunitária global que temos tido, enquanto pluralidade humana globalizada, de repensar o sentido das categorias de pensamento que orientam nossas práticas no mundo, uma dificuldade generalizada de “pensar o que estamos fazendo”.⁴⁸⁴

Não apenas Hannah Arendt, mas todos aqueles que, em sua geração ou naquela que a precedeu, puderam captar, filosófica, literariamente, ou em qualquer modalidade que seja do pensamento, o sentido, mesmo que turvo, daquele momento histórico, travaram uma batalha com o paradoxo de que o sentido daquele momento histórico aparecia intensa e crescentemente como um certo vazio de sentido.

Em Husserl, por exemplo, o sentimento de uma crise do conhecimento em geral e das ciências percorreu toda a sua trajetória.⁴⁸⁵ Em Heidegger, como afirma Arendt, seu “êxito extraordinário e extraordinariamente precoce” na Alemanha dos anos 1920 se deveu justamente, nesse contexto, à sua capacidade de reviver de modo “destrutivo” a tradição, ou seja, a uma capacidade de “escuta da tradição que não se entrega ao passado, mas pensa sobre o presente”.⁴⁸⁶ A consciência do absurdo que marcou o pensamento de Albert Camus (1913-1960)⁴⁸⁷ é outro exemplo. A própria Arendt chega a citar ainda, como exemplos desse mesmo

⁴⁸⁴ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 6.

⁴⁸⁵ Retomar, neste trabalho, a seção 1, “A importância de Husserl: o movimento fenomenológico”.

⁴⁸⁶ Cf. ARENDT, Hannah. “Walter Benjamin (1892-1940)”, p. 217. In: _____; *Homens em tempos sombrios*, 2008, p. 165-222.

⁴⁸⁷ As palavras do próprio Albert Camus deixam claro o contexto aqui em questão. Falando sobre sua geração, ele nos diz: “Nós nascemos no começo da Primeira Guerra Mundial. Enquanto adolescentes tivemos a crise de 1929; aos vinte, Hitler. Então veio a guerra da Etiópia, a Guerra Civil na Espanha, e Munich. Essas foram as fundações de nossa educação. Em seguida veio a Segunda Guerra Mundial, a derrota, e Hitler em nossas casas e cidades. Nascidos e criados em um mundo como esse, em que nós acreditávamos? Em nada. Em nada exceto na negação obstinada em que nós fomos forçados a fechar-nos desde o princípio. O mundo no qual nós fomos chamados a existir era um mundo absurdo, e não havia nenhum outro no qual nós pudéssemos nos refugiar... Se o problema houvesse sido a derrocada de uma ideologia política, ou de um sistema de governo, teria sido simples o suficiente. Mas o que aconteceu veio da própria raiz do homem e da sociedade. Não havia qualquer dúvida quanto a isso, e isso se confirmava dia após dia, não tanto pelo comportamento dos criminosos, mas por aquele do homem comum...” (CAMUS, Albert apud ISAAC, Jeffrey C., *Arendt, Camus, and modern rebellion*, 1992, p. 21). Nós vemos ainda esse tipo de “consciência do absurdo” estampada, por exemplo, na cena final de *O estrangeiro*, na qual um Meursault já condenado à morte pela justiça dos homens, em meio à ira em relação à irritante tentativa do clérigo na cela de imprimir seu sentido religioso de mundo à existência do condenado, encontra a luz de uma tal consciência. Meursault, então, agarrando o clérigo pela gola da batina, lança sobre ele, a força de sua recém conquistada consciência: “Nada, nada tinha importância, e eu sabia bem por quê. Também ele sabia por quê. Do fundo do meu futuro, durante toda esta vida absurda que eu levava,

sentimento do mundo, Franz Kafka (1883-1924) e Walter Benjamin (1892-1940)⁴⁸⁸. E a lista poderia, sem dúvida, ir adiante, adentrando por outros territórios.

Não é difícil, portanto, entender o porquê de a questão de onde e como encontrar novas bases – antimetafísicas e antifundacionalistas – para a possibilidade de compreensão do sentido da existência humana ter sido algo de extrema importância para todos aqueles que, nessa época, pensaram o seu tempo e a condição humana em profundidade.

Para Arendt, essa questão se apresentou sob a forma da definitiva “ruptura do fio da tradição”⁴⁸⁹ que, *mutatis mutandis*, ao menos desde a Grécia antiga, fornecia as categorias básicas comuns por meio das quais nosso mundo era iluminado e ganhava, pois, sentido (ético, político, ontológico, epistemológico etc.). Como veremos mais adiante, esse diagnóstico levará a autora em direção à formulação da urgência do exercício de um “pensar sem corrimão”, baseado no resgate consciente de nossa capacidade de julgar reflexivamente.

Pensar criticamente e julgar reflexivamente, entretanto, é sempre também, para Arendt, fazê-lo ancorados no mundo e na cotidianidade mais básica de nossas atividades mundanas. Num mundo onde a tradição perdeu sua força explicativa e articuladora da realidade, restando-lhe apenas a força coercitiva, e onde “o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro”⁴⁹⁰, urge empreender, para lembrar o lema fenomenológico, “um retorno às coisas elas mesmas”. Esse retorno, mais do que nada, deve ser capaz de lidar com uma “herança sem testamento”⁴⁹¹, recuperando o sentido da existência humana a partir do resgate, no passado, “que não se confunde com a tradição”, das experiências históricas que revelam o sentido próprio, ainda não completamente perdido, de nossas atividades humanas fundamentais. Esse é, por assim dizer, o

subira até mim, através dos anos que ainda não tinham chegado, um sopro obscuro, e esse sopro igualava, à sua passagem, tudo o que me haviam proposto nos anos, não mais reais, que eu vivia. Que me importavam a morte dos outros, o amor de uma mãe, que me importavam o seu Deus, as vidas que as pessoas escolhem, os destinos que as pessoas elegem, já que um só destino devia eleger-me a mim próprio e comigo milhares de privilegiados que, como ele, se diziam meus irmãos. Ele compreendia? Ele compreendia o que eu queria dizer? Todos eram privilegiados. Só havia privilegiados. Também os outros seriam um dia condenados. Também ele seria um dia condenado. Que importava se, acusado de um crime, ele fosse executado por não ter chorado no enterro de sua mãe? O cão de Salamano valia tanto quanto a mulher dele. A mulherzinha-autômato era tão culpada quanto a parisiense com quem Masson se casara, ou quanto Marie, que queria que eu me casasse com ela. Que importava que Raymond fosse tão meu amigo quanto Céleste, que valia mais do que ele? Que importava que Marie oferecesse hoje a boca a um novo Meursault? Será que compreendia, portanto, este condenado? E que do fundo do meu futuro...” (CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: Record, 2019).

⁴⁸⁸ Ver ARENDT, Hannah. “Walter Benjamin (1892-1940)”. In: _____; *Homens em tempos sombrios*, 2008, p. 165-222.

⁴⁸⁹ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. “Tradition and the modern age”. In: _____; *Between past and future; eight exercises in political thought*, 2006, p. 17-40. Ou, ainda, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 24-25.

⁴⁹⁰ Cf. ARENDT, Hannah. “Prreface: The Gap Between Past and Future”. In: _____; *Between past and future; eight exercises in political thought*, 2006, p. 3-15.

⁴⁹¹ Cf. ARENDT, Hannah. “Prreface: The Gap Between Past and Future”. In: _____; *Between past and future; eight exercises in political thought*, 2006, p. 3-15.

coração pulsante da fenomenologia de Hannah Arendt.

Isso torna evidente na compreensão da autora acerca de seu próprio pensamento e suas razões de ser uma forte consciência histórica. Consciência de que as questões com as quais estava lidando eram, não só importantes, mas mesmo possíveis de serem postas, porque assim as faziam as próprias circunstâncias históricas. Os fenômenos, políticos ou epistemológicos, éticos ou religiosos, etc., têm sentido na história. E não porque qualquer suposto sentido prévio que pudessem ter se vê, nas circunstâncias situacionais de nossa existência, aprisionado neste mundo, tornando-se temporal e histórico. Mas, pelo contrário, como veremos, seu sentido é propriamente, e não apenas impropriamente, histórico. Ser e tempo não se dissociam, como em Heidegger, mas aqui eles não se dissociam fática e propriamente. É a nossa existência histórica enquanto pluralidade de seres únicos que nos abre para nossas possibilidades de ser mais próprias.

Mais especificamente, o que trataremos de mostrar neste tópico, portanto, é como um tal retorno à nossa experiência fundamental de mundo e abertura de sentido, por meio da redescrição da relação entre atividades fundamentais e condições básicas de existência, implica, em seu seio, a concepção de temporalidade própria ao mundo humano comum que é prerequisite para os elementos normativos que surgem em correlação com os diagnósticos mais amplos da autora sobre o presente. É, também, essa noção intrinsecamente mundana de temporalidade a ser desvelada no que se segue que fundamenta a própria compreensão do empreendimento teórico no qual se engaja a própria Arendt. Afinal, como veremos, o pensamento, enquanto pensamento de seres *do* mundo, se não quer perder-se da realidade, precisa ter no mundo fenomênico, e na temporalidade própria deste, seu esteio e, digamos, o lar para o qual deve sempre retornar.

Já nos primeiros momentos deste capítulo, ficou estabelecido que, desde o ponto de vista da redescrição fenomenológica do mundo empreendida por Hannah Arendt, a existência humana seria compreendida por meio da análise ou descrição fenomenológica de suas atividades fundamentais e as esferas de atualização das mesmas. Ainda naquele contexto, ficamos sabendo também que, no que tange às esferas de abertura de mundo através das quais se atualizam as nossas atividades fenomênicas fundamentais no âmbito da *vita activa*, cada uma delas se orchestra segundo um comportamento temporal distinto: o tempo cíclico da esfera do trabalho/vida; o tempo linear da esfera da obra/mundanidade e o tempo fragmentário ou acontecimental da ação/pluralidade (Figura 1).

Cada um de nós, enquanto ser vivo, existe prestando reverência, diariamente, ou mesmo

com maior frequência, a um tempo cíclico, um tempo do “eterno retorno”⁴⁹², onde todas as necessidades radicadas na biologia do nosso corpo em sua relação com as demais formas de vida e a própria natureza terrena se fazem presentes repetidamente, seguindo um ritmo determinado pelas especificidades possíveis em cada caso, mas sempre segundo a ordenação condicional do fato básico que é estarmos vivos. Essa condição, a vida, exige de nós uma resposta que precisa ser sempre novamente reiterada, na mesma medida da efemeridade e futilidade de seus produtos e resultados. Por mais importante e basilar que ela seja, nós não estamos interessados aqui neste tipo de temporalidade diretamente, mas apenas na medida em que é contra tal pano de fundo que uma temporalidade especificamente humana, a historicidade do mundo humano comum, se torna possível e pode ser melhor distinguida.

Importa, então, na tentativa de encontrar o fundamento ontológico do pensamento arendtiano, compreender não o tempo da Terra, mas o tempo do nosso mundo humano comum. Isso porque, como já resultou positivamente de análises anteriores neste trabalho, é em meio ao mundo humano comum, mais especificamente em sua dimensão política, que se situa o campo originário onde a significância pode nascer e tornar-se uma realidade.

É relevante, porém, frisar também que, para tanto, nós precisaremos articular ambas as dimensões existenciais da obra e da ação. Só então será possível compreender como um tempo de caráter fragmentário como é o da ação pode sustentar e ser sustentado enquanto forma de dar sentido a um mundo de coisas partilhadas transgeracionalmente.

Ainda um adendo importante é o de que, para além dessas dimensões existenciais fenomênicas do tempo, podemos pensar na temporalidade em sua relação plural para com a mente humana, a vida invisível do espírito – por exemplo, em termos de atividades básicas: o pensamento, a vontade e o juízo.⁴⁹³ Estamos, contudo, tratando, nesta seção, do mundo em sua constituição existencial, de modo que devemos nos preocupar inicialmente com o caráter de temporalidade específico das nossas atividades propriamente mundanas. Ademais, como já mencionado, há uma precedência ontológica do mundo fenomênico, onde “Ser e aparecer coincidem”, em relação à vida do espírito, e as temporalidades características de cada uma dessas duas esferas existenciais, evidentemente, também são tocadas por essa relação de precedência. É por sobre o sentido gestado em meio à temporalidade do mundo humano

⁴⁹² “Uma filosofia da vida que não chegue, como Nietzsche, à afirmação do “eterno retorno” (*eiwige Wiederkehr*) como princípio supremo de todo ente simplesmente não sabe do que está falando.” (ARENDDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 119.

⁴⁹³ Quanto a essas questões, abordadas pela autora de modo um tanto quanto disperso em *A vida do espírito*, cf., por exemplo, a seção 1, volume 2, “o querer”, intitulada “Tempo e atividades do espírito” em ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 271-280. Ou, ainda, a seção 5, “O conflito entre pensar e querer: a tonalidade das atividades do espírito”, p. 295-301.

comum, a historicidade do nosso mundo, já dotada de sentido, que as nossas atividades mentais vêm operar uma vez que logrem transpor a realidade partilhada para o universo das representações.⁴⁹⁴

De qualquer modo, então, como temos insistido, é, primeiro, *no mundo* e, mais especificamente, *em meio à pluralidade* desse mundo, que devemos buscar, em Arendt, os fundamentos da doação de sentido, o fenômeno originário da significância. Como vimos, a visibilidade, ou fenomenalidade, do mundo é sua característica fundamental para Arendt, de modo que a condição da pluralidade propriamente humana, o “espaço de aparência” que se abre diretamente *entre* os seres humanos, que podem nele ver e ouvir mutuamente uns aos outros, e a ação e o discurso que atualizam a existência desse espaço são elementos fundamentais na análise a seguir. Esse espaço mundano fundamentalmente ontológico, porém, tem também uma estrutura temporal característica, sem a qual não é possível compreender como o sentido vem ao mundo por meio da existência humana.

Devemos começar por lembrar-nos de que a grande diferença entre o tipo de pluralidade ontológica que está na base do mundo fenomênico em geral, como ficamos sabendo em *A vida do espírito*⁴⁹⁵, e a pluralidade propriamente humana do mundo político é a máxima singularidade, a singularização ativa, de que os seres humanos são capazes. O que ainda não discutimos, e que é muito importante para o que aqui está em questão, é a dupla ênfase dessa singularidade. Por um lado, ela advém do vínculo entre *(a)* ação, natalidade e início. Por outro, do vínculo entre *(b)* discurso, pluralidade e revelação. E é importante notar, desde já, como essa dupla ênfase dá conta precisamente de tecer uma relação entre, respectivamente, temporalidade e espacialidade.

Ainda que, como mostra a autora, essas duas dimensões (da ação e do discurso) estejam, no mundo político, intimamente relacionadas, já que “grande parte dos atos, senão a maioria deles,” é “realizada na forma de discurso”⁴⁹⁶, há, de um lado, uma inegável maior “afinidade entre ação e início” e, de outro, uma também mais estreita “afinidade entre discurso e revelação”.⁴⁹⁷ Assim:

(a) A própria singularidade absoluta de cada ser humano que nasce, que vem ao mundo através da condição humana da *natalidade*, é a razão pela qual a ação, a realização do

⁴⁹⁴ Novamente, com essas questões lidará, mais adiante, o capítulo terceiro.

⁴⁹⁵ Cf. “A natureza fenomênica do mundo”. In: ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35-9, e, em correlação com esta, também ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 53.

⁴⁹⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 223.

⁴⁹⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 233.

“infinitamente improvável”, contrariando todas as estatísticas e “escapando” em alguma medida a todos os condicionamentos naturais e socioculturais, é possível. É por isso, portanto, que agir significa exatamente “tomar iniciativa”, “iniciar”, experiência captada linguisticamente, mostra Arendt, na própria palavra, tanto em sua origem grega (*archein*: “começar”, “conduzir” e, apenas posteriormente, “governar”) quanto latina (*agere*: imprimir movimento a alguma coisa).⁴⁹⁸ Daí a importância para a autora da, muitas vezes por ela retomada, passagem de Agostinho⁴⁹⁹: “[*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*” (“Para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”). Sobre a qual, dando sua interpretação, ela nos diz:

Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes.⁵⁰⁰

Quanto à liberdade, portanto, alerta Arendt alhures⁵⁰¹, nós não exatamente a possuímos, como um objeto, uma propriedade, uma característica, etc. Ela é mais bem o resultado inelutável de nosso próprio vir a ser como seres únicos no mundo, de nosso nascimento e nossa constante reafirmação, via ação, desse nascimento e da nossa própria singularidade. A liberdade surge no mundo apenas quando o ser humano aparece, porque o fato de o ser humano “ser capaz de agir significa que se pode *esperar dele o inesperado*, que ele é capaz de *realizar o infinitamente improvável*. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, *vem ao mundo algo singularmente novo*”.⁵⁰²

Não fosse a condição humana da natalidade, portanto, e a relação, nela imanente, entre singularidade e liberdade, nossa presença neste mundo poderia ser satisfatoriamente compreendida através das mesmas análises de condições biológicas e psicológicas que guiam a compreensão e previsão do comportamento dos outros animais sociais, capazes de cooperação biológica intraespecífica. De fato, para reafirmar uma distinção terminológica importante para Arendt, nesse contexto, nós simplesmente não agiríamos, pois isso implica liberdade, mas

⁴⁹⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 221.

⁴⁹⁹ Cf, por exemplo, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 233; ARENDT, Hannah. “What is freedom?”, p. 165-166. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 142-169.; ou, ainda, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 279.

⁵⁰⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 222.

⁵⁰¹ Cf. ARENDT, Hannah. “What is freedom?”, p. 165-166. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 142-169.

⁵⁰² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 222-223, grifos nosso.

apenas nos comportaríamos segundo os padrões etológicos típicos de nossa espécie. E por mais complexo que esse comportamento possa ser, há um grande abismo entre postular, por um lado, que nós ainda não o compreendemos nem podemos prever de todo por conta dessa complexidade e da insuficiência de nossos métodos e instrumentos científicos; e postular, por outro lado, como Arendt, que as condições humanas ontológicas da natalidade e pluralidade, em sua interrelação, outorgam aos seres humanos, uma vez que agem em concerto, aquilo a que chamamos liberdade.

(b) Em meio à pluralidade humana, essa “paradoxal pluralidade de seres únicos”⁵⁰³, a ação, a tomada de iniciativa, sobretudo quando vem na forma do discurso, revela o agente, para além de quaisquer motivos, intenções ou finalidades às quais tal ação esteja vinculada. Um *quem*, uma personalidade, uma identidade pessoal única, aparece, sem que o agente, o pronunciador de palavras em questão, que performa essa identidade dinâmica, que é seu ator, possa sob qualquer hipótese ser considerado também seu autor.⁵⁰⁴ Assim:

O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios, ao invés de permanecerem apenas distintos; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano.⁵⁰⁵

Compreender a fundo o tipo de singularidade que marca a existência humana exige, não obstante a íntima relação entre ação e discurso, fazer notar que, como insiste Arendt, “se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais”.⁵⁰⁶

A especial relevância do discurso para a revelação do agente enquanto unidade performática única, intransferível e insubstituível está, contudo, menos do lado do agente, o ator, e mais do lado da audiência, do público, dos espectadores. Neste teatro aberto do mundo político, desprovido da instância do ensaio, é apenas a inserção da ação num domínio público de agentes discursivos e, conseqüentemente, numa “teia de relações humanas” mediadas por uma linguagem articulada, que poderá constituir, com as histórias aí produzidas, ao mesmo

⁵⁰³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 220.

⁵⁰⁴ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 230-1

⁵⁰⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 220.

⁵⁰⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 223.

tempo, a consistência singular de cada pessoa humana e do mundo, sua realidade, e o próprio sentido de temporalidade caracteristicamente humano, a historicidade. Teremos ainda a oportunidade de abordar mais detidamente, dentre outras coisas, o papel dessa esfera plural de espectadores ajuizantes na constituição do sentido dos fenômenos, o fenômeno (também mundano) de nossa própria identidade pessoal única incluso, assim como a relação entre a linguagem discursiva, revelação, realidade, significância e verdade.

Aqui, porém, o que interessa notar é que há neste ponto, como aponta Paul Ricoeur⁵⁰⁷, uma relação íntima e complexa no pensamento da autora entre as dimensões existenciais fundamentais do espaço e do tempo. O tempo existencial propriamente humano, o tempo histórico, que podemos, talvez, definir como temporalidade dotada de sentido, surge especificamente do contexto espacial mundano de aparências partilhadas que temos descrito até aqui, segundo as categorias de Arendt, como fundamento existencial da política. O mundo político é constituído pela capacidade que temos de organizar os fenômenos e acontecimentos, articulando-os discursivamente e contando sobre eles uma ou várias histórias, dando-lhes sentido, e transformando com isso a hostilidade de um mundo nu, sem sentido, um “amontoado de artigos desconectados”⁵⁰⁸, em um “lugar” onde podemos “sentir-nos em casa”⁵⁰⁹. Desse modo:

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 da história [*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 de histórias [*storybook*] da humanidade, com muitos atores e oradores e ainda assim sem quaisquer autores tangíveis, é que *ambas resultam da ação*.⁵¹⁰

Não há, portanto, para Arendt, algo como “a História”, uma entidade dotada de totalidade e sentido próprio. Fruto da liberdade de ação implícita na existência humana, o que há são histórias, entre as quais não há realmente uma causalidade determinante, afinal, cada ser

⁵⁰⁷ RICOEUR, Paul. “Action, Story and History: On Re-reading The Human Condition”. *Salmagundi*, No. 60, On Hannah Arendt, 1983, p. 60-72.

⁵⁰⁸ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 11.

⁵⁰⁹ Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 167, onde lemos: “Se a natureza e a Terra constituem, de modo geral, a condição da *vida* humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual essa vida especificamente humana pode estar em casa na Terra”. Como veremos mais adiante, essa compreensão de que os seres humanos podem, positivamente, sentir-se em casa no mundo, tendo a atividade da obra (*poiesis*), assim como a atividade da ação (*práxis*), um papel fundamental nessa possibilidade, coloca, uma vez mais, o pensamento de Arendt em oposição direta a algumas das teses defendidas por Martin Heidegger em *Ser e tempo*.

⁵¹⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 230-1, grifo nosso.

humano é fonte espontânea de novas cadeias de eventos imprevisíveis. Esse tipo de “teia de relações humanas” resulta na impossibilidade de se pensar na história como sendo guiada por qualquer tipo de princípio interior ou exterior, de forças ou tendências, etc. O único princípio da história é a ação, e, sendo a ação, primeiro, indeterminada, e, segundo, capacidade de muitos, não há realmente qualquer princípio geral da história como um todo compreensível.

O papel da historiografia, portanto, só pode estar mais próximo daquele assumido por figuras como Homero, Heródoto e Tucídides⁵¹¹, ou seja, de tomar-se o trabalho fundamental de salvar da ruína do tempo o sentido particular dos fenômenos passados. A historiografia, então, deve evitar cometer o erro de ansiar por padrões que guiem à pretensa descoberta de leis ocultas nos acontecimentos, por meio das quais seria possível prever o que virá, definir o fim da história, explicar as causas determinantes e irrefreáveis das condições presentes, ou coisas do tipo.

Com uma tal concepção histórica, é coerente que Arendt se oponha firmemente, por um lado, à que a liberdade humana seja considerada, como quiseram as modernas filosofias da história, no máximo como o desfecho final de uma História que tem como sujeito a humanidade como um todo; mas também, por outro, à própria tradição antiga da filosofia política em sua compreensão fundamentalmente instrumental (baseada na lógica característica da atividade obra) da “esfera dos assuntos humanos”, o mundo político.

O problema, diz Arendt, “a grande incógnita da história, que vem aturdindo a filosofia da história na era moderna”⁵¹², está, por um lado, em que o sujeito dessa história, a “humanidade, é uma abstração que jamais pode tornar-se um agente vivo”⁵¹³. Mas, por outro lado, e sobretudo, reside em que essas interpretações da história e da política passam por cima do fenômeno da pluralidade e da singularidade que a constituí. Tratando de desfazer-se das vicissitudes inerentes à ação humana, ocultam uma das perplexidades mais fundamentais de nossa existência. A de que:

Em qualquer série de eventos que, no conjunto, compõem *uma estória com um significado único*, podemos quando muito isolar o agente que pôs o processo inteiro em movimento; e embora esse agente frequentemente continue a ser o sujeito, o “herói” da estória, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final.⁵¹⁴

⁵¹¹ Cf. ARENDT, Hannah. “The concept of history: ancient and modern”. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 41-90.

⁵¹² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 231.

⁵¹³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 231.

⁵¹⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 230-231, grifo nosso.

A liberdade, portanto, está, para Arendt, na base e não no suposto desfecho da história. Mais que isso, as vicissitudes inerentes à ação – imprevisibilidade e irreversibilidade –, implícitas nessa liberdade, marcam também, conseqüentemente, a história. E seus remédios internos possíveis, como veremos mais adiante, não são realmente capazes de curar. Para manter-nos em harmonia com a temática temporal do tópico, poderíamos dizer, metaforicamente, que tais remédios – a promessa e o perdão – são apenas atos paliativos para enfermidades que são *crônicas*. Essa seria, contudo, uma má metáfora no contexto do pensamento de Arendt. A alegoria de “enfermidades” não cabe tão bem aqui, porque, frente à constatação da não resolução dessas vicissitudes da ação humana, a autora muito provavelmente nos diria: “felizmente!”. Afinal, como temos visto é especificamente esse caráter de indeterminação que nos faz distintivamente humanos.

Esses apontamentos sobre a relação entre pluralidade, natalidade, liberdade, ação e temporalidade histórica dão já, em parte, as bases da compreensão da estrutura temporal do mundo humano comum em seu fundamento político. Antes, porém, de avaliarmos mais a fundo o sentido dessa temporalidade caracteristicamente humana, cabe dar um passo atrás para que possamos compreender mais completamente o que está em jogo neste ponto crucial da redescrição fenomenológica do mundo empreendida por Hannah Arendt.

8.2. *A natureza política da história: Arendt contra a tradição*

Segundo a análise de Arendt, a nossa tradição de pensamento, por maiores que tenham sido as diferenças entre suas variadas faces, redundou rotineiramente, no que tange a essa questão, em dois equívocos aparentemente contraditórios entre si, mas que, na verdade, acabam por coadunar-se ao longo do percurso histórico do ocidente:

De um lado, acompanhando-nos ao menos desde às considerações ético-políticas da filosofia platônica acerca do governo-de-si e dos outros, esteve, segundo a autora, a equivocada identificação entre soberania e liberdade que “sempre foi admitida como certa tanto pelo pensamento político como pelo pensamento filosófico.”⁵¹⁵ Do outro, também ao menos tão antiga quanto a filosofia de Platão, esteve entre nós a tendência de contornar a constatação da incompreensibilidade global do mundo político, dos acontecimentos históricos, sua falta de

⁵¹⁵ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 292.

sentido de totalidade, por meio da postulação de algum tipo de lógica geral, interna ou externa, que governa o processo global apesar da incapacidade patente dos próprios atores de compreender e prever os processos particulares em curso.

Ambos esses equívocos, porém, foram, naturalmente, bastante multifacetados em seu conteúdo histórico e contexto específico. O que os torna, de certo modo, ainda mais relevantes, pelo o fato de que tenham persistido por tão longo tempo e em contextos tão distintos.

No que tange à identificação da liberdade com a soberania, é verdade que a noção de soberania, com aponta Arendt em *Da revolução*, é mais propriamente uma noção moderna.⁵¹⁶ Podemos afirmar, entretanto, que a mencionada identificação entre liberdade e soberania é tão antiga quanto nossa tradição de pensamento filosófico e político porque, argumenta Arendt, foi precisamente essa tradição, em seu conflito originário com a democracia, que deu início ao processo de transferência do “ideal” de virtuosidade humana da esfera pública política e militar para o contexto interior do pensamento e da *vita contemplativa*.

De certo modo, então, já no ideal platônico de governo racional da própria alma é dado o primeiro passo rumo a individualização e despolitização da liberdade que seria prerequisite para sua posterior vinculação não mais à razão, mas à vontade, com a noção cristã de “livre arbítrio”.

Com isso, a identificação entre liberdade e soberania, que a autora chama de “a mais perniciosa e perigosa consequência da identificação entre liberdade e livre arbítrio”⁵¹⁷, pode, na era moderna, vir à tona em meio à recuperação da preocupação com a esfera política no contexto das guerras religiosas, unificação do poder e formação paulatina dos estados-Nação. Mais tarde o conceito seria apropriado e transformado por Rousseau, dando origem à noção de soberania popular.⁵¹⁸

Independentemente do contexto, o problema, nas palavras de Arendt, está em que “se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois

⁵¹⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 51.

⁵¹⁷ ARENDT, Hannah. “What is freedom?”, p. 162-163. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 142-169, tradução nossa.

⁵¹⁸ A leitura da autora acerca desse longo processo histórico aparece em contextos diversos ao longo de suas obras. Na maioria das vezes, ademais, com essa, assim como com outras questões, ela tampouco nos fornece uma análise histórica detalhada dos acontecimentos, mas apenas desenvolve brevemente os pontos que para ela melhor revelam o sentido de determinada experiência humana. Isso contudo, condiz plenamente com sua compreensão do papel da atividade do pensamento. Arendt não vai aos fenômenos históricos com vistas a fazer aplicar os métodos possíveis da moderna ciência da história, mas, como já foi dito anteriormente, para captar em certas experiências do passado algum sentido que julga relevante para a compreensão da existência humana e do nosso presente histórico. O melhor lugar, porém, para encontrar uma sequência de análises quanto aos meandros históricos dos conceitos de liberdade e soberania para a autora é, sem dúvida, ARENDT, Hannah. “What is freedom?”. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 142-169.

a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade”. Como ela coloca, ainda mais veementemente, em *What is freedom?*:

A famosa soberania dos corpos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida por meio dos instrumentos da violência, isto é, com meios essencialmente não políticos. Sob condições humanas, determinadas pelo fato de que não o homem, mas os homens vivem sobre Terra, liberdade e soberania são tão pouco idênticas que elas sequer podem existir simultaneamente. Onde os homens desejam ser soberanos, enquanto indivíduos ou enquanto grupos organizados, eles devem submeter-se à opressão da vontade, seja ela a vontade individual com a qual eu forço a mim mesma, seja a “vontade geral” de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que eles devem renunciar.⁵¹⁹

Em relação, por sua vez, à tendência de enquadramento do aparente caos de acontecimentos particulares da esfera dos assuntos humanos, o mundo político, em algum tipo de lógica fornecida por uma entidade geral qualquer, temos, novamente, na leitura de Arendt, múltiplas variantes: o deus platônico, a Providência divina cristã, a “mão invisível” do mercado, a Natureza, o “Espírito”, o interesse de classe etc. Algumas delas foram pensadas a partir da aplicação do modelo dos processos da atividade da obra ao mundo político, outras a partir da aplicação da lógica própria da vida, do trabalho e da esfera do social ao mundo político. De todo modo, elas são todas, segundo Arendt, noções que tratam de contornar “o desconcertante problema de que embora a história deva a sua existência aos homens, obviamente não é, todavia, ‘feita’ por eles.”⁵²⁰

A força histórica dessa interpretação foi tamanha que mesmo alguns dos seres humanos mais diretamente engajados com a ação em sua forma talvez mais pura, modernamente falando, a ação revolucionária, tenderam a interpretar suas próprias ações mais como movidas do que como doadoras de movimento, como um fruto inevitável da “necessidade histórica” e as leis de seu progresso, e não como atos iniciadores que resultam em estórias com sentidos singulares e que vem a compor reunidas a *história*, como quer Arendt. Daí que, como nos diz a autora, “a noção de um movimento irresistível, que o século XIX logo deveria conceituar na ideia de necessidade histórica,” ecoe, “do começo ao fim, nas páginas da Revolução Francesa”.⁵²¹

E os exemplos que ela nos dá dessa autointerpretação nos atores da revolução são numerosos: A “*torrent révolutionnaire*” de Camille Desmoulins, “cujas vagas fragorosas

⁵¹⁹ ARENDT, Hannah. “What is freedom?”, p. 163. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 142-169, tradução nossa.

⁵²⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 232.

⁵²¹ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 80.

ergueram e arrastaram os atores da revolução, até o momento em que foram tragados pelo recuo das ondas e morreram junto com seus inimigos, os agentes da contrarrevolução”; ou, em Robespierre, a “tempestade revolucionária” e sua “marcha da revolução; a “majestosa corrente de lava da revolução que não poupa nada e ninguém pode deter”, nas palavras de Georg Forster; ou ainda “o espetáculo que recai sob o signo de Saturno: ‘A revolução devorando os próprios filhos’”, na imagem posta por Vergniaud (embora a frase seja frequentemente atribuída da Danton).⁵²²

Assim, conclui Arendt, ainda que a revolução tenha principiado por e nunca tenha se desvencilhado completamente de autocompreender-se como “a afirmação da grandeza do homem contra a pequenez dos grandes”, palavras de Robespierre, “era como se uma força maior do que o homem interviesse no momento em que os homens começavam a afirmar sua grandeza e a defender sua honra”.⁵²³

Essa força, maior do que o ser humano, que parecia ter interferido no curso da revolução era precisamente a suposta força supra-humana da *História*, da *necessidade histórica*. E o ponto central para Arendt, aqui, é notar que:

As várias metáforas que mostram a revolução não como obra dos homens, mas como um processo irresistível, as metáforas de ondas, torrentes e correntezas, ainda foram cunhadas pelos próprios atores, que, por mais que tivessem se inebriado com o vinho da liberdade em abstrato, visivelmente não acreditavam mais que fossem agentes livres.⁵²⁴

Ou seja, quando a liberdade propriamente política, depois de um longo tempo esquecida, reaparece na cena, encarnada nos atores e constituindo-se no próprio enredo dos acontecimentos, não tarda muito antes de ser preterida, em termos de compreensão dos acontecimentos, pela interpretação baseada no signo da necessidade, dessa vez uma necessidade supostamente histórica. Os próprios agentes dos acontecimentos, aqueles que, digamos, a tiveram em suas mãos e sentiram, entre si, o peso e a alegria da experiência da liberdade, viriam a formular, como vimos, uma interpretação dos acontecimentos baseada na *irresistibilidade* do progresso histórico e não na própria liberdade. A oposição aqui é clara: entre o que não poderia ter sido diferente (*irresistibilidade/necessidade*) e o que sim poderia ter corrido de outro modo, mas graças à confluência das ações e reações em cadeia, ou melhor, em teia, dos participantes,

⁵²² ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 80.

⁵²³ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 80-81.

⁵²⁴ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 81.

tomou a forma que tomou (*liberdade*).

Assim, nos dirá Arendt, emblematicamente, noutra lugar:

A solução do ocidente para escapar da impossibilidade da política no contexto de seu mito de criação é transformar a política em história ou substituí-la por esta. Na ideia de história mundial, a multiplicidade de seres humanos é dissolvida em *um único* indivíduo humano, que passa a ser chamado de humanidade. Essa é a fonte do aspecto monstruoso e desumano da história, que realiza seu fim pleno e brutal antes de tudo na política. É tão difícil de compreender que existe um reino no qual podemos ser verdadeiramente livres, isto é, nem movidos por nós mesmos nem dependentes dos dados da existência material. A liberdade só existe no singular espaço intermediário da política. E nós queremos escapar dessa liberdade na “necessidade” da história. Um total absurdo.⁵²⁵

Contra a hegemonia desses dois grandes equívocos históricos, enfim, o que Hannah Arendt nos propõe é que aceitemos os dotes de uma “liberdade em condição de não soberania”⁵²⁶ e que reconheçamos “a natureza política da história”, o fato de que ela “é uma história de atos e feitos, mais que de tendências e forças ou de ideias”.⁵²⁷ Nesse movimento, a autora busca resgatar, como veremos mais adiante, com o auxílio imprescindível da faculdade de julgar, nossa “possível independência das coisas como elas são ou vieram a ser”, nossa “dignidade humana” frente à “pseudo-divindade da Era Moderna chamada História, sem negar a importância da história, mas negando-a o direito de ser o último juiz”.⁵²⁸

Antes mesmo, porém, que a faculdade de julgar venha ao nosso auxílio desde o não-lugar onde habita o pensamento, o que está posto, com isso, é uma noção de liberdade que figura como estatuto da humanidade do ser humano, estando na base, portanto, da cultura e da história, que nos distinguem. Essa liberdade, contudo, não está disponível, como as capacidades partilhadas da razão, para cada um de nós individualmente, mas aparece apenas *entre* os seres humanos, no mundo.

⁵²⁵ ARENDT, Hannah; Introduction *into* politics. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, p. 95, tradução nossa.

⁵²⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 304-5.

⁵²⁷ Por se alguma dúvida resta quanto à natureza política da história, Arendt nos diz ainda: “De fato, nada denota mais claramente a natureza política da história – o fato de que é uma história de atos e feitos, mais que de tendências e forças ou de ideias – que a introdução de um ator invisível nos bastidores que encontramos em todas as filosofias da história, e que constitui razão suficiente para que as reconheçamos filosofias políticas disfarçadas. Pelo mesmo motivo, o simples fato de que Adam Smith tenha precisado de uma “mão invisível” a guiar as transações econômicas no mercado de trocas mostra claramente que as relações de troca envolvem algo mais que a mera atividade econômica, e que o “homem econômico” ao fazer seu aparecimento no mercado, é um ser atuante e não exclusivamente um produtor ou um negociante e mercador” (ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 231-2).

⁵²⁸ Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 239.

Numa metáfora: a árvore que dá esse fruto, a liberdade, é a condição humana da pluralidade, o espaço de aparências que surge entre nós, sempre atravessado pelo tempo característico da natalidade, forçando essa pluralidade de singularidades a pensar e constituir sentido historicamente. É justamente por conta do caráter fundamentalmente plural dessa noção de liberdade que será preciso conceber, como veremos mais adiante, uma capacidade de ajuizar reflexivamente fundada não em alguma racionalidade subjetiva, individual, mas em uma racionalidade comunicativa, intersubjetiva, vinculada a um certo sentido comunitário, o senso comum [*sensus communis*].

8.3. *A temporalidade caótica do mundo humano comum: pluralidade, natalidade e história*

Retomemos agora, desde a perspectiva deste embate da autora com a nossa tradição de pensamento político e filosófico, a discussão mais específica da historicidade, a temporalidade própria ao mundo humano comum.

Em sua descrição da esfera ontológico-existencial da *ação/pluralidade*, Arendt aponta uma série de características “problemáticas” que são intrínsecas a esse domínio. Algumas delas foram descobertas e consideradas já na Grécia antiga, outras se fizeram sentir com maior intensidade nos tempos modernos.⁵²⁹

A grande fragilidade da esfera dos assuntos humanos e suas estruturas protetoras, por exemplo, fundada na ilimitabilidade [*boundlessness*] típica da ação e seus resultados, e com a qual os gregos antigos já lidavam, é uma dessas características problemáticas. Cada ato tem uma capacidade grandiosa de estabelecer relações, mesmo nas circunstâncias mais limitadas.⁵³⁰ Além disso, as limitações instituídas no intuito de estabilizar no tempo o espaço de aparência plural que é o fundamento básico da política frequentemente fracassam em “constituir estrutura

⁵²⁹ Onde quer que esses “problemas” puderam ser minimamente solucionados e compreendidos desde dentro do próprio mundo político, a liberdade humana foi estimada, preservada e abrigada em estruturas tangíveis e não tangíveis (cidades, promessas, tratados, leis, espaços públicos políticos específicos, obras de arte, etc.). Onde quer que eles foram combatidos por meio de lógicas alienígenas ao mundo político, o resultado, como vimos anteriormente, foi o ocaso da liberdade propriamente política e sua substituição seja por outros meios de compreensão da singularidade humana frente ao mundo natural, seja pela abdicação de qualquer singularidade. No primeiro dos dois casos, mesmo quando tais “soluções” não se concretizaram, não duraram por muito tempo, ou tinham contradições internas vistas desde o nosso ponto de vista, elas apontavam na direção da divisão do poder e da constituição de uma estrutura política, uma forma de organização do mundo político, radicalmente democrática. No segundo, as “soluções” redundaram precisamente no contrário, na oposição aberta contra a democracia, na centralização do poder político e na consequente identificação entre poder e violência.

⁵³⁰ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 238.

capaz de resistir de modo confiável ao assalto por meio do qual tem de se inserir nele cada nova geração”.⁵³¹ Assim, a existência organizada dos corpos políticos é sempre uma condição intrinsecamente frágil.

Ao lado dessa ênfase na fragilidade, de certo modo a interseccionando, Arendt enfatiza também a grande incerteza que assola o mundo político.⁵³² E embora essa incerteza tenha mais obviamente uma relação com a nossa incapacidade de prever os resultados dos nossos atos, a autora nos fala, em verdade, de duas outras vicissitudes da ação que, ao nosso ver, estão ambas vinculadas com o aspecto da incerteza e seu perigoso contexto moderno: a imprevisibilidade e a irreversibilidade. Neste ponto, surge novamente, de modo explícito, o vínculo dessa problemática com o aspecto temporal de nossa existência mundana. Temos, afinal, que a primeira dessas duas vicissitudes está relacionada com o futuro e sua impresciência, enquanto a segunda relaciona-se com o passado e sua rígida determinação de coisa dada, de fato consumado.

Não podemos prever os resultados das nossas ações, nem reverter esses resultados uma vez concretizados. Uma vez que a história está fundada nessa indeterminação originária da ação, na liberdade humana, o futuro histórico é, portanto, incerto. A imprevisibilidade assola os assuntos humanos. A incapacidade de reverter as consequências dos nossos atos, porém, também lança incerteza sobre as condições futuras dos nossos vínculos atuais. Se não controlamos os processos desencadeados por nossas ações⁵³³, somos apenas iniciadoras de tais processos, e desconhecemos suas consequências, desconhecemos então efeitos que seremos incapazes de reverter. O que, enfim, duplica o problema inicial da incerteza.

Essa situação, devemos admitir, parece completamente absurda. A liberdade humana, como nos diz Arendt:

ao criar a teia de relações humanas, parece enredar de tal modo seu criador que este parece mais uma vítima ou um paciente que o autor e agente do que fez. Em outras palavras, em nenhuma outra parte [...] o homem parece ser menos livre que naquelas capacidades cuja própria essência é a liberdade, e naquele domínio que deve sua existência única e exclusivamente ao homem.⁵³⁴

A pergunta que se levanta, então, de imediato, é: como isso é possível? Não haveria uma

⁵³¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 239.

⁵³² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 289.

⁵³³ De fato, esses processos desdobram-se em redes de efeito bidirecional, onde cada reação é uma nova ação, e transcendem infinitamente, no tempo e no espaço, nossa vida individual (Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 238-240).

⁵³⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 291.

contradição aberrante entre a descrição que a autora nos fornece do mundo político e a suposta atualização da liberdade nesse cenário? Não estaria equivocada a descrição? Ou, talvez, não estaria mais correta alguma das outras localizações possíveis propostas para a liberdade humana, como a esfera privada, por exemplo?

Em primeiro lugar, e sobretudo, a perplexidade da situação advém do fato de que, quando encaramos a referida descrição arendtiana, nós temos em mente o conceito equivocado de liberdade. Se pensamos em liberdade como uma propriedade que os sujeitos humanos possuem, um atributo essencial da substância que constitui em seu ser o indivíduo humano, já estamos montados no erro.

Deixando isso momentaneamente de lado, porém, uma vez que discutiremos ainda, mais adiante, a questão da liberdade humana, temos, num nível menos ontológico da mesma questão, o fato de que tendemos a considerar a liberdade como as possibilidades que os indivíduos têm de exercer no mundo suas vontades. E aqui, novamente, estamos nadando no erro. Não que não existam liberdades individuais que devam ser garantidas e que um conceito mais amplo de liberdade não deva conter uma dimensão negativa da mesma, vinculada a esfera privada, ou mesmo à existência pública dos indivíduos, mas isso está longe de ser o que Hannah Arendt está chamando de liberdade quando elabora sua descrição fenomenológica do mundo político.

A supramencionada perplexidade, portanto, surge porque, de um modo geral, crescemos sendo culturalmente ensinadas a apreciar todo um rol de liberdades individuais e privadas. Mas também, e mais radicalmente, porque a maioria de nós não tem sequer a experiência direta que poderia dar forma, em nossa mente, à noção de uma liberdade fundamentalmente política. Ademais, mesmo a experiência indireta de uma tal liberdade política, é bastante escassa, uma vez que muitas das interpretações históricas desse fenômeno político da liberdade termina sendo subsumida num sentido histórico mais amplo, por meio do qual a indeterminabilidade fundamental da liberdade se perde, como vimos no caso exemplar da Revolução Francesa.

O que temos que nos lembrar, portanto, quando encaramos com desconcerto a descrição arendtiana do universo político, é que liberdade aqui, por mais que pressuponha individualidade, apoiando-se na capacidade de agir, de tomar a iniciativa, e dar início a novos processos de que somos individualmente capazes, é um fenômeno que se torna tangível apenas em condição de pluralidade. É o espaço de aparência que se abre entre os seres humanos que dá palco à liberdade como um fenômeno mundano que dota de sentido tudo aquilo em que toca. E, para tanto, como veremos, é o papel dos espectadores ajuizantes que mais conta, sejam eles também atores do processo mais longo, sejam historiadores, poetas ou contadores de histórias de um modo geral. “Muito embora as histórias sejam o resultado inevitável da ação, não é o ator,

e sim o contador da estória que percebe e ‘faz’ a estória”.⁵³⁵

Quanto às vicissitudes mencionadas, ainda, fundadas no tipo de singularidade característica dos seres humanos, o fato é que, para Arendt, elas não podem ser superadas, no sentido forte do termo, sem que venhamos a extraviar-nos de nossa própria condição humana como a tanto tempo a conhecemos e experienciamos. O fato de que não possam confiar plenamente em si mesmos, nem prever com segurança os resultados de suas ações, nos diz Arendt, acaba sendo “o preço que os seres humanos pagam pela liberdade”, assim como “pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de coabitarem com outros em um mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos.”⁵³⁶

Imprevisibilidade e irreversibilidade podem, contudo, nos diz Arendt, ser respectivamente remediadas por potencialidades da própria ação – a promessa e o perdão. O perdão refaz vínculos quebrados, reconstituindo a capacidade de agir em concerto e desfazendo o caráter determinante do passado. Enquanto isso, a promessa forma vínculos novos, estendendo para o futuro nossa capacidade de agir em concerto.⁵³⁷

Se tomamos brevemente sob análise a capacidade de fazer e cumprir promessas, que é talvez a mais importante das duas neste contexto, podemos dizer que ela é, em boa medida, o esteio que sustenta, na arquitetônica do pensamento de Arendt, um mundo humano possível, com certa estabilidade, diante de uma liberdade em condição de não soberania. A promessa, portanto, e suas instâncias mais formais (os acordos, contratos, tratadas, leis, etc.), são, para Arendt, fundamentais como remédio para a imprevisibilidade da ação. Sua força funda e mantém unidos os corpos políticos, de modo a estabilizar espaços de aparência espontâneos em esferas públicas políticas constituídas. Podemos dizer, talvez, que isso modela o caos temporal do mundo político – uma história com tantos inícios quanto iniciadores, e sem nenhum fim determinado possível – num tipo de cosmos, estendendo decisões vinculantes no tempo, inclusive de modo transgeracional.⁵³⁸

Ainda nesse contexto, outro dos pilares que dão estabilidade à temporalidade caótica inerente à ação em condição de pluralidade é sempre a obra e sua temporalidade linear, a objetividade identificável e dotada de um tempo da duração típica das coisas artificiais. Isso, contudo, não deve implicar a substituição da ação pela fabricação, como pretendeu desde

⁵³⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 240.

⁵³⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 304.

⁵³⁷ Ver, sobre esses desenvolvimentos, as seções 33, “a irreversibilidade e o poder de perdoar”, e 34, “a imprevisibilidade e o poder de prometer” em ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 294-308.

⁵³⁸ Ver, por exemplo, a esse respeito, ARENDT, Hannah. “What is freedom?”, p. 162. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 142-169.

sempre, segundo Arendt, a filosofia política⁵³⁹, mas apenas a instituição comum de marcos estruturantes da ação, pautados precisamente na reificação de promessas resultantes e aglutinantes de determinado contexto ou estado da teia de relações humanas e as cadeias de acontecimentos nela em curso.

Sem a existência de um mundo artificial, objetivo e durável, interposto entre efemeridade temporal do mundo natural e o caos temporal originário do mundo político, seria improvável a constituição de algo como o tempo histórico. As coisas desse mundo artificial, portanto, “têm a função de estabilizar a vida humana”.⁵⁴⁰ “Contra a subjetividade dos homens afirma-se a objetividade do mundo, e não a indiferença de uma natureza intacta”.⁵⁴¹ O fato de tomemos hoje a natureza como parte de um mundo objetivo, argumenta Arendt, é fruto, primeiro, do enfrentamento que os objetos feitos pelo ser humano impuseram ao seu criador. Essa teria sido a origem da noção de objetividade. Antes disso o que havia era o eterno retorno em meio ao qual nossos processos corporais e psíquicos interagem harmonicamente com “o movimento cíclico global do reino da natureza”. De tal modo que:

Somente nós, que erigimos a objetividade de um mundo nosso a partir do que a natureza nos oferece, que o construímos dentro do ambiente natural para assim nos proteger dele, podemos observar a natureza como algo ‘objetivo’. Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade.⁵⁴²

Mesmo a nossa noção de identidade pessoal, a realidade primitiva de nossa subjetividade, nos diz Arendt, tem sua origem no fato de que os seres humanos “a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua constância [*sameness*], isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa.”⁵⁴³

O que está em jogo aqui, além disso, consideradas as condições humanas básicas da natalidade e da pluralidade, consideradas as capacidades e vicissitudes da ação e do discurso, é

⁵³⁹ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 275.

⁵⁴⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 170.

⁵⁴¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 171.

⁵⁴² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 171. É interessante notar ainda que toda essa argumentação arendtiana à respeito da importância da capacidade humana de fabricar objetos de uso e erguer, através de sua racionalidade instrumental um mundo artificial que lhe sirva de casa no seio da natureza terrena, um mundo artificial interposto, pois, entre a natureza e a cultura em seus estágios mais complexos, encontra reverberação no fato de que paleontólogos e antropólogos que buscam pelos fatores evolutivos biológicos e culturais que determinaram a singularidade da espécie humana frente a seus parentes filogenéticos mais próximos e a toda a vida neste planeta geralmente tenham como uma das grandes áreas de interesse o desenvolvimento do uso de ferramentas e confecção de objetos de uso e “obras de arte”. Ou seja, a atividade da obra aparece também aí como uma importante hipótese de ponto de inflexão na história da evolução humana.

⁵⁴³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 170-171.

o modo fundamental em que as tradições organizam o passado de modo a transpô-lo ao futuro, às futuras gerações, por meio da reiteração do sentido presente nas práticas, discursivas ou não, assim como nos textos, monumentos arquitetônicos, obras de arte, etc.

Erguendo-se dessa discussão, uma das perguntas cruciais é, certamente: como lidar num mesmo ritmo com a demanda paradoxal de, por um lado, estabilizar suficientemente o sentido das experiências vividas, captado nas estórias em sua inserção na teia de relações humanas, sem, por outro lado, destruir ou restringir em excesso a capacidade de ação e ressignificação das gerações que estão por vir? E a pergunta inversa, mudando apenas a ênfase, tem igual importância: como, por um lado, educar e formar as novas gerações para a ação e a liberdade política, e não para o conformismo e a apatia, sem pôr constantemente em risco a boa estabilidade do mundo humano comum, a herança cultural, a luz da significância que o passado lança sobre o presente, e sem a qual nos sentimos todos estrangeiros, desenraizados do mundo?

Acreditamos que resposta para esse dilema, além de numa boa compreensão do papel da atividade da educação, reside no sistema político a que chamamos *democracia*. Trataremos de mostrar, quanto a isso, até o fim deste trabalho, que a teoria política de Arendt aponta para o mesmo caminho.

O que devemos reter, contudo, neste momento é o caráter fundamentalmente existencial-ontológico do tipo de temporalidade abordada aqui como constituinte do modo em que o sentido dos fenômenos vem ao mundo, ou melhor, constituinte da relação entre a significância e a historicidade do mundo humano comum. A pluralidade do mundo em sua relação com a condição básica da natalidade, o mundo político portanto, é o solo existencial fenomenológico da experiência humana do tempo histórico. O que, mais uma vez, conflui para reafirmar uma das teses gerais deste trabalho, de que temos em Hannah Arendt não apenas uma ontologia da esfera política, mas, mais radicalmente, uma ontologia geral fundamentalmente política.

Assim como em Heidegger, o tempo aqui, e a história, não vêm de modo algum determinar de fora existência humana, mas, pelo contrário, uma vez que temporalidade e historicidade é que têm seu solo fenomenal na experiência humana de mundo, uma vez que futuro e passado estão sempre presentes no presente existencial humano, o tempo e a história impregnam desde já qualquer sentido possível de ser.

A inflexão, no entanto, que mesmo mantendo-a na trilha fenomenológica do pensamento contemporâneo, provoca toda uma reviravolta na compreensão de ser, de humanidade e de filosofia possíveis a partir do pensamento arendtiano, movendo-a em muitos pontos em direção contrária a de Heidegger, é a descoberta ou a descrição arendtiana do núcleo fenomenal básico

da experiência formadora de sentido de ser como sendo o mundo político, a condição ontológica radical da pluralidade uma vez que atualizada pela ação e pelo discurso.

O tempo histórico, portanto, uma vez que é o resultado direto da atualização das condições de existência do espaço de aparências propriamente humano, da pluralidade humana enquanto origem do mundo fenomênico especificamente humano, é o nosso tempo ontológico mais radical. Em Arendt, isso significa que o *ser* dos fenômenos com os quais nos deparamos se desvela no contexto histórico-existencial de sua relação para com o mundo humano comum.

O *Dasein* heideggeriano, erguendo-se desde a interação instrumental decadente característica de sua relação mais próxima, cotidiana, para com o mundo, em direção ao seu ser mais próprio, sua autenticidade, descobre sua temporalidade originária na solitude da consideração antecipadora de sua morte enquanto a possibilidade do fim seu ser enquanto possibilidade de ser (liberdade ontológica). Enquanto isso, em Arendt, como veremos mais detidamente a seguir, o ser humano, ou, mais precisamente, os seres humanos, mortais, finitos que são em sua individualidade, têm sua dignidade e essência levadas em conta apenas quando consideramos, por meio da natalidade inerente à pluralidade humana, a extensão temporal do mundo humano comum, a história, enquanto temporalidade ontológica na qual a liberdade humana se tece e é tecida.

Ainda nos primeiros momentos de *A condição humana*, Arendt nos conta brevemente quais são as cinco condições básicas através das quais, unicamente, a existência humana como a conhecemos se faz possível. São elas:

Em primeiro lugar, a própria Terra que, como ela nos diz, é a “quintessência da condição humana”, afinal, sua natureza, até onde sabemos, “pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um habitat no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício”.⁵⁴⁴

Em segundo lugar, figuram as três condições básicas específicas da existência humana – a vida, a mundanidade e a pluralidade –, às quais correspondem, como já sabemos, respectivamente, as atividades do trabalho, da obra e da ação.

Em terceiro lugar, porém, estão, ainda, aquelas que Arendt chama, em par, porque são realmente indissociáveis, de “a condição mais geral da existência humana: [...] a natalidade e a mortalidade”⁵⁴⁵. E estas, implicam, é claro, conjuntamente, uma certa noção de tempo: dada a noção de singularidade descrita mais acima, o nascimento aqui em jogo é o começo de algo

⁵⁴⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 2.

⁵⁴⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 10.

único, enquanto que a morte é o fim do tempo em vida dessa unicidade.

As categorias temporais estão por toda parte ao longo das descrições de atividades propostas por Arendt. Embora nem sempre tenhamos indicado esse aspecto explicitamente, até então, em nossa análise até aqui nós já abordamos diversas delas. Por exemplo: a futilidade e efemeridade vinculadas aos produtos da atividade do trabalho, assim como a durabilidade e permanência características dos produtos da atividade da obra, dando origem à polaridade entre “tempo como passagem” e “tempo como duração” de que nos fala Ricoeur.⁵⁴⁶ Entretanto, o tipo de tempo, referido mais acima, que surge da condicionalidade implícita nas categorias natalidade e mortalidade e está vinculado ao mundo político e às noções já abordadas de irreversibilidade e imprevisibilidade, é um tempo de outra natureza e nos leva em direção à consideração da relação íntima proposta por Arendt entre ação e história.

Uma vez que são capazes de agir e pertencem desde sempre à uma pluralidade de seres de ação, os seres humanos agem, performando e atualizando sua singularidade, em meio a uma teia de relações humanas já postas e em constante mudança. Ademais, essa teia de relações, já existe recoberta pelo sentido das estórias que com base nela são urdidas. Há, portanto, uma relação de influência mútua dinâmica entre a teia de relações humanas estabelecida e o sentido que emana de suas estórias.

Nesse complexo tear, cada ação genuína é capaz de iniciar novos processos que, se puderem mobilizar, com alguma organização, o poder ilimitado potencial que habita em todo espaço da aparência da convivência humana,⁵⁴⁷ tem grandes chances de constituir mundo e sentido de tal forma a perdurar ilimitadamente: “o processo de um único ato pode perdurar, literalmente, por todos os tempos até que a própria humanidade tenha chegado a um fim.”⁵⁴⁸

Nesse contexto, a noção de “natalidade” como condição ontológica básica da existência humana e seu modo próprio de abrir mundo em significância se faz extremamente importante e reveladora da originalidade do pensamento de Arendt frente à tradição filosófica, de um modo geral, e, mais especificamente, frente ao pensamento de Martin Heidegger.

O duo arendtiano pluralidade-natalidade pinta um quadro novo da condição humana, opondo-se explicitamente à uma concepção tradicional de humanidade pautada, em suma, em um outro par de conceitos: os de individualidade-mortalidade. Não se trata, entretanto, de uma oposição completa e simétrica, como se esses diferentes pares de conceitos estivessem num

⁵⁴⁶ RICOEUR, Paul. “Action, Story and History: On Re-reading The Human Condition”, p. 65. *Salmagundi*, No. 60, On Hannah Arendt, 1983, p. 60-72.

⁵⁴⁷ Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 251.

⁵⁴⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 291.

mesmo nível e pudessem ser opostos como polos desse espectro.

Ao contrário, no que Arendt nos propõe, não se trata de negar que individualidade e mortalidade são parte da condição humana, mas que tais dimensões de nossa existência estão, por assim dizer, contidas em uma imagem ontologicamente mais radical da existência humana, da qual pluralidade e natalidade são, juntas, as estruturas fundantes. Desse modo, assim como individualidade, e mesmo singularidade, como vimos, são constitutivas disso que a autora chama de pluralidade humana, a mortalidade é, em relação à natalidade, a outra face de uma mesma moeda.

Como dissemos no começo da discussão deste tópico, para Arendt, o nosso sentido básico, natural, biológico, de temporalidade, é o de um tempo cíclico, um eterno retorno do mesmo processo de sustentação da vida. Em meio à uma tal temporalidade não há nada que se assemelhe à morte, assim como não há nada que se assemelhe à natalidade. Indivíduos nascem e morrem, sim, mas as unidades vitais sob consideração nesta dimensão, que mantém supostamente sua identidade intocada enquanto esse processo cíclico de nascimento e morte segue, são as espécies das quais esses indivíduos são membros, e estas seriam imortais.⁵⁴⁹ Essa compreensão, nos conta Arendt⁵⁵⁰, corresponde à experiência grega antiga do tempo e da natureza enquanto dotada de uma tal ciclicidade viva em toda sua permanência. E é importante lembrar que a noção grega antiga de natureza, *physis*, era mais ampla do que a nossa, de modo a abrigar inclusive os próprios deuses.

É contra esse pano de fundo, pois, que os seres humanos ficaram marcados pelo epíteto “os mortais”. Na medida em que, sem poder abandoná-la, transcendem, não obstante, essa condição natural sempiterna da espécie (ou do fenômeno da vida de um modo geral) graças a um processo característico de individuação e singularização, os seres humanos se tornam, em contrapartida, mortais. “Os homens são ‘os mortais’, as únicas coisas mortais que existem,

⁵⁴⁹ Ao menos desde o século XIX, que traria grandes transformações em nossa compreensão da vida e seus processos, nós sabemos perfeitamente que esse quadro aparentemente fixista das espécies é equivocado e que as espécies não só “morrem”, se extinguem, como também se transformam ao longo do tempo, dando origem a novas espécies. Ademais, a revelação cada vez mais precisa da enorme variabilidade genética entre os indivíduos contribui para tornar um tanto quanto discutível o próprio conceito de espécie. De qualquer modo, o argumento de Arendt e a compreensão grega da natureza que o subjaz estão em um outro nível de consideração. Em primeiro lugar, não é sobre a vida biológica apenas, mas sobre a natureza de um modo geral. Dia e noite, inverno e verão, os ciclos de Milankovitch, etc., são, em sua ciclicidade, correlatos ao sono e a vigília, o trabalho e o consumo, etc. O que está em jogo, portanto, não é a suposta objetividade da imortalidade da vida biológica das espécies, mas a experiência fenomênica comparativa da ciclicidade temporal dos fenômenos naturais por parte de um ente que tem como uma de suas esferas existenciais fundamentais a experiência de singularização e identidade pessoal via discurso e ação na esfera pública.

⁵⁵⁰ Por exemplo, em ARENDT, Hannah. “The concept of history: ancient and modern”, p. 60. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 41-90. Ou, ainda, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 22.

porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação.”⁵⁵¹ Quando o indivíduo singular Albert Einstein morre, esse evento, além de estar carregado de sentido para a humanidade⁵⁵², põe fim a um tempo de outro tipo em relação àquele da natureza, um tempo linear, que começa no nascimento e termina na morte. Para a natureza em si, contudo, a relevância desse evento é quase nula, desprovida de qualquer sentido distintivo, e o *homo sapiens*, o *animal laborans*, segue em frente.

Nas palavras de Arendt:

Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento, que, por assim dizer, trespassa o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico.⁵⁵³

Mas o que, enfim, tudo isso tem a ver com a instituição de uma temporalidade característica do mundo humano comum em contraposição ao tempo da Terra?

Bem, esse tempo linear específico da vida humana individual corre lado a lado com outro tipo linear de tempo sobre o qual já falamos, o tempo típico da atividade da obra. Ambos, conjuntamente, contribuem para a constituição de um mundo durável, caracteristicamente humano, onde objetos e sujeitos identificáveis se destacam enquanto instâncias da realidade que pode então ser transmitida ao longo da linha temporal.

Entretanto, graças à natalidade (estando implícita aí, como vimos, a capacidade de iniciar algo novo a que chamamos liberdade) e à pluralidade (o fato de que nós somos muitos e únicos), esse tempo linear que, diferenciando-se, emerge da ciclicidade da natureza, se constitui, em verdade, como um conjunto sempre renovado de novos começos, sendo cada um deles iniciadores potenciais de novos acontecimentos. Assim sendo, o tempo histórico é um tempo entrecortado e incerto, com muitos começos e nenhum fim à vista.

É por essa razão, também, que é possível opor ao que Benhabib chamou de “o caso de amor da filosofia ocidental com a morte”⁵⁵⁴ a concepção arendtiana de que, “como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.”⁵⁵⁵ Para Arendt, como

⁵⁵¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 22.

⁵⁵² Não porque seja Albert Einstein. O mesmo se aplica a todo e qualquer indivíduo humano, dotado da singularidade característica.

⁵⁵³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 22-23.

⁵⁵⁴ BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996, p. 135.

⁵⁵⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 10.

ficamos sabendo em *A vida do espírito*, toda a tradição da filosofia ocidental, à qual está umbilicalmente atrelada a nossa tradição de pensamento político, incorreu na “falácia metafísica”, fundada no grão de verdade da fenomenologia própria às atividades do espírito humano em sua retirada do mundo das aparências, de que há uma afinidade entre a atividade do pensamento e a morte:

A noção bastante curiosa de uma afinidade entre a filosofia e a morte persistiu ao longo da história da filosofia. Por muitos séculos esperava-se que a filosofia ensinasse os homens a morrer; foi nesse espírito que os romanos decidiram que o estudo da filosofia era uma ocupação adequada somente aos velhos [...]. Foi Platão, contudo, o primeiro a observar que o filósofo aparece, para os que não fazem filosofia, como se estivesse perseguindo a morte. Assim como foi Zenão, o fundador do estoicismo, quem relatou, no mesmo século, que o oráculo de Delfos aos ser indagado o que fazer para chegar à melhor vida, havia respondido: “Tome a cor dos mortos.” Em tempos modernos não é incomum encontrar quem defenda, como Schopenhauer, que a nossa mortalidade é a fonte eterna da filosofia [...]. E mesmo o jovem Heidegger de *Sein und Zeit*, ainda encarava a antecipação da morte como a experiência decisiva pela qual o homem poderia alcançar o seu eu autêntico e libertar-se da inautenticidade do Eles, sem perceber que essa doutrina de fato se originava, como indicara Platão, da opinião de muita gente.⁵⁵⁶

Assim, mesmo em relação a Heidegger, com sua tese de que, na compreensão antecipadora de minha própria morte, em solitude, afirma-se meu ser enquanto possibilidade de ser (liberdade) estamos, com Arendt, aptas a opor a ideia de que, em verdade, é a condição humana da natalidade que nos dá o esteio para compreender a liberdade humana. E, desde este novo ponto de vista, liberdade ganha não apenas uma conotação mais ativa, como torna-se também, além de condição ontológica de nossa existência, um fenômeno mundano, um fenômeno político.

É por isso, portanto, que, ao propor que a natalidade, e não a mortalidade, é a categoria central do pensamento político, em oposição ao pensamento metafísico, Hannah Arendt, que não acredita na metafísica como filosofia⁵⁵⁷, não está apenas propondo um novo fundamento

⁵⁵⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 97-98.

⁵⁵⁷ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 23-24, onde, lidando a questão do chamado “fim da metafísica” no contexto da filosofia contemporânea, a autora, respondendo à profecia de Kant de que “os homens certamente retornariam à metafísica ‘como se retorna à mulher amada depois de uma briga’”, nos diz, taxativamente: “Isso não me parece provável ou mesmo desejável”. Chamamos atenção ainda, para o que a autora nos diz, quanto a isso, em meio aos parágrafos finais do volume um, “o pensar”, da mesma obra, tratando de pôr em claro aquele que entende como a pressuposição básica da investigação por ela empreendida: “Falei sobre as “falácias” metafísicas, que, como descobrimos, contém importantes indicação sobre essa atividade curiosa e fora de ordem chamada pensamento. Em outras palavras, me juntei claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando demolir a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje”. (Cf. ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981, p. 211-222, tradução nossa). Realizamos aqui uma tradução alternativa à da versão em português normalmente usada no restante deste trabalho por entender haver, especificamente na passagem aqui em

para a filosofia política, mas sim um novo fundamento ontológico para a própria filosofia. E esse novo fundamento é intrinsecamente político. Afinal, como nos diz Arendt, fechando o capítulo sobre a atividade da ação, em *A condição humana*:

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só a plena compreensão dessa experiência pode conferir aos assuntos humanos fé e esperança, essas duas características essenciais da existência humana [...]. É essa fé e essa esperança no mundo que encontra sua expressão talvez mais gloriosa e mais sucinta nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram sua “boa-nova”: “Nasceu uma criança entre nós.”⁵⁵⁸

Desse modo, devemos reafirmar, explicita-se, no pensamento arendtiano, uma ontologia fundamentalmente política. Em seu pensamento, a política, assume uma dignidade ímpar na história do pensamento, sendo, por assim dizer, realocada no coração do pensamento filosófico como um todo.

Em suma: os seres humanos, no plural, nascem constantemente num mundo já existente e previamente recoberto de sentido, e nascem dotados de uma singularidade e liberdade em potência que é atualizada e reafirmada cada vez que, em posse dos aprendizados básicos da cultura em que se nasceram, seja ela qual for, os indivíduos agem com espontaneidade, dando início a novos começos e, às vezes, para bem ou para mal, pondo abaixo os sentidos preestabelecidos.

Essas são as condições que determinam, ou melhor, tornam indeterminada a história, na qual cada uma dessas histórias iniciadas vem, com seu sentido singular próprio, se enredar. Essa temporalidade fundamentalmente caótica, que dá forma e conteúdo ao que chamamos história, é a temporalidade da ação e do mundo político. A institucionalização desse universo por meio do auxílio tanto das promessas e de suas formas derivadas quanto das várias possibilidades de estabilização que a atividade da obra também traz para a essa esfera é o que dá origem propriamente à ao mundo humano comum e à cultura, assim como, em uma de suas dimensões, à política *stricto sensu* e às formas políticas de organização das tomadas de decisão, dentre as quais encontramos a *democracia*.

Encaminhando-nos para o fim da discussão deste tópico, e articulando algumas das

questão, alguns problemas na tradução proposta (Ver ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 234.).
⁵⁵⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 308.

conclusões que têm surgido das análises desta seção, cabe trazer à tona algo que parece ter vislumbrado Paul Ricoeur, em ensaio já mencionado.⁵⁵⁹ Ainda que não deixe isso explícito, nem tenha especificamente a relação de Arendt com a tradição fenomenológica como objeto, o autor percebe e faz notar que, em Arendt, o campo fenomênico da ação/pluralidade, sendo *a base de uma importante relação entre esferas espaciais existenciais de doação de sentido e o horizonte fundamental do tempo histórico*, é também o lugar da possível superação dos limites da nossa tradição de pensamento filosófico quanto à oposição entre *vita activa* e *vita contemplativa*.

Como veremos, a possibilidade de uma nova compreensão da relação entre ação e compreensão, que nos permita abandonar de vez o apego aos fragmentos estilhaçados da hierarquia tradicional entre *vita contemplativa* e *vita activa*, entre teoria e prática, se vê espelhada ou prefigurada no tipo de intimidade que a gestação do sentido no mundo político inaugura como ponte entre tempo e espaço.

Retomando, ainda, a linha de pensamento principal do capítulo sob o pano de fundo das reflexões desta seção, devemos concordar ainda outra vez com Loidolt quanto a que, uma vez que as condições da existência humana “podem aparecer apenas em sua encenação histórica, elas jamais podem ser consideradas como absolutas [...] e, portanto, recebem corretamente o prefixo 'quase'”⁵⁶⁰ vinculado ao caráter transcendental de seu modo de estruturação da experiência humana. De tal modo que:

as condições sobre as quais Arendt nos fala nunca são puramente formais, mas têm sempre uma concretude histórica específica. [...] A dinâmica da investigação arendtiana em *A condição humana* e sua “antropologia” baseiam-se nessa fecunda tensão entre uma estrutura de condicionalidade e sua encenação histórica, assim como na impossibilidade de um essencialismo antropológico ou transcendentalismo rígidos. Assim, a “natureza humana” é o sempre ilusório “o que” da essência humana, enquanto que a “condição humana” é o “como” terreno, mundano e situado das condições quase transcendentais de aparência e atualização de ser humano.⁵⁶¹

E é tendo como pedra de toque essas importantes considerações que devemos agora considerar mais de perto o tipo de condicionalidade que, segundo Arendt, caracteriza fundamentalmente a existência humana, tratando de compreender como de fato ela pode, um

⁵⁵⁹ Cf. RICOEUR, Paul. “Action, Story and History: On Re-reading The Human Condition”. *Salmagundi*, No. 60, On Hannah Arendt, 1983, p. 60-72.

⁵⁶⁰ Cf. LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 122.

⁵⁶¹ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 122, tradução minha.

tanto quanto paradoxalmente, conviver com o tipo de liberdade de ação mundana e histórica proposta, como vimos, pela autora.

9. CONDICIONALIDADE E LIBERDADE

SUMÁRIO DA SEÇÃO

- 9.1. *Condição humana versus natureza humana: 'como' existimos e 'quem' somos*
 9.2. *Liberdade e autenticidade como alienação do mundo: a concepção heideggeriana da humanidade do humano*
 9.3. *Liberdade e autenticidade como fenômenos mundanos: a concepção arendtiana da humanidade do humano*

9.1. *Condição humana versus natureza humana: 'como' existimos e 'quem' somos*

Na primeira seção de *A condição humana*⁵⁶² a autora nos alerta contra o mal-entendido de confundir a “condição humana” com o que a tradição concebeu como a “natureza humana”. Em oposição à tendência tradicional de perguntar sobre o ser humano “o que” ele é (qual é sua natureza, quais são seus atributos essenciais, os predicados eidéticos de seu ser substancial), Arendt, compreendendo ser impossível tratar satisfatoriamente do ser humano como um objeto “natural” qualquer para o pensamento, direciona o esforço teórico de sua filosofia, portanto, para descrever o “como” desse ente que nós somos. Como as seções deste capítulo têm mostrado, investigar esse “como”, significa buscar pelo fenômeno do mundo como ele se revela fundamentalmente na existência humana. Até aí, realmente, caminha-se de mãos dadas com a fenomenologia, de um modo geral, e, mais especificamente, com a ontologia fundamental de Martin Heidegger.

Tivemos já a oportunidade, porém, em algumas das análises precedentes, de ir além desse ponto. Mostrou-se, por exemplo, que através do tipo de historicidade fundada na noção de “condição humana” proposta pela autora a fenomenologia é levada para um patamar ontológico diferenciado, e seu núcleo, ademais, é deslocado. Está longe de ser trivial considerar, com Arendt, que os fatos contingentes que constituem a facticidade de nossa existência concreta estão integrados numa estrutura de condições terrenas e mundanas “quase transcendentais”.⁵⁶³

Nós nos tornamos o que somos, por assim dizer, sendo. Existindo, atualizamos a

⁵⁶² Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 11.

⁵⁶³ Ver LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 121.

existência potencial contida não em alguma forma essencial preestabelecida, mas nas próprias condições *históricas* – dadas e não dadas, fundamentais e secundárias – de nossa existência. É engajando-nos em responder às condições de existência com as quais nos encontramos que nos constituímos enquanto seres humanos e damos sentido à nossa existência.

Tais condições, ainda, podem ser condições ontológicas, como as que Arendt está preocupada em analisar, descrevendo sua esfera de atualização, ou mesmo condições empíricas específicas. De qualquer modo, a condicionalidade em si mesma é um caráter ontológico fundamental do tipo de ente que somos.⁵⁶⁴ Em suma, como nos diz Loidolt, “se a 'natureza humana' permanece inacessível como o impossível “o que” do *Dasein*, então a 'condição humana' é seu acessível 'como': *como* ele aparece no mundo; *como* ele se desdobra em circunstâncias especiais; *como* ele ativamente responde às suas condições por meio de suas atividades e, assim, torna-se o que é”.⁵⁶⁵

Por mais que Loidolt insista, contudo, em que esse ponto por si só já indica o caráter muito mais terrenal, corporal, mundano e situado da abordagem arendtiana frente seja a Heidegger ou mesmo a Sartre⁵⁶⁶, ainda não estão aqui suficientemente claras as divergências que levam Arendt ao mencionado novo patamar ontológico. Acreditamos que o elemento fulcral na tentativa de compreender essa mudança de bases dentro do próprio movimento fenomenológico é, não a questão do “o que” ou mesmo do “como” isoladas entre si, mas o modo como cada um dos autores estabelece a relação da importante questão do “como” com uma outra questão: a interrogação pelo “quem” daquele que existe nesse mundo, sob tais ou tais outras condições. Afinal, em Arendt, é exatamente a ilimitada e insondável liberdade que se abre junto a radical singularidade característica desse “quem”, como veremos em maiores detalhes a seguir, que nos impede de poder determinar suficientemente a natureza humana.

No contexto das reflexões aqui em curso, começa a tornar-se claro que as condições por meio das quais nossa existência é ancorada não devem ser compreendidas como limitações de nossa existência e de sua liberdade. Tais condições, pelo contrário, são as próprias condições

⁵⁶⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 10-1.

⁵⁶⁵ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 121, tradução nossa.

⁵⁶⁶ Cf. LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 121, tradução nossa, onde lemos: “[...] Isso vincula a abordagem dela muito mais a um enraizamento terrenal, corporal e mundano do que aquilo que é entendido por Heidegger ou Sartre, ambos os quais, no fim das contas, têm um sujeito em mente que é predominantemente concebido em termos de sua determinação para a autenticidade ou em termos de sua vontade e criatividade. Espontaneidade, liberdade e criatividade também são, certamente, tópicos centrais para Arendt. Mas eles são concebidos no ‘como’ de seu ambiente condicionado concreto”.

de possibilidade do “*como*” da nossa existência, os canais ou estruturas que nos abrem para nossas possibilidades indeterminadas, o de onde e por onde da liberdade. Assim, portanto, quanto ao entrelaçamento radical entre a condição humana e as atividades humanas fundamentais que a ela correspondem, nos lembra muito bem Loidolt, frisando de modo importante o caráter de abertura de ser e sentido dessas “condições”:

Uma condição não é “algo” que, em qualquer modo, configuração ou forma, exista separadamente e, então, poderia ou não ser correspondida por uma atividade. Em vez disso, é atualizada por uma atividade. Um “lado da moeda” não pode existir sem o outro. O lado da condição é a forma da respectiva atividade, enquanto o lado da atividade é a atualidade da condição, é a condição como ela é experienciada. Condicionalidade, então, não deve ser entendida como um “limite” – como a noção de “condição humana” poderia sugerir – mas como uma habilitação. Ela revela modos fundamentais de ser e de significância para nós. Nós somos habilitadas precisamente pela atualização dessas condições a viver nossa vida, construir nosso mundo e expressar nossa unicidade na pluralidade: “antes” disso, nem elas estão “aí”, nem nós estamos.⁵⁶⁷

É importante salientar ainda, nesse sentido, que essas condições mais básicas da existência humana – não apenas a vida, a mundanidade e a pluralidade, mas também de um modo geral a natalidade, a mortalidade e a própria Terra – são condições às quais correspondem atividades fundamentais precisamente porque são condições dadas.⁵⁶⁸ E que, contudo, o caráter condicionado da existência humana transcende infinitamente a condição humana básica, dada. Além dessas condições mais básicas “e, em parte, a partir delas”, nos diz Arendt, “os homens constantemente criam suas próprias condições, produzidas por eles mesmos, que, a despeito de

⁵⁶⁷ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 113, tradução nossa.

⁵⁶⁸ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 8. Ou seja, essas são condições que correspondem aos pilares da existência humana como a conhecemos e experienciamos porque estão postas para nós desde tempos imemoriais, não tendo sido criadas por nós. Isso não significa, contudo, que sejam condições transcendentais, desprovidas de qualquer tipo de história e mundanidade, no sentido mais amplo possível desses termos, de desenvolvimento temporal e mundo fenomênico, respectivamente. Consideremos, por exemplo, a vida: esta é, talvez, para a nossa existência, conjuntamente com o planeta Terra, a condição mais básica dentre todas, de modo que nem sequer é uma condição que nos é distintiva, mas, pelo contrário, reafirma constantemente o nosso pertencimento incontestável a uma ordem mais ampla dos entes, os seres vivos, em relação aos quais nós temos nutrido historicamente a pretensão de superioridade. Essa condição, contudo, que é a vida, à qual estamos todos sujeitos e que atualizamos, mantemos, quando exercemos em resposta a ela a atividade do trabalho, tem uma história, como sabemos, com uma quantidade transbordante de evidência empírica, ao menos desde a publicação da teoria da evolução, em 1858, por Charles Darwin (1809-1882) e Alfred Russel Wallace (1823-1913). Essa teoria, que foi um forte golpe no essencialismo e substancialismo aristotélico-cristão que orientava a compreensão fixista das espécies na época, se tornou tão importante para a ciência da vida que viria a se desenvolver, a biologia, que é possível dizer, como na famosa sentença do importante geneticista ucraniano Theodosius Dobzhansky, que “nada em biologia faz sentido a não ser à luz da evolução” (DOBZHANSKY, Theodosius. “Nothing in biology makes sense except in the light of evolution”. *The American Biology Teacher*, 1973, p. 125-129).

sua origem humana e de sua variabilidade, possuem o mesmo poder condicionante das coisas naturais”.⁵⁶⁹

Assim, cada um de nós, nascendo, chega a um mundo, ou melhor, abre uma nova perspectiva existencial, participativa, em um mundo comum já plenamente vivo e intersubjetivamente animado por sentido. E isso ao menos nas três dimensões fundamentais, as quais nós já conhecemos: vida/trabalho, mundanidade/obra, pluralidade/ação. Chegamos, portanto, a um mundo já cheio de determinações naturais, culturais, históricas etc. Mas adentramos esse mundo como seres ativos, condicionados a atualizar no trabalho, na obra e na ação as condições básicas que nos impulsionam, transformando, com essas atividades e seus produtos, o mundo que nos foi legado pelos que viveram antes de nós e que vamos legar aos que ainda estão por vir.

Independentemente do que façamos, somos condicionados. “O que quer que toque a vida humana e mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana”.⁵⁷⁰ De modo básico, *dado*: a vida, a mundanidade, a pluralidade. De modo secundário, *não-dado*, mas não menos condicionante e significativo: todos os produtos resultantes dessas e de outras atividades humanas quaisquer que venham a fazer parte do mundo (por exemplo: o telescópio, fruto direto da atividade da obra e exemplo de alta importância para a narrativa crítica arendtiana da modernidade; a fundação, no século XVIII, da Primeira República Francesa e dos Estados Unidos da América, corpos políticos fundados através de amplos processos revolucionários, e frutos, portanto, por excelência, da atividade humana da ação; o paulatino acúmulo de conhecimento científico sobre a eletricidade, fruto do empenho cognitivo-experimental ativo de muitos cientistas ao longo da história etc.).

Seja como for, insistirá Arendt, como já vimos, que os seres humanos formam “uma paradoxal pluralidade de seres únicos” e, portanto, são livres. Ou seja, condicionalidade aqui, que, considerado o já dito, claramente não pode significar determinismo natural, também não implica quaisquer determinismos culturais ou históricos. Afinal, “as condições da existência humana [...] jamais podem 'explicar' o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto”.⁵⁷¹

⁵⁶⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 10-1. Assim, nós somos também condicionadas por inúmeras condições criadas pela engenhosidade humana. Para citar alguns dos muitos exemplos possíveis: automóveis, aviões, relógios, a internet, as redes sociais, as armas de destruição em massa etc., são algumas das invenções humanas que, a partir da modernidade, têm transformado de modo progressivo as condições da existência humana. Mais significativa, no entanto, é a nossa grande capacidade atual de operar modificações naquela condição básica que é a vida, que já figurava entre as preocupações que Arendt nos revela ter já no prólogo de *A condição humana* (Ver ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 3).

⁵⁷⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 11.

⁵⁷¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 13, grifos nossos.

Mas, em que se funda, e como se desdobra uma tal distinção? E, ainda, porque, para Arendt, nenhuma das duas interrogações (*o que* somos? / *quem* somos?) pode ser respondida com base numa análise minuciosa da condição humana e das atividades fundamentais e secundárias que nela se radicam? A indicação de uma indeterminação fundamental, irreduzível pelas múltiplas determinações (naturais e artificiais; fundamentais e secundárias) da condição humana, é certamente um começo, mas por si só não diz ainda muita coisa. De onde advém essa indeterminação? De fora da condição humana? É uma dádiva divina (de livre-arbítrio)? Uma imperfeição natural? Uma condenação existencial? O que a caracteriza, e em que consequências ela implica?

Em *Ser e tempo*⁵⁷², Heidegger propõe que uma compreensão ontológica fundamental deve deixar claro o corte radical que há, e que precisa ser explicitado e analisado, entre dois modos de caracteres ontológicos fundamentais: as *categorias*, das quais a ontologia tradicional fez uso abrangente, e os *existenciais*, originalmente propostos pelo próprio Heidegger. “Existenciais e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos”⁵⁷³, ele nos diz. E “o ente que lhes corresponde, impõe, cada vez, um modo diferente de se interrogar primariamente: o ente é um *quem* (existência) ou um *que* (algo simplesmente dado no sentido mais amplo)”⁵⁷⁴.

Trata-se, no exato momento do trecho da obra em questão, para Heidegger, de introduzir a “análítica existencial do *Dasein*”, que então inicia-se, como sendo, em contraposição aos esclarecimentos categoriais das ontologias tradicionais, uma busca fenomenológica pelos chamados “existenciais”, ou seja, pelas estruturas a priori determinantes do modo de ser do ser humano (*Dasein*, “ser-aí”, “presença”) enquanto ente privilegiado na busca pelo sentido de ser.

Assim, ele nos diz, no começo do trecho citado: “Todas as explicações resultantes da analítica da presença são conquistadas a partir de sua estrutura existencial. Denominamos os caracteres ontológicos da presença de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade”⁵⁷⁵.

A distinção fundamental, aqui em jogo, já é, portanto, entre, por um lado, os entes dos quais é possível dizer *o que* são, determinar sua essência, descobrir algo como sua substancialidade, sua quiddidade⁵⁷⁶, seu “ser simplesmente-dado” [*Vorhandenheit*], como quem

⁵⁷² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, §9, p. 88-9.

⁵⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 89.

⁵⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 89.

⁵⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 89.

⁵⁷⁶ Ou “coisidade”, seu caráter de “coisa” dada.

aponta, por exemplo, numa flor os atributos sem os quais ela desnatura-se, deixa de ser uma flor; e, por outro lado, o ente específico, que nós mesmo somos, o ser humano, e que é, justamente, o ente que tem, em seu modo de ser, as capacidades de compreender e dizer *ser*.

Este último, o ente que somos, se o tomamos como coisa e, sob a tábua das categorias, a lente do microscópio ou as tabelas e gráficos estatísticos das variadas coletas de dados possíveis etc., listando seus atributos essenciais, o pretendemos, assim, compreender em seu modo de ser, estamos, em verdade, para usar uma imagem, não apenas bem distantes do que buscamos, mas caminhado vendadas na direção contrária.

O ponto é que o ente específico aqui em questão, como indicamos brevemente no capítulo primeiro, seção 2, “Heidegger e os novos caminhos da fenomenologia”, precisamente por ser o ente que compreende ser, pondo, com isso, em jogo seu próprio ser, carrega em seu modo de ser, quer ele o tenha já explicitado para si mesmo ou não, o peso de uma indeterminação irresolvível. Assim:

A “essência” da presença [Dasein] está em sua existência. As características que se podem extrair desse ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da presença [Dasein] são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo “presença” [Dasein], reservado para designá-lo, não exprime a sua quiddidade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser.⁵⁷⁷

Até então, tudo isso está posto também, como vimos, para Hannah Arendt em sua tematização da condição humana. O mundo, enquanto fenomenalidade existencial fundamental da existência humana, ou seja, as condições do nosso existir, não são capazes de determinar absolutamente a nossa existência. De outra parte, lembremos, já se afastou também qualquer amparo transcendente ou transcendental possível para essa indeterminação constitutiva. Um amparo que pudesse residir, talvez, num sujeito pré-mundano ou mesmo não-mundano, substancial ou transcendentalmente dono de si, do qual a liberdade poderia, paradoxalmente, ser um atributo, uma determinação.

Essa possibilidade ficou para trás desde que se apontou como enraizamento ontológico-metodológico do pensamento da autora a fenomenologia e como “solo fenomenal” de qualquer sentido alcançado por essa fenomenologia, como em Heidegger, o mundo, a existencialidade mundana do ente em questão, o ser humano. De modo que, a subjetividade foi compreendida

⁵⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 85-6.

como um movimento mundano, e não mais coube ao mundo ser meramente o horizonte do sentido constituído na intencionalidade de uma consciência flutuante.

Não é possível, portanto, já sabemos, que uma *natureza humana* subjetiva substancial/transcendental (uma alma, uma *res cogitans*, um sujeito puro transcendental), preceda e/ou se instaure num mundo, trazendo consigo, por assim dizer, na bagagem, a liberdade sobre a qual aqui nos interrogamos.

Sem embargo, vimos também que, mesmo sem que possamos contar, quanto a nós mesmas, com o resguardo e a confiabilidade proporcionada por uma liberdade de fundo supramundano, tampouco devemos considerar que a facticidade do mundo, as determinações da condição humana, sejam capazes determinar completamente a existência. Para fixar esse ponto, nos diz Arendt:

Para evitar mal-entendidos: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana.⁵⁷⁸

Uma vez que a nossa “essência” reside na existência” e que essa existência é fundamentalmente condicionada, nos termos que temos visto, as únicas coisas, na verdade, que poderiam de fato fazer-nos absolutamente deixar de sermos humanos, ou, ao menos, de viver uma vida propriamente humana, seriam:

(a) ou bem a perda do caráter condicionado de nossa existência. Coisa que nem mesmo a, aparentemente possível, substituição completa de todas as condições básicas sob as quais a vida nos foi dada neste planeta por condições artificiais por nós criadas poderia lograr, o que faz essa hipótese soar completamente absurda, impossível;⁵⁷⁹

(b) ou, por outro lado, a supressão completa daquela indeterminação, ou liberdade, que, como vimos, coabita em nossa existência com a condicionalidade. Alternativa que, por sua vez, tampouco parece possível já que, como afirma Arendt, nem mesmo toda a gama de condições humanas mundanas, *dadas e não dadas*, é capaz de realizar essa supressão.

Parece, portanto, correto concluir que *condicionalidade e liberdade* são, de fato, os pilares da existência humana. Mas a questão permanece: qual é o solo fenomenal dessa

⁵⁷⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 11.

⁵⁷⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 11-12.

liberdade? Afinal, dados os parâmetros metodológicos em jogo, ou ela precisa ter um solo fenomenal, ou será preciso admitir a incapacidade do método e assumir o caráter transcendente, metafísico ou físico (psicofísico, digamos), do “fenômeno” em questão, a liberdade.

Nós já abordamos, em verdade, ao longo dos tópicos anteriores, os elementos essenciais da descrição arendtiana do solo fenomenal da liberdade humana, sendo este a esfera de abertura de mundo e sentido da ação/pluralidade. Ainda não está, contudo, suficientemente clara, a articulação entre tal esfera (o mundo político), a crítica arendtiana à ontologia tradicional e à sua noção de ser humano e, por fim, a compreensão alternativa que nos propõe Arendt, via fenomenologia e existencialismo, do ser humano como sendo fruto dessa complexa interação entre condicionalidade e liberdade.

Que esse solo fenomenal em questão é existencial e mundano nós já sabemos. Porém, ela, a liberdade, surge de fato ainda em meio a este mundo? Pertence ela à condicionalidade que constitui para nós o mundo? Ou advém, ainda que se faça presente no mundo, de algum tipo de capacidade que não é exatamente mundana, mas mais bem “subjéctiva” e precisando negar ou recusar em alguma medida o mundo e a realidade do qual surge? Essas questões são centrais e perfazem, de certo modo, o pano de fundo que nos acompanhará até o final deste trabalho. Neste capítulo, especificamente, elas devem estar, daqui em diante, sempre ou explícitas, ou positivamente à espreita.

9.2. Liberdade e autenticidade como alienação do mundo: a concepção heideggeriana da humanidade do humano

Uma vez que o pensamento de Martin Heidegger, como temos visto, ocupa, de algum modo, boa parte da fronteira que nos permite distinguir o pensamento de Arendt da tradição filosófica ocidental, é, mais uma vez, nas oposições que ela oferece a ele que nós encontramos a pedra de toque mais efetiva para compreender a originalidade ontológica da filosofia arendtiana. No que tange às respostas possíveis para as questões levantadas acima, adentramos o terreno de um dos polos principais de divergência na relação de apropriação crítica entre Hannah Arendt e Martin Heidegger.

Em vários momentos até aqui, fizemos indicações a respeito da reavaliação empreendida por Arendt da esfera pública, do mundo político e da convivência entre os seres humanos como tema e fundamento ontológico central do pensamento filosófico. Aqui, contudo, trataremos diretamente dos detalhes dessa oposição frontal.

Para Heidegger, como vimos mais acima, estando fora de questão uma resposta quanto ao modo de ser do ser humano através da interrogação “o que?”, persegue-se, contudo, ao longo de *Ser e tempo*, o modo de ser desse ente, o ser humano, através da interrogação “quem?”.

Encontra-se essa resposta nos *existenciais*, nós ou articulações da estrutura transcendental-existencial do ser humano, à qual uma compreensão propriamente ontológica, uma ontologia fundamental, como a que pretende ser *Ser e tempo*, tem acesso por meio da “analítica existencial da presença [*Dasein*]”. Revelam-se primordialmente nesse empreendimento, ao longo da primeira seção da obra, “*Análise preparatória dos fundamentos da presença*”, dois “setores fenomenais”⁵⁸⁰ do mundo, em meio aos quais, fática e cotidianamente, os referidos existenciais são, positiva ou deficientemente, vividos. Esses dois “setores” são:

(a) O da “ocupação” [*Besorgen*], no qual descobre-se a “manualidade” [*Zuhandenheit*] como modo de ser dos entes que “vêm ao nosso encontro” no chamado “mundo circundante” [*Umwelt*] e que não possuem o modo de ser da presença. A partir do modo de ser característico a esses entes se chega, então, a ter uma ideia daquilo que constitui a “mundanidade do mundo circundante” e, por fim, a “mundanidade do mundo em geral”; e

(b) o da “preocupação” [*Fürsorge*], no qual, em meio ao próprio “mundo circundante”, vive-se um “mundo compartilhado” [*Mitwelt*], o “ser-com” [*Mitsein*] os outros, a “convivência” [*Miteinandersein*], a chamada “copresença”.

Quanto aos existenciais que, atravessando o “ser-no-mundo” [*In-der-Welt-sein*] em ambos esses “setores”, estruturam nossa existência neles, devemos citar como principais: a disposição [*Befindlichkeit*], a compreensão [*Verständnis*], a fala [*Rede*] e a decadência [*Verfallen*].

Por um lado, portanto, seria equivocado afirmar que Heidegger reduz toda a multiplicidade do mundo ao solo fenomenal unitário da relação de instrumentalidade originária que se estabelece entre o ser humano e seu mundo, ou seja, à “ocupação”. Afinal, abrindo-se cada vez simultaneamente à ocupação há também uma relação, existencialmente diversa daquela, de “preocupação” para com os entes que possuem, como nós, o modo de ser da presença.⁵⁸¹ Mesmo assim, é difícil negar, como se tem notado⁵⁸², que há um certo privilégio,

⁵⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 169.

⁵⁸¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 177.

⁵⁸² Por exemplo, LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 96: “Embora, com sua análise, ele abre a possibilidade de uma abordagem completamente nova do mundo e, no sentido arendtiano, do mundo-com, dificilmente poderia passar despercebido que ele desenvolve a maior parte disso em uma investigação da instrumentalidade solitária”. E, ainda: BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996, p. 52. Ou VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the faith of*

senão ontológico e/ou metodológico, ao menos de abordagem, na tematização da “ocupação” em comparação com a “preocupação”. É na análise da ocupação, vimos, que se desvela a mundanidade do mundo circundante e do mundo em geral. E é aí também que primeiro se compreende o fenômeno da referencialidade que constitui a significância do mundo.

Por outro lado, adentrando um pouco na análise heideggeriana do “ser-com”, devemos buscar agora entender como esse “setor fenomenal” do mundo é perpassado pelos quatro existenciais fundamentais supracitados, de modo a, retomando a questão que provocou a imersão nesse diálogo, situarmos o lugar próprio da liberdade humana no autor.

Vejamos: no quarto capítulo da primeira seção de *Ser e tempo*, Heidegger nos apresenta o setor fenomenal do “mundo compartilhado”. O “mundo compartilhado”, um “mundo com”, não é, como poderia sugerir uma leitura rápida da expressão “setor fenomenal”, um segundo mundo ao qual, abandonando o “mundo circundante” da “ocupação” podemos, então, acessar. O “mundo compartilhado” é, pelo contrário, um modo de relação inscrito no próprio mundo circundante, junto à ocupação.

É em meio a um ocupar-nos *das* coisas em seu caráter de instrumentos que temos à mão que também nos preocupamos *com* os outros, com os seres humanos, com os entes que possuem o modo de ser da “presença” e conosco *convivem* no mundo. Se, na ocupação, os objetos mundanos em geral aparecem destituídos de valor intrínseco, como meios para determinados fins, seu ser sendo fundamentalmente apreendido como “ser para” [*Um-zu*] e “para quê” [*Wozu*], a “presença” [*Dasein*], que aí também aparece, aparece como o fim último para o qual todas as “totalidades instrumentais” e “conjunturas” se direcionam, em virtude não do *que*, mas de *quem*, elas se “arrumam” como se arrumam. A presença aparece, portanto como o “em virtude de” [*Worauswillen*].

Sem adentrar minuciosamente nos muitos detalhes da análise heideggeriana, o que importa aqui é retomar, fazendo notar, o fato de que em todo esse contexto primordial da “cotidianidade mediana” da existência pelo qual, insiste Heidegger, a análise e descrição fenomenológica deve começar, na “ocupação” e na “preocupação”, nós nos estruturamos enquanto “disposição”, “compreensão” e “fala”, mas em modos, na grande maioria das vezes, “impróprios” [*Uneigentlichkeit*] desses *existenciais*. O quarto existencial (a “decadência”) determina aí os demais.

Vivemos, então, e não por uma contingência qualquer, mas de modo constitutivo, “fugindo, constantemente, de nós mesmos”⁵⁸³, “tomados pelo mundo”, tranquilizados pelo

the political, 1996, p. 121.

⁵⁸³ Cf., por exemplo, HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 250.

pertencimento à familiaridade e conveniência da interpretação comum, mediana, desenraizada.⁵⁸⁴ Estamos, por assim dizer, perdidos de nós mesmos⁵⁸⁵: tomamos por evidente o que nos é dado no mundo, a “realidade”, e deixamos encoberta a “possibilidade”, a “liberdade”, que fundamenta o nosso próprio ser, o nosso “ser próprio”, e a constituição daquela mesma “realidade” enquanto uma das possibilidades desse ser.⁵⁸⁶

No que tange especificamente à esfera do “ser-com” enquanto momento estrutural constitutivo do “ser-no-mundo” e possível amparo da resposta à pergunta pelo *quem* da presença, pela constituição própria a esse ser que, sendo, é sempre “no mundo”, Heidegger nos apresenta a noção de “impessoalidade” como resposta. Ou seja, a referida “impropriedade” da “cotidianidade mediana”, da “decadência”, se faz ver no mundo compartilhado pela estrutura do “impessoal” [*Das Man*]. E, por ora, o que precisamos reter quanto a essa “impessoalidade” é o seu caráter fortemente – mesmo que muitas vezes não ostensivamente repressor – supressor de qualquer tipo individualidade profunda, não superficial, enraizada.

Enquanto somos no modo de ser do “impessoal”, estamos “sob a *tutela* dos outros”. Os outros, aos quais essencialmente pertencemos, nos “tomam o ser”. Seu arbítrio “dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da presença”. Desse modo, “o quem não é este ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O 'quem' é o neutro, o *impessoal*”.⁵⁸⁷

A convivência, portanto, “dissolve inteiramente a própria presença no modo de ser dos 'outros', e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão”.⁵⁸⁸ “O impessoal”, nos diz Heidegger, “*desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação*”.⁵⁸⁹ Tamanha é a força supressora da individualidade no contexto cotidiano comum do ser-com que, insiste Heidegger,

essa medianidade, designando previamente o que se pode ou deve ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que venha a impor-se. Toda primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido. O que se conquista com muita luta torna-se banal. Todo segredo perde sua força.⁵⁹⁰

⁵⁸⁴ Ver HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 233.

⁵⁸⁵ Cf., HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 292, onde lemos: “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença se perdeu em seu 'mundo’”.

⁵⁸⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 262: “Esse nivelamento das possibilidades da presença ao que se oferece de imediato, no cotidiano realiza, ao mesmo tempo, uma obliteração do possível como tal. A cotidianidade mediana da ocupação torna-se cega para as possibilidades e se tranquiliza com o que é apenas 'real’”.

⁵⁸⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 183.

⁵⁸⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 184.

⁵⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 184, grifo nosso.

⁵⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 184.

Tende-se, dessa maneira, ao “*nivelamento* de todas as possibilidades de ser”.⁵⁹¹ “Porque prescreve todo julgamento e decisão, o impessoal retira a responsabilidade de cada presença”, “*tira o encargo* de cada presença em sua cotidianidade” e, com isso, “conserva e solidifica seu domínio teimoso”.⁵⁹²

Assim postos o cenário do mundo e a coreografia sempre reencenada da decadência cotidiana da existência humana, onde encontrar *propriamente* a liberdade?

Há, sem dúvida, desde sempre, como já ficou sinalizado acima, uma liberdade ontológica fundamental que é o que somos onde quer que estejamos e o que quer que façamos, inclusive na *impropriedade*. Mesmo quando de nós mesmos “fugimos”, “precipitando-nos no mundo”, extraviando-nos da autenticidade [*Eigentlichkeit*] e aceitando residir e levar a vida em meio à impessoalidade, nós já estamos, em um sentido fundamental, na liberdade. Só podemos “fugir de nós mesmos” porque, desde sempre, já somos nós mesmos. De modo que, ser ou existir impropriamente, ou impessoalmente, não é ser outro que não nós mesmos, mas ser nós mesmos impessoal e impropriamente. Ser na impropriedade é ser impropriamente *si-mesmo*, por oposição ao ser propriamente *si-mesmo*.

Não há, em verdade, como escapar da propriedade, da liberdade, dado o caráter, desde cedo posto em *Ser e tempo*⁵⁹³, de “ser sempre minha” essa existência em jogo no mundo. O que se pode fazer, e que de fato “na maior parte das vezes” se faz, dado o existencial da *decadência*, constitutivo da existência em sua cotidianidade, é encobrir ou esquecer essa “origem”, esse princípio, ontologicamente livre da nossa própria existência. Mas, posta a impessoalidade cotidiana e considerada toda sua amplitude e caráter constitutivo, como escapar? É preciso escapar? É possível escapar?

Não sendo possível um escape definitivo, dado o caráter transcendental-existencial, estrutural, da decadência, o que sim é possível e parece ser apresentado por Heidegger como desejável e liberador é a explicitação do substrato de liberdade ontológica do qual a própria impessoalidade enquanto impropriedade depende em sua possibilidade de ser. É nessa possibilidade que consiste a liberdade propriamente fática, numa modificação positiva da condição de impropriedade, que já é ela própria uma modificação, ainda que fundamental, do “poder-ser” que sempre somos.

⁵⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 184.

⁵⁹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 185.

⁵⁹³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 86.

Assim, ainda quanto ao setor fenomenal do mundo compartilhado, nos dirá Heidegger que, dentre os modos positivos (não-deficientes) do ser-com, está

a possibilidade de uma preocupação que não tanto substitui o outro, mas que *salta antecipando-se a ele* (N41) em sua possibilidade existenciária de ser, não para lhe retirar o “cuidado” e sim para devolvê-lo como tal. Essa preocupação que, em sua essência diz respeito à cura propriamente dita, ou seja, à existência do outro e não à uma *coisa* de que se ocupa, ajuda o outro a tornar-se, *em sua cura*, transparente a si mesmo e *livre para ela*.⁵⁹⁴

Trata-se, contudo, como dissemos, de uma modificação “existenciária” [*Existenziell*], ou seja, fática, de algo muito mais estrutural, “existencial [*Existenzial*]”: a decadência e a impessoalidade.⁵⁹⁵

Feita essa breve reconstrução das teses heideggerianas, o ponto a ser agora destacado é que, sendo fruto de uma explicitação liberadora do modo de ser-no-mundo próprio do ser humano (a cura [*Sorge*]) para si mesmo, em sua liberdade ontológica constitutiva, a tomada de responsabilidade fática da presença, seu reencontrar-se a si mesma como possibilidade de ser, parece afigurar-se, fundamentalmente, como uma modificação do existencial da *compreensão*.

É verdade que há uma simultaneidade constitutiva da abertura do mundo (de seu “pre” ou “aí”) pelos quatro existenciais principais.⁵⁹⁶ E que, na modificação existenciária do ser decadente em direção ao assumir cada vez a responsabilidade da própria existência sendo propriamente si-mesmo, não deixa de haver também a modificação dos demais existenciais junto à compreensão. É, por exemplo, na disposição da *angústia*, afinal, que se abre, pela primeira vez, “o mundo como mundo”. “A angústia arrasta a presença para o *ser-livre para*”, nos diz Heidegger, “para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é”, ou seja, livre, originariamente um “poder-ser”.

De qualquer modo, no fundo, o que a angústia promove está vinculado com a compreensão: ela logra o que logra precisamente porque é capaz de “retirar da presença a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesma a partir do 'mundo' e da interpretação pública”⁵⁹⁷, abrindo caminho com isso para uma compreensão mais, literalmente, *apropriada*.

⁵⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 178-9.

⁵⁹⁵ Quanto à distinção entre os níveis “existenciário” e “existencial” das análises de Heidegger em *Ser e tempo*, Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 48-49.

⁵⁹⁶ Cf., por exemplo, a esse respeito, HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 421, onde lemos, por exemplo, de modo emblemático: “Todo compreender possui o seu humor. Toda disposição é compreensiva. O compreender disposto possui o caráter de decadência. O compreender decadente e afinado pelo humor articula-se na fala, no tocante à sua compreensibilidade”.

⁵⁹⁷ Cf., quanto à angústia, HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 254.

Na comparação com o medo, por exemplo, embora, diferentemente deste, a angústia esteja sim vinculada intimamente com a nossa possibilidade de escapar da decadência, ela, assim como o medo, ainda, porém, “também não implica um assumir que retoma a existência na decisão”⁵⁹⁸, como é o caso justamente do existencial da *compreensão* em sua propriedade, vinculada ao *porvir* [*Zukunft*] do antecipar-se a si mesma da presença em sua possibilidade de ser mais própria: o “*ser-para-a-morte*”.⁵⁹⁹

E apesar do caso peculiar da angústia, a *disposição* em geral é um existencial muito mais vinculado ao caráter de facticidade e determinação de possibilidades do “estar-lançado” [*Geworfenheit*] que, existindo, somos e com o “vigor de ter sido” (passado), enquanto que a *compreensão* vincula-se muito mais intimamente com o caráter fundamental de “projeto” [*Entwurf*] indeterminado desse estar-lançado no “porvir” (futuro)⁶⁰⁰, ao ponto de podermos afirmar, como o faz Dahlstrom, que “‘projetar’ e ‘compreender’ são metonímias na análise existencial de Heidegger”.⁶⁰¹

Nas palavras do próprio Heidegger: “em si mesmo, compreender possui a estrutura existencial que chamamos de *projeto*”.⁶⁰² “*Compreender*”, enfim, “*é o ser existencial do próprio poder-ser da presença de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser*”.⁶⁰³

Assim, por mais que Heidegger deixe suficientemente claro que não é necessária uma ontologia ou mesmo uma teoria do ôntico para que haja uma compreensão liberadora do ser da presença como cura, que isso pode ocorrer num nível existenciário de compreensão⁶⁰⁴, de modo que não devemos pressupor aqui qualquer tipo de intelectualismo, parece inegável a relação ontológica fundamental entre compreensão de ser e projeto (liberdade ontológica). Afinal, é porque, sendo, compreende ser, o seu próprio incluso, que a presença é projeção lançada no mundo de possibilidades de ser.

Tudo isso, de algum modo, se cristaliza, de modo singularmente importante para este trabalho, numa ausência: na ausência, em Heidegger, da tematização de uma possível positividade propriamente política, pública e intersubjetivamente libertadora/liberta, ou

⁵⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 430.

⁵⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 421-422.

⁶⁰⁰ Ver, a esse respeito, HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 426, onde podemos ler: “O compreender funda-se, primariamente, no porvir, ao passo que a disposição se temporaliza, *primariamente*, no vigor de ter sido”.

⁶⁰¹ DAHLSTROM, Daniel O. “Hermeneutic Ontology”, p. 406. In: POLI, Roberto; SEIBT, Johanna (eds.). *Theory and applications of ontology: philosophical perspectives*, 2010, tradução nossa.

⁶⁰² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 205.

⁶⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 204-205.

⁶⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 48.

emancipadora/emancipada.

Apesar da importante e inovadora concepção do ser humano como desde sempre mundano, e do mundo com sendo fundamentalmente um mundo prático compartilhado, *co-presenciado*, *convivido*, parece haver, em Heidegger, uma tensão indissolúvel entre o “ser-com” (com seu caráter de “impessoalidade”) e a individualidade com toda sua potência infinita de autodiferenciação, suas capacidades livres de pensar, interpretar, julgar e decidir, de ser, enfim, segundo seus próprios desígnios. Uma tensão, portanto, entre, por um lado, a condição mundana fundamental da política, o espaço de visibilidade mútua que chamamos de “esfera pública” com sua possível interpretação comum do mundo e da própria “presença” e, por outro, uma existência humana não alienada.⁶⁰⁵

É emblemático dessa formulação que Heidegger nos diga, sobre o “público” [*Öffentlichkeit*], que ele, em sua superficialidade, rege *ditatorialmente* o mundo compartilhado “por não penetrar ‘nas coisas’, visto ser insensível e contra todas as diferenças de nível e autenticidade”. Como uma luz que, ao invés de iluminar, ofusca e cega, ele nos diz, “*o público obscurece tudo*, tomando o que assim se encobre por conhecido e a todos acessível”.⁶⁰⁶

9.3. Liberdade e autenticidade como fenômenos mundanos: a concepção arendtiana da humanidade do humano

Arendt, entretanto, contrapõe-se a essa formulação heideggeriana em ao menos dois níveis fundamentais. Primeiro, no de uma ontologia *da* política, ou seja, uma fenomenologia regional do âmbito político da existência humana, descrevendo-o, como já vimos nos tópicos anteriores desta seção, de modo explicitamente divergente da descrição desse âmbito feita por Heidegger. Segundo, no nível fundamental de uma “politização” da ontologia, ou seja, da afirmação e descrição do mundo político como solo fenomenal existencial da ontologia geral

⁶⁰⁵ Há, contudo, em meio a essa análise heideggeriana do impessoal e do público enquanto impropriedade e alienação e da autenticidade possível frente a impessoalidade constitutiva, um tímido aceno, pouco elaborado, para um modo próprio de “ser-com” no mundo. Me refiro ao fato de que a já abordada liberação proposta por Heidegger como explicitação do modo de ser do ser humano, poder ser vislumbrada, em contraposição à ocupação comum *na* mesma coisa, através da ocupação/preocupação comum *pela* mesma coisa. A distinção pode parecer sutil, mas indica justamente a possibilidade de conformação mundana de um “sujeito” coletivo político positivo, sem a supressão das diferenças e autenticidades pessoais individuais, mas, pelo contrário, com sua expressa liberação recíproca. Assim: “o empenhar-se em comum pela mesma coisa determina-se a partir da presença apreendida, cada vez, propriamente. É essa ligação *própria* que possibilita a justa isenção que libera o outro em sua liberdade para si mesmo” (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 179). De qualquer modo, se sobressai de modo gritante nas análises de Heidegger a insistência na condenação do “público” e falta qualquer elaboração maior do ponto levantado pelo trecho supracitado.

⁶⁰⁶ Ver HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 185, grifo nosso.

ou fundamental possível. Assim, é sempre significando esses dois níveis do pensamento da autora em seu entrelaçamento que nos referimos, como é o caso no próprio título deste trabalho, à *ontologia política* de Hannah Arendt.

Ao empreender sua própria análise fenomenológica da *vita activa* e sua condicionalidade fundamental, portanto, Arendt vê as coisas de modo bastante diverso. Há, sem dúvida, um certo paralelo ôntico-ontologicamente falando, entre os pares “*estar-lançado*”/”*projeto*” (Heidegger) e *condicionalidade/liberdade* (Arendt), marcados ambos muito proximamente pela tematização da relação entre determinação e indeterminação das possibilidades de nosso ser, de nossa existência. A autora, entretanto, em contraste com o que vimos mais acima, vê justamente no tipo de visibilidade, de espaço da aparência, formada diretamente *entre* os seres humanos uma vez que eles compartilham um mundo humano comum, no qual convivem, a condição por excelência da aparição da liberdade como uma realidade mundana. De modo ainda mais forte, como ela nos diz: a publicidade característica da pluralidade é não apenas a *conditio sine qua non*, mas também a *conditio per quam* da política e da liberdade.⁶⁰⁷

Arendt concebe o público *originariamente* como pluralidade. O que significa que, longe de sua descrição fenomenológica mostrar um campo como o da “impessoalidade”, o que se descobre aí é, em contraste explícito com Heidegger, o próprio solo fenomenal performático de nossas “identidades pessoais únicas”⁶⁰⁸, daquelas singularidades que poderíamos sem medo chamar de “pessoalidade” ou “personalidade”, remetendo com isso ao sentido originário da palavra latina *persona*.⁶⁰⁹ O que se descortina fenomenologicamente, portanto, nesse âmbito, é que somos, fundamentalmente, uma “paradoxal pluralidade de seres únicos”.⁶¹⁰

É marcante, ademais, a oposição entre, por um lado, o tipo de “nivelamento” e “*falta de surpresa*” descritos, como vimos, por Heidegger, nas malhas aprisionadoras da “convivência” e, por outro, a característica *imprevisibilidade* instaurada pela singularidade e liberdade humanas no mundo através da atividade humana fundamental da ação em sua resposta atualizadora da condição humana básica da pluralidade.⁶¹¹

⁶⁰⁷ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 8-9, onde lemos: “Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política”. Assim, a pluralidade (a visibilidade intersubjetiva) que ela proporciona não é apenas uma condição necessária, sem a qual a política (o discurso e a ação) e a liberdade que aí mora não seria possível, mas é, por assim dizer, a própria substância da qual a política é feita, através da qual ela se faz.

⁶⁰⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 224.

⁶⁰⁹ Cf. ARENDT, Hannah. “Prologue”, p. 12. In: _____; *Responsibility and Judgment*, 2003, p. 3-14.

⁶¹⁰ Ver ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 220.

⁶¹¹ Cf., por exemplo, em *A condição humana*, lembrando um trecho já citado, a seção 34, “A imprevisibilidade e o poder de prometer”, onde lemos: “A *imprevisibilidade* [...] decorre ao mesmo tempo da [...]”

Assim, para além da estrutura básica da existência de um mundo comum, que ele seja compartilhado por todos e constitutivo de nosso modo de ser, todas as feições marcantes da descrição arendtiana do mundo público (sua potencialidade infinita de manifestação da diferença, singularização, autenticidade; a imprevisibilidade que, graças àquela unicidade que em cada um de nós vive, ganha o mundo e faz nele irromper a novidade; a “alegria”, ou “felicidade pública”, em experienciar o mundo em condição de pluralidade; etc.) destoam quase que ponto por ponto da concepção heideggeriana do “público”.

A estrutura do mundo político e seu atravessamento pela publicidade do mundo como mundo das aparências humano no sentido mais forte indica, portanto, desde já, uma necessária reorientação da ontologia como até então a tradição, mesmo a tradição fenomenológica, a compreendeu.

Se, portanto, como nos diz Arendt, “a condição humana não é o mesmo que a natureza humana” e “nem mesmo a mais meticulosa enumeração” de todas as condições da existência humana (dadas e não dadas) “constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana”⁶¹², é porque a liberdade vive no seio dessa condicionalidade toda e, como pudemos ver na contraposição com Heidegger, ela tem, para Arendt, seu solo fenomenal próprio no domínio político.

É a partir desse terreno que ela, a liberdade, como que “milagrosamente”⁶¹³, tinge de sentido o mundo humano de um modo geral. E é através da ação e do discurso que ela ganha tangibilidade, torna-se propriamente parte do mundo. Os feitos, as palavras e o sentido de que as histórias encenadas e narradas em meio à “teia de relações humanas”⁶¹⁴ são forjadas constituem a própria “matéria” e “materialização”, ou melhor, ato e atualização, dessa liberdade que, enquanto pluralidade, é ainda potência – condição ontológica.

Por tudo isso é que a política é, em Arendt, muito mais do que apenas objeto ou temática de investigação, como se tem normalmente tomado, mas transcende radicalmente esse lugar ao

inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma *comunidade de iguais*, onde todos têm a mesma *capacidade de agir*. A incapacidade do homem para confiar em si mesmo e para ter fé absoluta em si próprio (o que é a mesma coisa) é o preço que os seres humanos pagam pela *liberdade*; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela *pluralidade* e pela *realidade*, pela *alegria de coabitarem com outros em um mundo* cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos”. (ARENDDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 304, grifos nossos).

⁶¹² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 11.

⁶¹³ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 307.

⁶¹⁴ Ver, de um modo geral, a seção 25, “A teia de relações e as histórias encenadas” em ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014. E, mais especificamente, p. 228-229.

ser a dimensão da existência humana onde o sentido primordialmente aparece, iluminando desde muitas perspectivas o mundo que temos em comum. Com isso, o mundo político é considerado a região fundamental da dinâmica ôntico-ontológica levada a cabo renovada e constantemente, no horizonte da história, pela liberdade humana. De tal modo que, se em algum lugar deve residir a humanidade do humano, ou seja, algo sem o que nossa existência perderia seu sentido propriamente humano, é precisamente aí. Afinal:

A ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse aparecimento, em contraposição à mera aparência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*. [...] uma vida sem discurso e sem ação [...] é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens.⁶¹⁵

Já descartada, portanto, não a validade, mas a suficiência de uma explicação empírico-objetiva dos seres humanos, ou seja, sobre *o que* somos, a pergunta, por sua vez, sobre *quem* somos tem, evidentemente, ao menos dois níveis importantes: (a) a universalidade da questão pela humanidade do humano, por uma possível essência humana (ainda que não, certamente, no sentido tradicional, enquanto instância precedente e determinadora da existência); e (b) a questão pela possibilidade de essências humanas individuais, particulares (e aqui, novamente, não no sentido tradicional, caracterizado, por exemplo, pela noção de uma alma individual subsistente).

Aqui, novamente, é esclarecedor o deslocamento empreendido por Arendt em relação ao modo heideggeriano de resolver a questão. Nós vimos que, em Heidegger, considerada a precedência ontológica da existência frente a essência, o caráter ontológico-existencial fundamental da analítica do *Dasein*, a estrutura transcendental, *a priori*, da existência humana, que poderia de certa maneira responder a interrogação “*quem?*” (a), deve ser procurada no solo fenomenal da própria existência. E com isso se descortinam, em oposição à ontologia tradicional, os *existenciais* como alicerce de toda experiência humana, e como base inclusive das próprias *categorias* que a tradição situou como fundamento da experiência e da realidade do mundo.

Hannah Arendt, como bem aponta Loidolt⁶¹⁶, também está pensando em termos de

⁶¹⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 220-221.

⁶¹⁶ Ver, por exemplo, LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 83.

estruturas da experiência humana, das condições de possibilidade desta – em termos, nesse sentido básico, transcendentais. Mas certamente não como em Kant, e também não exatamente como em Heidegger. Para Arendt, a temporalidade e a historicidade da existência humana não apenas adentram o campo da ontologia como horizonte do sentido ontológico-existencial de ser, mas o fazem de modo a não permitir (em nenhum dos dois sentidos acima distinguidos, (a) e (b), uma resposta a rigor transcendental e a priori para a interrogação “*quem?*”.

Afinal, aqui, como já foi mencionado, os condicionantes básicos do aparecimento do mundo (vida, mundanidade, pluralidade, natalidade etc.) são passíveis seja de descaracterizar-se, sofrendo mudanças em suas “esferas de sentido”, seja de serem substituídas e perdidas por completo. E assim, o sentido de ser humano, a humanidade do humano, transforma-se. Por isso, como adiantei no princípio deste tópico, insiste Loidolt, uma abordagem desse tipo pode ser mais precisamente caracterizada, no máximo, como “*quase* transcendental”.

De qualquer modo, essas seguem sendo as condições básicas da existência humana neste planeta desde tempos imemoriais, e o peso estruturante de sua condicionalidade não é de modo algum menor por seu caráter apenas *quase*-transcendental. A liberdade, porém, que, graças a ação e o discurso em condições de pluralidade, adentra o mundo e torna a história dos seres humanos um mar aberto onde sopram os ventos da política, faz com que, de um modo geral, a pergunta pela humanidade do humano (a), seja, para além do aqui formulado no entrelaçamento das noções de *condicionalidade* e *liberdade*, irrespondível.

E quanto à essência irrepetível de cada individualidade humana (b) – as “identidades pessoais únicas” de cada uma de nós, precisamente graças às quais ação e liberdade se confundem –, mais uma vez é a própria performance da existência, a própria vida vivida em meio ao mundo humano comum, *sob a luz marcante e doadora de sentido do público*, que lhe vai determinando a silhueta, sem que esteja esta jamais absolutamente determinada em vida.

Assim, “a essência humana – não a natureza humana em geral (que não existe), nem a soma total de qualidades e imperfeições do indivíduo, mas a essência de quem alguém é – só pode passar a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada além de uma estória”.⁶¹⁷ De tal modo que, enquanto há existência, essência aqui, significa apenas a inefável “essência viva da pessoa, tal como ela se apresenta no fluxo da ação e do discurso”.⁶¹⁸ Nesse sentido é que, retomando um ponto importante do tópico anterior, devemos ter sempre em mente a relação fundamental entre política e história, e, conseqüentemente, o fato de que

⁶¹⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 242.

⁶¹⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 227.

A diferença entre a história real e a ficcional é precisamente que esta última é “criada” [*made up*], enquanto a primeira não o é de modo algum. A história real, em que nos engajamos enquanto vivemos, não tem criador visível nem invisível porque não é criada. O único “alguém” que ela revela é o seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso. Só podemos saber quem alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas *o que* ele é ou foi.⁶¹⁹

O mesmo vale, ademais, também, e de modo muito importante, para o sentido singular dos próprios fenômenos históricos nos quais esses agentes se encontram enredados e sobre os quais dialogam, pensam, julgam, decidem. Vale, portanto, fundamentalmente, para a constituição do sentido de que todas as coisas que os seres humanos tocam, ou melhor, sobre as quais falam e contam estórias, se veem impregnadas.

De todo modo, a *condição humana*, retomando, não é, portanto, “o mesmo que a natureza humana”, quer se entenda com isso “natureza” de um ponto de vista essencialista metafísico, de um ponto de vista materialista bioquímico e psicofísico, ou, ainda, de um ponto de vista cultural-simbólico, socioantropológico. Num movimento, portanto, plenamente condizente, como temos visto, com a tradição fenomenológica, desde o próprio Husserl, Arendt se posiciona, em sua leitura da “humanidade do humano” e do lugar prático-teórico da filosofia, na contramão tanto da tradição filosófica mais ampla, quanto da leitura natural, comportamental, psicológica ou simbólica, do ser humano fornecida pela gama diversa das ciências modernas, naturais ou humanas: a biologia, a psicologia, a sociologia e a antropologia.⁶²⁰

Os cinco tópicos abordados nesta seção indicam, acreditamos, de maneira minimamente suficiente o quadro geral da “redescrição fenomenológica do mundo” empreendida por Hannah Arendt e tematizada nesta seção como sendo o fundamento antifundacionalista do tipo de ontologia que se desenha no pensamento da autora. Uma ontologia fenomenológica e existencial da qual o solo fenomenal é a própria condição humana e a *vita activa* que a ela responde, constante e reiteradamente atualizando seu sentido no tempo histórico concreto do mundo humano comum.

⁶¹⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 233.

⁶²⁰ Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 13; HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, § 10, “A delimitação da analítica da presença face à antropologia, psicologia e biologia”, p. 89-95; e, ainda, HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia: cinco lições*, 2020, p. 58-61.

Em Arendt, como vimos, esse solo fenomenal passível de descrição não se reduz à matriz mundana da nossa relação para com objetos de uso, utensílios, instrumentos; não está em jogo apenas, ou privilegiadamente, a obra [*work*] (Arendt), a manualidade [*Zuhandenheit*] (Heidegger).

Se queremos dizer que a “ocupação”, no sentido de lida, cuidado, vínculo prático, ativo (laborativo, transformativo, performativo), para com o mundo, é aqui também, como em Heidegger, o referencial primordial da existência humana e do *sentido de ser* que nela vem à tona, “ocupação” aqui não pode ser equacionada ao heideggeriano *Besorgen*, e a noção de cuidado [*Sorgen*] como totalidade existencial-ontológica fundada em um “anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo)”⁶²¹ precisaria passar por uma reconceitualização, uma verdadeira “redescrição” de suas fronteiras internas, para adequar-se ao pluralismo ontológico das esferas “equiprimordiais” arendtianas de abertura do mundo, aqui abordadas.

Ainda assim, mesmo esses avanços para além de Heidegger e as oposições frontais às teses do autor se apropriam do tipo de análise existencial contemporânea do mundo da qual o filósofo foi, com *Ser e tempo*, o grande pilar fundador. O tipo de abertura de mundo apontada nas várias esferas da vida/trabalho, da mundanidade/obra e da pluralidade/ação, enquanto abertura de uma lógica referencial de sentido, de uma espacialidade e de uma temporalidade próprias, originárias ou primordiais, prévias a qualquer conhecimento científico objetivo do mundo em sua transcendência (Husserl), em sua substancialidade (“ser simplesmente-dado” [*Vorhandenheit*]) (Heidegger), é característica das análises de *Ser e tempo* e da fenomenologia de um modo geral.

Arendt, portanto, como aponta Benhabib, subverteu as premissas que eram fundamentais para a ontologia de Heidegger, e o fez “dentro de um quadro que ainda carregava marcas profundas de seu pensamento”.⁶²² De tal modo que, “o ensinamento arendtiano sobre o espaço de aparências”, que aponta, em seu cerne, como mostramos, diretamente contra a concepção heideggeriana do “público”, está, sem embargo, “inequivocamente em dívida com a doutrina de Heidegger da *Erschlossenheit*, de ser como abertura”.⁶²³

⁶²¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 259-260.

⁶²² BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996, p. 104, tradução nossa.

⁶²³ BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, 1996, p. 110, tradução nossa. Ainda quanto a essa questão, ver também: TAMINIAUX, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, 1997, p. ix-x, onde lemos: “A confrontação textual dos cursos que antecedem *Ser e tempo* com *A condição humana* foi suficiente para me convencer de que a obra dela [Arendt] não teria sido possível sem os ensinamentos de Heidegger. Os ensinamentos de Heidegger foram a condição necessária para suas investigações. Mas eles não foram, de modo algum, sua condição suficiente [...]”.

Com isso, torna-se explícito também, já ao menos em alguns planos distintos, tanto o pertencimento quanto a transformação, a apropriação crítica, portanto, da autora em relação à tradição fenomenológica. O supramencionado caráter “quase-transcendental” das condições básicas da existência humana e das esferas de sentido aberto pelas respectivas dinâmicas que a elas respondem, sinalizam, ademais, como seguiremos vendo daqui em diante, o caráter fundamental de liberdade, de ser enquanto possibilidade de ser, de abertura nunca definitiva de mundo, inscrito no seio da condição humana graças, especialmente, à ação, ao discurso, à pluralidade e à natalidade que nos constituem. Nas palavras de Loidolt:

Embora tenhamos visto que Arendt se recusa a capturar a vida e a experiência humana em formas a priori rígidas e, assim, critica os existenciais heideggerianos [...], seria simplesmente errado negar que ela também queria revelar estruturas gerais da experiência. Para ela, isso significa demonstrar que há uma correlação entre o que nós fazemos, como nós fazemos algo, e o tipo de significado que experienciamos ao fazê-lo. [...] sua abordagem das condições e atividades humanas básicas implica também elementos quase-transcendentais que funcionam de modo aberto, dinâmico e não-fundacional. Pode-se, portanto, afirmar, que Arendt continua e desenvolve ainda mais o modo especificamente fenomenológico de refletir sobre a experiência e suas estruturas.⁶²⁴

⁶²⁴ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, 2018, p. 83, tradução nossa.

CAPÍTULO TERCEIRO
**A NATUREZA FENOMÊNICA DO MUNDO E AS ARTICULAÇÕES DA
SIGNIFICAÇÃO**

Tratou-se até aqui do pensamento de Hannah Arendt desde o ponto de vista do mundo e de suas esferas espaçotemporais existenciais de sentido. Após havermos, no capítulo primeiro, situado seu pensamento frente à história da filosofia e as tradições fenomenológica e existencialista, buscamos, no capítulo segundo, tornar explícita sua própria concepção da existência humana enquanto fundamentalmente prática e mundana num sentido amplo.

Em Arendt, *ser se dá, se faz*, em meio ao mundo, enquanto nele nós, seres mundanos, aparecemos e experienciamos aquilo que para nós aparece e com o que trabalhamos, fabricamos, agimos e, uns com os outros, nos comunicamos, ativamente. Como vimos, ademais, além dessa espacialidade da aparência, há uma temporalidade imprescindível para a constituição de sentido que é própria do humano: o tempo histórico do mundo humano comum.

Do ponto de vista ontológico, porém, este quadro ainda é relativamente insuficiente. Nele, nós deliberadamente evitamos abrir-nos a algumas questões extremamente relevantes e de difícil compreensão na obra de Hannah Arendt. Nas análises empreendidas até aqui nós deliberadamente tangenciamos por diversas vezes essas questões, sem, no entanto, enfrentá-las.

Uma delas é a que indaga quanto ao que constitui a realidade objetiva do mundo em meio a esse contexto existencial fenomenológico que só pode, parece, abrir mundo em primeira pessoa. Se “ser é ser percebido”, como queria a síntese berkeleyana antimaterialista, se a nossa experiência é sempre experiência de fenômenos, como insiste o idealismo transcendental kantiano, ou, ainda, se tudo o que é, o é para uma consciência, do mesmo modo que toda consciência é sempre consciência de algo, como estabelece a noção de intencionalidade proposta por Husserl, o que nos poderia salvar, enfim, do solipsismo? O que seria capaz de dar sustentação à existência de um mundo comum?

Nós conhecemos as soluções de Berkeley e Kant para esse problema. Sabemos que o primeiro tira da manga a velha carta de um ser supremo, Deus, no caso um observador-produtor supremo das aparências, garantidor de seu estado mundano de permanência, estabilidade e, portanto, realidade. E sabemos também que o segundo se satisfaz com uma solução formalista, que busca garantir ao menos a concordância possível e necessária à edificação do conhecimento científico.

Quanto à Husserl, nós acompanhamos no capítulo primeiro (seção 1) como ele, mesmo que ainda com certo olhar tradicional moderno, como argumenta Heidegger, escapando aos substancialismos tanto de corte idealista quanto materialista, lança as bases metodológicas de uma nova ontologia possível que, mantendo-se firme com a não pressuposição de qualquer tipo de realidade em si, deve encontrar no próprio mundo fenomênico a estrutura do real, as bases para uma noção não representacionista, ou correspondencialista, de verdade. É nessa trilha

que estamos caminhando aqui, ao buscar compreender o pensamento de Arendt, e é nela que precisamos ganhar profundidade.

Uma segunda questão, de máxima importância, e que também foi, até então, deliberadamente esquivada, é a da pergunta, um tanto quanto circular, ou metatemática: o que é, ou o que significa, realmente “sentido”? Essa questão se desdobra em várias outras. Por exemplo: há, em Arendt, uma reformulação da velha questão sobre o Ser como uma questão de busca por sentido? Em caso afirmativo, isso significa que a tradicional relação entre Ser e verdade se perde em prol de uma relativização dos significados que as coisas ou fenômenos podem assumir segundo os discursos que deles se façam nos diversos contextos possíveis e a partir dos múltiplos pontos de vista existentes em meio a um mundo que é um mundo de aparências? E, ainda, se a noção de Ser é transposta à noção de sentido, isso quer dizer que podemos equacionar sentido e verdade? Qual o estatuto disso a que chamamos “realidade” num tal contexto? E, ainda, como se desdobra o papel das nossas atividades espirituais, especialmente o pensamento e o juízo, em conceder-nos acesso e comunicabilidade significativa a esse sentido e a essa realidade?

Empreendendo uma breve retomada, temos que: o cerne do que vimos na seção anterior é, então, justamente que, em meio a uma espacialidade e uma temporalidade constituídas pela atualização, via ação e discurso, de uma pluralidade e uma natalidade que são condições ontológicas de nossa existência, que configuram o nosso ser, vem ao mundo aquilo a que chamamos “sentido” ou “significado”. Esse “sentido”, sobre o que a autora não nos conta muito detalhadamente em *A condição humana* o que é nem como opera, é, sem embargo, algo tão poderoso que está dinamicamente na base da própria cultura humana⁶²⁵ e da liberdade que nos é própria, como veremos. Do ponto de vista do ser vivo animal que sempre também somos, o *animal laborans*, para quem tudo é “interpretado” em prol da sobrevivência, da procriação e do ideal da abundância, assim como do ponto de vista do fabricante de objetos de uso em nós, o *homo faber*, que tende a ver tudo em termos de utilidade, a emergência do sentido entre nós, proporcionada pelo mundo político, nos diz Arendt: “parece milagre, uma espécie de revelação divina”.⁶²⁶

Sermos humanos, de fato, para Arendt, significa, então, sermos capazes de, em condições de pluralidade, dar sentido ao mundo em que vivemos e que nos é comum. A importância dessa noção de sentido, portanto, e a esfera fenomênica desde onde ele brota e

⁶²⁵ Ver ARENDT, Hannah. “The crisis in culture: its social and its political significance”. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 194-222.

⁶²⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 295.

floresce, são coisas minimamente claras. O que “sentido” significa, entretanto, e como esse aparente “milagre” é possível, não está suficientemente posto. E uma vez que não estamos aqui olhando a questão do ponto de vista do *animal laborans* ou do *homo faber*, mas do ponto de vista da atividade do pensamento, responsável, em Arendt, justamente por desvelar sentido, devemos ser capazes de compreender o que é isto a que chamamos “sentido” e o que implica ter uma ontologia estruturada, em parte, sobre essa noção, numa oposição à ontologia tradicional em seu cerne.

Para respondermos a essas questões e chegarmos a uma compreensão mais satisfatória da ontologia arendtiana devemos nos deter por um momento em certos aspectos da via pela qual a autora enveredava no fim de sua vida enquanto tratava de compreender o papel das nossas atividades espirituais na salvaguarda de um mundo humano comum onde a alegria política da convivência, da ação concertada e do discurso revelador de nós e do mundo, seja possível. Em *A vida do espírito*, Hannah Arendt não apenas aprofunda sua descrição da *vita activa* ao empreender novas descrições fenomenológicas de atividades humanas (de nossas atividades mentais básicas, das quais cada ser humano é capaz), mas avança também em esclarecer algumas outras questões de enorme importância para a nossa investigação.

A autora empreende, por exemplo, já nas seções iniciais da obra, uma fenomenologia da vida, de implicações ontológicas, que toma o princípio da pluralidade, até então compreendido como característico dos seres humanos e da esfera da política, como elemento fundamental. Ela nos fornece também as bases de uma certa teoria representacional da constituição da linguagem, na qual memória, imaginação e pensamento desenham certa temporalidade caracteristicamente não mundana, mas ainda assim dependente da historicidade do mundo humano comum. Além disso, atravessa a obra um embate com os princípios ontológicos centrais da nossa tradição de pensamento, em meio ao qual as fronteiras entre pensamento e cognição, entre razão e intelecto, entre filosofia, ciência e senso comum, ou, ainda, entre verdade e sentido, são delineadas.

Explorar essas temáticas, com o auxílio do que já vimos, assim como de outros escritos da autora, tem o potencial de dar-nos uma melhor compreensão quanto ao que é *ser* e quais os níveis e articulações em que esse fato – o fato ao mesmo tempo banal e espantoso de que as coisas sejam – se apresenta. Afinal, se não nos é possível responder satisfatoriamente, ou mesmo pensar seriamente sem ser tomados por uma “náusea” que beira o desespero, a questão

metafísica básica de “porque existe, afinal, algo, e não, antes, o nada?”⁶²⁷, ao menos podemos investigar com alguma justiça e resultado o como o nosso espanto diante desse fato está imbricado na própria existência e na fenomenologia que, enquanto seres vivos, emana das articulações da percepção e da significação em nosso mundo.

Hannah Arendt, em suma, em suas reflexões sobre a dimensão existencial de nossas atividades mentais, concentradas em *A vida do espírito*, avança de modo consistente na sistematização de uma ontologia fenomenológica centrada na pluralidade. Dando sequência ao trabalho de *A condição humana*, ela retoma e reelabora algumas das compreensões fundantes que vimos em Husserl, Heidegger e Jaspers. A autora caminha também aí em diálogo com o pensamento de autores de sua própria geração, em especial, como veremos, com o pensamento tardio de Maurice Merleau-Ponty.

Com base nessas elaborações, e com foco em responder as questões nucleares levantadas acima por meio da abordagem paulatina das questões secundárias que, como vimos, gravitam em torno a elas, dividiremos este capítulo terceiro em dois grandes momentos.

Num primeiro momento (seção 10, “A estrutura do mundo fenomênico: vida, verdade e realidade”), em diálogo com o que vimos em seções anteriores⁶²⁸, buscaremos abordar mais centralmente, desde algumas perspectivas diferentes, a primeira das duas questões supramencionadas. Trataremos, então, sobretudo, da relação proposta por Arendt entre realidade, verdade e percepção no contexto de uma ontologia fenomenológica da vida que situa a Terra como sendo primordialmente um espaço de aparências e semblâncias onde, não obstante, a verdade tem o seu lugar natural e a realidade objetiva partilhada de um mundo comum pode ser fenomenologicamente sustentada.

Já num segundo momento (seção 11, “A significância do mundo e as atividades do espírito”), abordando frontalmente a segunda das questões levantadas, a questão do sentido, retomaremos a distinção entre verdade e sentido, firmando o alicerce de o que seja na ontologia arendtiana a realidade, para então tratar de como nossas atividades espirituais, em especial, neste ponto, a atividade do pensamento em sua íntima relação com as capacidades da faculdade de julgar, intermediam nossa relação para com o sentido que originalmente emana das relações humanas em meio ao mundo humano comum.

⁶²⁷ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 166.

⁶²⁸ Retomar, por exemplo, a seção 7, “Espacialidade, ou a ‘visibilidade’ do mundo e a *vita activa*”

10. A ESTRUTURA DO MUNDO FENOMÊNICO: VIDA, VERDADE E REALIDADE

SUMÁRIO DA SEÇÃO

- 10.1. *Uma ontologia fenomenológica da Vida*
- 10.2. *A filosofia contemporânea e o problema da ontologia*
- 10.3. *A estrutura do mundo fenomênico I: introduzindo as distinções*
- 10.4. *A estrutura do mundo fenomênico II: confrontando Heidegger*
- 10.5. *A estrutura do mundo fenomênico III: Ser, aparecer, parecer*
- 10.6. *Hannah Arendt e Maurice Merleau-Ponty: por uma nova ontologia*
- 10.7. *Verdade, realidade e sentido do mundo comum*

Compreender o pensamento arendtiano de modo minimamente sistematizado exige de nós o exercício de saber distinguir com maior precisão que a própria autora entre os vários usos de algumas de suas principais categorias. Nesse sentido, propusemos, no capítulo anterior, que a categoria “mundo” seja compreendida, de acordo com seu contexto de aplicação, em ao menos quatro sentidos distintos: (1) como *mundo natural*, os habitats específicos em meio ao qual cada espécie de ser vivo evoluiu, ou, de um modo mais geral, a própria natureza terrena como um todo; (2) como *mundo artificial*, produto da engenhosidade humana vinculada à atividade da obra; (3) como *mundo político*, esfera pública intersubjetiva, que surge entre os seres humanos, tecendo a teia de relações humanas através do discurso e da ação e, impregnando de sentido tudo o que aí adentra; e, por fim, (4) a noção básica de mundo como *mundo fenomênico*, a qual está pressuposta em cada uma das três noções anteriores. Cada uma delas – (1), (2) e (3) – é uma esfera específica de abertura de sentido desse mundo em sentido geral que é o mundo fenomênico.

É esse quarto sentido de mundo que se torna protagonista em *A vida do espírito* uma vez que a autora já não está preocupada aqui, como em *A condição humana*, em redesenhar as fronteiras entre nossas atividades mundanas fundamentais, mas sim em repensar o papel de nossas atividades mentais em ajudar-nos a lidar com os fenômenos desse mundo, sem recusar-lhe sua realidade própria nem pretender ascender a uma posição, metafísica ou subjetivista, desde onde olhar e tratar o mundo como menos real, menos significativo, e adequável ou redutível aos princípios do pensamento.

Para essa tarefa, faz-se necessário, ao contrário daquilo que a investigação exigia em *A condição humana*, um olhar atento para aquelas características fundamentais que unem, ao invés de distinguir, as várias esferas de abertura de sentido do mundo enquanto elemento constitutivo primordial de nossa existência. E como indica de imediato o adjetivo “fenomênico” atrelado a esse sentido da categoria “mundo”, o caráter fundamental desse mundo, é dado,

obviamente, por sua fenomenalidade.

10.1. Uma ontologia fenomenológica da Vida

Todas as coisas que fazem parte desse nosso mundo, então, em sua “infinita diversidade”⁶²⁹, nos diz Arendt, coisas “naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas”, têm em comum o fato de que “aparecem e, portanto, são próprias para ser vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para ser percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados”.⁶³⁰ Em outras palavras: tudo aquilo que é dotado de algum tipo de realidade mundana compartilha fundamentalmente, com antecedência ontológica sobre todas as possíveis características regionais comuns entre algumas delas, do fato de ser aparência, fenômeno.

Como veremos, ademais, nossa existência originária e cotidiana, não apenas transcorre em um mundo de aparências, como se nele tivéssemos caído desde o paraíso ou alguma outra região não fenomênica qualquer, mas *pertence*, radicalmente, a esse mundo onde aparecer é, por assim dizer, a quintessência de tudo aquilo que é. Os fenômenos, portanto, as aparências, não são de modo algum, nesse mundo, um nível inferior, distorcido, deformado ou imperfeito do ser próprio das coisas, mas a própria natureza constitutiva do mundo.

Como, entretanto, isso implica uma fenomenologia da vida? Se partilham igualmente desse caráter ontológico fundamental tanto as coisas vivas como as mortas, tanto as naturais quanto as artificiais, por que apontaria isso, então, a uma fenomenologia *da vida*?

No capítulo primeiro deste trabalho⁶³¹ foi apresentada a concepção segundo a qual já nos gregos antigos, para além de qualquer ciência biológica possível, o que a vida instaura como possibilidade de ser e ontologia própria, diante de um puro universo físico, completamente incompreensível desde o nosso ponto de vista, é o próprio mundo enquanto mundo fenomênico.⁶³²

Vimos, por exemplo, naquele contexto, que o fenômeno “é aquilo que se mostra em si mesmo como existente; ele é *encontrado pela vida na medida em que a vida se posiciona em*

⁶²⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 36.

⁶³⁰ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35.

⁶³¹ Enquanto tratávamos de rastrear, em meio aos escritos heideggerianos que precederam a *Ser e tempo*, as origens da fenomenologia existencial iniciada por Heidegger e levada adiante, numa variedade de formas, por alguns dos autores da segunda geração fenomenológica.

⁶³² Cf., no capítulo primeiro, a seção 2.1, “Da fenomenologia da consciência à fenomenologia da existência”.

direção ao seu mundo de tal forma que vê o mundo, que o percebe na *αἴσθησις*”, a sensibilidade. O fenômeno, portanto, nos diz Heidegger, “é a própria entidade”.

Em sua introdução a *Ser tempo*, no §7, em repetindo o procedimento para, por meio da análise das noções de *Φαινόμενον* e *λόγος*, chegar a uma compreensão preliminar sobre o que seja o método fenomenológico, o autor mostra também, em um de seus característicos movimentos de desmontagem etimológica dos conceitos, como a própria palavra grega para “fenômeno” está vinculada à um “espaço de aparências” formado pelos sentidos, mais especificamente a visão. E isso não como uma redução, mas como um emblema, caracterizado pela amplitude do vir à luz com que está vinculada. *Φαινόμενον* deriva de *Φαίνεσθαι*, que é forma média de *φαίνω*, que significa precisamente “trazer para a luz do dia, pôr no claro”, e assim por diante. Os fenômenos, portanto, definidos como aquilo “que se revela, *o que se mostra em si mesmo*”, constituem “a totalidade do que está à luz do dia ou se pode pôr à luz”.

633

Os fenômenos, portanto, são os próprios entes desse mundo instaurado pela existência fundamentalmente *estética* de seres vivos sencientes, e que é o único mundo que conhecemos. Nós não temos a menor ideia de como seria o universo, digamos, “antes” dessa “instalação de mundo”, ou mesmo para além dela uma vez que ela se estabeleceu. Kant, por exemplo, sabia disso e decidiu que era expressamente necessário começar sua *Crítica da Razão Pura* por um estudo da faculdade da sensibilidade, ao qual por fim chamou de “*Estética Transcendental*”.

Kantianamente falando, nós não temos qualquer acesso àquilo que poderiam ser “as coisa-em-si-mesmas”, ou seja, independentemente da experiência que delas temos através da sensibilidade e suas formas estruturantes. Ainda que possamos *pensar* muitas coisas, absurdas como sejam, tudo o que experienciamos e podemos *conhecer* são os fenômenos, as coisas “como elas nos aparecem”. Em suma, como ele nos diz, conclusivamente, ao fim da *Analítica Transcendental*:

[...] o entendimento não pode conseguir mais, *a priori*, do que antecipar a forma de uma experiência possível em geral; e, como aquilo que não é fenômeno não pode ser objeto da experiência, [...] ele não pode ultrapassar jamais os limites da sensibilidade, os únicos no interior dos quais objetos podem ser-nos dados.⁶³⁴

O que Kant, porém, não poderia ter aceitado, é a conclusão de que os fenômenos são as

⁶³³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 67.

⁶³⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, 2012, p. 248.

próprias entidades, como vimos em Heidegger. Kant não estava diretamente preocupado, neste ponto, com ontologia, mas com a tarefa mais bem epistemológica de revelar os limites de nosso conhecimento possível. Compreender essa divergência é de grande importância para visualizarmos aqui a trilha ontológica em meio à qual, seguindo nos passos do movimento fenomenológico, Hannah Arendt caminha, e também os passos que ela própria dá, abrindo nesse trajeto novas vias.

Devemos, então, retomar mais adiante o ponto de inflexão kantiano, assim como a posição da tradição fenomenológica quanto a essa questão. No que tange, contudo, aos contornos da ontologia da vida com a qual estamos lidando neste momento, a qual vemos surgir, em parte, da apropriação arendtiana da leitura de Heidegger acerca da experiência de mundo pré-filosófica dos gregos antigos, o que temos é:

Aquilo, pois, que aparece, aparece sempre para um ser vivo que, dotado da estrutura perceptiva adequada, é capaz de o experimentar. Ou seja, tudo aquilo que é mundano, é mundano justamente porque pode ser visto, ouvido, tocado, provado etc., percebido, enfim, por criaturas sencientes dotadas dos órgãos de sentido correspondentes. É, portanto, o fato de que há vida senciente que, em primeiro lugar, e sempre reiteradamente, abre as portas para uma dimensão onde as coisas adentram e na qual existem enquanto fenômenos⁶³⁵, uma dimensão *estética* no sentido mais fundamental da palavra, ou um “mundo das aparências”, como a costuma chamar Hannah Arendt. E, assim sendo, a conclusão ontológica elementar é a de que: “Neste mundo, em que chegamos aparecendo desde lugar nenhum, e do qual desaparecemos no nada, *Ser e Aparecer coincidem*”.⁶³⁶

Nesse sentido, tanto os seres vivos e sencientes quanto a matéria morta, inanimada, e mesmo, como veremos, as coisas do pensamento, só são *realmente* parte do mundo enquanto aparências. Assim, embora não por sua estrutura puramente biológica⁶³⁷, mas enquanto abertura primordial de mundo, a vida, aqui, é a condição ontológica mais básica da realidade, da verdade e do sentido possíveis de todas as coisas, ainda que não seja a única⁶³⁸: “a matéria morta, natural e artificial, mutável e imutável, depende em seu ser, isto é, em sua qualidade de aparecer, da

⁶³⁵ Ao invés, suponhamos, de simplesmente chocarem-se, se atraírem, repelirem, ou reagirem umas com as outras buscando a estabilidade e aumentando invariavelmente sua entropia, como nos ensina a segunda lei da termodinâmica. Essas situações, de qualquer modo, são também descritas com base em conceitos urdidos a partir da nossa experiência fenomênica. E até mesmo as descrições puramente matemáticas podem ser postas em questão quanto à sua não pressuposição de uma certa estrutura sensória.

⁶³⁶ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35.

⁶³⁷ As necessidades atreladas à manutenção de suas operações corporais e anímicas, com o que, vimos anteriormente, a autora lida em *A condição humana*.

⁶³⁸ No que tange ao sentido, ao menos no caso dos seres humanos, a outra condição, como veremos adiante, e como já foi de certo modo antecipado em 1.2 e em 2.1, é, naturalmente, a linguagem discursiva.

presença de criaturas vivas”.⁶³⁹

O que está pressuposto, para Arendt, entretanto, nesse caráter fundamental do mundo, como condição de possibilidade na qual se radica qualquer aparecer, é a *pluralidade* de seres sencientes da qual essas aparências dependem para vir-a-ser neste mundo. Os contornos comuns desse espaço de aparências são dados pelos sentidos de que os seres são dotados. De tal modo que, “nada nem ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um *espectador*”. E, portanto, “nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, destina-se a ser percebido por alguém”. Levando-nos a concluir de modo ainda mais radical aquilo que já se havia postulado em *A condição humana* quanto aos seres humanos e a esfera política da ação: que, “não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta”.

Aqui, contudo, não se trata apenas de apontar a pluralidade como condição fundamental do mundo político e da humanidade do humano. Mais do que condição de possibilidade da política, aqui: “a pluralidade é a lei da Terra”.⁶⁴⁰

Muito importante, nesse contexto, é notar que não existem, por assim dizer, meros espectadores nesse grande teatro da vida. Uma pluralidade de espectadores é sim ontologicamente fundamental para o delineamento do ser em meio a um mundo de aparências, onde “Ser e Aparecer coincidem”, mas os próprios espectadores em questão, os seres sencientes, são eles próprios também aparências passíveis de serem experienciadas por seus pares espectadores. Cada espectador é também ator no palco comum que é esse mundo fenomênico. Não há observadores externos. Os seres humanos, os animais não humanos, os seres vivos, sencientes, de um modo geral, são seres constitutivamente mundanos de acordo com a concepção de mundanidade desenvolvida por Arendt e aqui desdobrada, onde mundanidade significa fenomenalidade.

Antes de que possamos conceber a nós mesmos enquanto sujeitos puramente observadores, cognoscentes de um mundo puramente objeto observado, já estamos, para usar uma expressão heideggeriana anteriormente abordada, “lançados no mundo”. Assim: “a mundanidade das coisas vivas significa que não há sujeito que não seja também objeto e, como tal, apareça para alguém mais, que garante sua realidade 'objetiva'”⁶⁴¹. Em Arendt, porém, seria preciso ressaltar que, mais do que sempre “lançadas *no mundo*”, é esse próprio mundo que nos “lança”, que nos dá as condições segundo as quais unicamente nossa existência se faz possível,

⁶³⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35.

⁶⁴⁰ Cf., quanto a todo esse desenvolvimento, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35.

⁶⁴¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 36.

ainda que essa mesma existência lançada possa vir a transformar, num ciclo indeterminado e ilimitado, essas mesmas condições⁶⁴². Desse modo, “a mundanidade das coisas vivas”, significa também que “os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, eles são *do mundo*. E isso precisamente porque são sujeitos e objetos – percebendo e sendo percebidos – ao mesmo tempo”.⁶⁴³

Nós vemos, assim, Arendt, em apropriando-se criticamente da tradição fenomenológica, distanciar-se conscientemente daqueles traços subjetivistas que ela diagnosticou na tradição filosófica em geral e mesmo em autores como Husserl, Heidegger e Jaspers. A despeito, no entanto, das críticas que Arendt faz⁶⁴⁴, todos eles, como nós vimos nas análises do capítulo primeiro, têm em comum uma firme rejeição seja, por um lado, à absolutização do “ser objetivo” do mundo como um ser-em-si-mesmo, seja, por outro, à absolutização do sujeito enquanto ser-em-si. E essa mesma compreensão está na base de tudo aquilo que vincula o pensamento da autora a essa tradição da filosofia contemporânea. Qualquer uma das duas tendências acima descritas implicaria a desconsideração do caráter fundamentalmente fenomênico do ser, indo contra o movimento básico de deslocamento da fenomenologia frente a ontologia tradicional.

É precisamente nisso em que insiste também Merleau-Ponty, já em posse de sua terminologia tardia, em um de seus escritos sobre Husserl: “talvez não seja segundo a bifurcação da Natureza e do espírito que devemos pensar o mundo e nós mesmos. O fato é que as mais célebres descrições da fenomenologia vão numa direção que não é a mesma da ‘filosofia do espírito’”.⁶⁴⁵ E ainda: “Afinal de contas, a fenomenologia não é nem um materialismo nem uma filosofia do espírito. Sua operação peculiar é desvelar a camada pré-teórica em que as duas idealizações encontram seu direito relativo e são superadas”.⁶⁴⁶

Na base de toda essa concepção de mundo enquanto mundo fenomênico está, ademais, aquilo que a própria Arendt considera como sendo “a descoberta básica e mais importante de Husserl”, a saber, “a intencionalidade de todos os atos de consciência, isto é, o fato de que nenhum ato subjetivo é, jamais, sem um objeto [...]. A objetividade é construída na própria subjetividade da consciência em virtude da intencionalidade”.⁶⁴⁷ O que, contudo, como indica a autora, bem compreendido, implica também que, “com a mesma justeza, podemos falar da

⁶⁴² Ver, no capítulo anterior, a seção 2.5, “Condicionalidade e liberdade”.

⁶⁴³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 36.

⁶⁴⁴ Ver, no capítulo primeiro, a seção 4, “Hannah Arendt: *mundo e pluralidade* como categorias ontológicas fundamentais”.

⁶⁴⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. “O filósofo e sua sombra”, p. 178-179. In: _____; *Signos*, 1991, p. 175-200.

⁶⁴⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. “O filósofo e sua sombra”, p. 181. In: _____; *Signos*, 1991, p. 175-200.

⁶⁴⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 63.

intencionalidade das aparências e de sua subjetividade embutida”.⁶⁴⁸ Ou seja, que qualquer objeto, qualquer fenômeno, é, naturalmente, fenômeno *para* algum sujeito. Sua existência só se sustenta enquanto objeto da experiência de um ou vários sujeitos.

Partindo dessa descrição inicial, devemos nos perguntar, enfim: qual é a estrutura fenomenológica básica desse mundo? Nós sabemos, graças às análises da seção anterior, que humanamente ele se dividirá, sob o ponto de vista de um pluralismo ontológico baseado em atividades fundantes, em ao menos três esferas de abertura de mundo e sentido – o mundo natural, o mundo artificial e o mundo político. Entretanto, mais fundamentalmente, como podemos descrever as aparências em sua relação para com os espectadores em sua pluralidade? Qual é, ademais, o confronto histórico aqui em jogo? Como se pretende superar, através dessa coincidência entre Ser e aparecer, os problemas diagnosticados no substancialismo da ontologia tradicional? Quais são, à nível ontológico, esses problemas? Além disso, como aquilo que aparece adquire, por exemplo, qualquer possível realidade objetiva? A noção de verdade como revelação (*aletheia*) cabível nesse contexto, não perde de vista qualquer referencial com base no qual distinguir-se da falsidade e do erro? Afinal, tanto idealistas quanto materialistas, não obstante suas divergências, conseguem pôr de pé algum tipo de realismo filosófico, e em ambos os casos esse realismo se sustenta em alguma versão do substancialismo tradicional.

10.2. *A filosofia contemporânea e o problema da ontologia*

Já afirmamos, no capítulo primeiro, que um realismo fenomenológico é possível. Aqui, interessa mais bem compreender como Hannah Arendt articula em sua obra essa possibilidade. De qualquer modo, as perguntas acima pedem por uma retomada do problema ontológico em jogo, de modo a situá-lo em seu contexto histórico, trazendo-o para a facticidade do mundo humano comum em toda sua relevância, como de fato o pensa Arendt.

A autora acredita que a era moderna trouxe, com seus acontecimentos, o fim da metafísica enquanto modo milenar de dar sentido à realidade e responder às perguntas que o pensamento humano se coloca. O “modo da metafísica” é, tipicamente, o de postular, seja na via imanente, seja na da transcendência, que há princípios inteligíveis estruturando de maneira transversal o mundo que se nos abre por meio dos sentidos, o mundo sensível ou fenomênico.

⁶⁴⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 63. O que vimos também, anteriormente, exposto nas palavras de Emmanuel Levinas (ver, no capítulo primeiro, a seção 1.3).

Que tais princípios sejam “inteligíveis” quer dizer, como vimos na seção 1.4⁶⁴⁹, que há uma harmonia preestabelecida entre as estruturas do mundo e o pensamento, ou seja, que nós podemos acessar, por meio da atividade do pensamento, as ideias ou formas que em princípio deram origem ao mundo que experienciamos, e o mantêm ordenado. A verdade, portanto, nada mais seria do que a simples correspondência entre o pensado e o ser. E, naturalmente, nesse contexto, o “invisível” é tido como ontologicamente superior ao “visível”.

Mas o que aconteceu, enfim, na era moderna, que levou ao fim desse modelo? A autora deixa claro que não se tratou de uma única linha de acontecimentos, mas de várias. Ela é, contudo, também bastante explícita em apontar como uma das mais significativas a da invenção do telescópio e de seu uso como instrumento de observação astronômica.

O grande trunfo do telescópio não é simplesmente que ele nos tenha permitido ver mais longe, mas que essa aplicação, somada aos cálculos matemáticos, nos permitiu retirar-nos do nosso lugar natural geral de observação do mundo, a Terra, para ver e pensar desde o ponto de vista do sol, inicialmente, e, por fim, desde qualquer ponto de vista sideral desejado. Não temos intenção de adentrar aqui os detalhes desse processo, mas é importante notar que, em suma, para Hannah Arendt, o que foi posto em questão por esses acontecimentos foi, sobretudo, a relação tradicional entre a razão e os sentidos, a nossa suposta capacidade comum de usar a razão para livrar-nos dos erros cotidianos com que os nossos sentidos nos apresentam o mundo.

Ou seja, que os nossos sentidos são falíveis é óbvio para a experiência comum de todo e qualquer ser humano, e, de certo modo, a filosofia antiga já buscava estabelecer de modo consistente os remédios para essas vicissitudes sensórias. Não foi, portanto, o telescópio que nos mostrou isso. O que o uso adequado do telescópio mostrou, entretanto, foi que não importa a quantidade de tempo e dedicação que nos disponhamos a empregar, o nosso raciocínio comum, um raciocínio ancorado nos fenômenos, que parte da nossa experiência do mundo e nos ajuda a contornar seus erros, está fadado ao fracasso precisamente por sua vinculação ao mundo humano e ao caráter terreno desde onde os fenômenos são constituídos para nós. O que se mostrou, então, foi que a relação básica entre nossa razão e o mundo fenomênico incorre inevitavelmente em erros “naturais”, ou, como Arendt as chamará em *A vida do espírito*, “semblâncias verdadeiras”, “autênticas”.

O grande dilema da filosofia moderna, diante de tais acontecimentos, foi, segundo a autora, o de como salvar aquele supramencionado “modelo de sucesso”. É a esse dilema, portanto, que a busca cartesiana por extrair do fundo da dúvida metódica e radical a certeza

⁶⁴⁹ Ver, no capítulo primeiro, seção 4, o tópico 4.1, “A interpretação arendtiana da tradição da filosofia moderna: Descartes, Kant, Husserl”.

fundamental sobre a qual se poderá erguer o edifício científico completo se dedica. Essa certeza fundamental, como sabemos, é o *cogito*. De modo que, assim enquadrada, de um ponto de vista ontológico, a ciência moderna sustenta-se num tipo de subjetivismo. Subjetivismo e objetivismo são, em verdade, dois lados de uma mesma moeda – a moeda da ontologia tradicional.

Assim, a solução encontrada foi uma radicalização do subjetivismo, uma escalada a níveis nunca vistos do processo de alienação humana em relação ao mundo e mesmo à Terra. O que “salvou”, em última instância, a nossa confiança no acesso que temos aos princípios que governam a realidade foi, sobretudo, a quase completa “desfenomenalização” da razão proporcionada pela matematização da física e seu grande sucesso prático, tecnológico. O processo de desespacialização da geometria⁶⁵⁰ é um dos exemplos explícitos desse fenômeno, onde está em jogo, filosoficamente falando, a “autopurificação” da própria matemática.

Seja como for, o que nós temos desde então, sustentando aquela velha harmonia entre Ser e pensamento, é uma ciência que, de um modo geral, longe de depender de generalizações dos fatos, dos fenômenos, faz o caminho contrário, parte do que a mente matemática é capaz de arquitetar enquanto estrutura da realidade e simplesmente confirma os resultados matemáticos com as observações que, ao invés de contemplar passivamente, ativamente produz.

O sucesso desses resultados e sua relevância para a nossa vida prática é inquestionável. Resta saber em que medida a interpretação ontológica geral na qual se apoiam não implica uma recusa em ver suas limitações no que tange à compreensão do ser humano e seu mundo em sua originariedade existencial. Esse encurtamento de nós mesmos, nos parece, fica ainda mais evidente quando avaliamos a situação das ciências humanas frente ao paradigma científico que a modernidade nos legou. O avanço da ciência estatística por sobre a sociologia e a psicologia, por exemplo, parece deixar sonoras lacunas de sentido entre nosso conhecimento dessas realidades sociais e psíquicas e como nós experienciamos fenomenologicamente nossa própria humanidade. Em suma, portanto, historicamente, nos dirá Arendt:

Assim como os ‘esforços conceituais’ dos filósofos para encontrar algo além das aparências sempre terminaram com violentas invectivas contra as ‘meras aparências’, também as notáveis conquistas práticas dos cientistas para pôr a nu o que as aparências por si mesmas jamais revelam sem que haja alguma interferência foram realizadas à custa das aparências.⁶⁵¹

⁶⁵⁰ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 332.

⁶⁵¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 40-41.

Nesse sentido, contra a suficiência desse tipo de sucessos é que se erguem, para Arendt, algumas das principais conclusões às quais nos leva, na segunda metade do século XVIII, o pensamento de Kant. O que seu transcendentalismo afirma é precisamente que aqueles princípios estruturantes da realidade aos quais chegamos cientificamente não são princípios das coisas em si mesmas, independentemente de nós, mas se fundam nas formas de nosso próprio modo de experienciar tais coisas.

Já não há qualquer harmonia preestabelecida entre Ser e pensamento aqui, e nenhuma bondade divina poderia garantir tal harmonia já que a própria ideia de Deus está para além dos limites do conhecimento possível. E embora muitas das reações tenham sido de rechaço à tal conclusão, sendo reações, portanto, de retomada do velho modelo, uma porta permaneceu entreaberta, indicando na direção da consideração mais detida do próprio campo dos fenômenos e suas estruturas constitutivas. Sem dúvidas, essa é uma das aberturas pelas quais o movimento fenomenológico avança.

Mais adiante, ainda, uma outra porta se abriria, segundo a autora, através da forte revolta de pensadores como Nietzsche e Kierkegaard contra a tradição do pensamento metafísico e seu racionalismo sistemático e fundacionalista. A fenomenologia e o existencialismo contemporâneo de autores como Martin Heidegger e Karl Jaspers, em seu modo de recolocar os problemas fundamentais da ontologia em vistas a superar a ontologia metafísica tradicional, é bastante devedor da luminosidade que entra em cena graças a ambas essas aberturas.

Para Arendt que, como vimos, rearticula e vai além do pensamento desses autores, o que aquelas aberturas significam, não obstante sua grande diferença interna de abordagem, é o esfacelamento da metafísica e da tradição de pensamento filosófico que a sustentava. Com isso, ela nos diz,

O que chegou a um fim foi a distinção básica entre o sensorial e o suprassensorial, juntamente com a noção pelo menos tão antiga quanto Parmênides de que o que quer que não seja dado aos sentidos – Deus, ou o Ser, ou os Primeiros Princípios e Causas (*archai*), ou as Ideias – é mais real, mais verdadeiro, mais significativo do que aquilo que aparece, que está não apenas *além* da percepção sensorial, mas *acima* do mundo dos sentidos. O que está “morto” não é apenas a localização de tais “verdades eternas”, mas também a própria distinção.⁶⁵²

Ao menos duas coisas adquirem maior clareza neste ponto:

⁶⁵² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 25.

(a) Primeiro, começa a ficar explícita a profundidade ontológica implicada em cada uma das análises da autora. Para Arendt, a urgência e a relevância histórica do momento para “pensar o que estamos fazendo”, como ela propõe em *A condição humana*, para reavaliar o papel constitutivo da condição da pluralidade para a existência humana, para revisitar o tesouro perdido das revoluções de que ela nos fala em *Sobre a revolução*, e assim por diante, está em que o “modo metafísico” tradicional de conceber o desdobramento da relação entre Ser e existência humana já não parece fazer sentido.

O caráter estático, atemporal, a-fenomenal (ou “suprassensorial”) da noção de Ser aí envolvida, assim como o subjetivismo implicado no modo de acesso que faz a ponte entre a existência humana e a “verdade do Ser”, são elementos centrais disso que está para a autora, por assim dizer, em vias de putrefação. De tal modo que, o exercício de “destruição”⁶⁵³ da metafísica em que Arendt se engaja, ela própria nos diz, “só é possível se aceitarmos que o fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo”.⁶⁵⁴ Na base de cada uma das questões filosóficas específicas às quais a autora dedica seu próprio pensamento está, portanto, para ela, uma urgência ontológica fundamental.

Nós vimos anteriormente que Arendt não é a única que trata de articular esse sentimento mundano de crise de sentido em seu pensamento. Nem todos atravessam, porém, o umbral que leva à profundidade ontológica de tais questões. Heidegger certamente o faz, e a sensibilidade arendtiana por essas questões é, certamente, devedora do contato direto com o pensamento deste. Podemos ver, contudo, outros na tradição fenomenológica, em paralelo, fazendo o mesmo tipo de esforço ontológico que temos em Hannah Arendt.

Esse é o caso, por exemplo, de Maurice Merleau-Ponty, que, em 1959, em uma de suas notas de trabalho para o que se tornaria postumamente *O visível e o invisível*, escreve: “Introdução. Nosso estado de não-filosofia – Nunca a crise foi tão radical. [...] Fim da filosofia ou renascimento? Necessidade de um retorno à ontologia – A interrogação ontológica e suas ramificações: a questão sujeito-objeto; a questão da intersubjetividade; a questão da Natureza”.⁶⁵⁵

(b) Segundo, fica evidente também, no trecho supracitado, que, para Arendt, o tipo de inversão de hierarquia que toma lugar na modernidade como forma de tranquilizar epistemológica e socialmente uma situação existencial turbulenta, transferindo para o âmbito

⁶⁵³ “Desmontagem” ou “demolição” são outros termos possíveis para nomear o procedimento em jogo nesse fazer filosófico em que se engaja a autora.

⁶⁵⁴ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 234.

⁶⁵⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 163.

do sensível, do observável, a localização da verdade, é, digamos, mais do mesmo. O positivismo, portanto, não é uma alternativa ao modelo típico da metafísica, mas tenta apenas salvar a distinção ontológica fundamental (entre o sensível e o inteligível) a este por meio da inversão da hierarquia implícita. Ademais, para a ciência moderna e sua ontologia materialista, a relação ontológica tradicional básica entre um *fundamento* que não aparece (Ser) e a *superfície* aparente das coisas, se mantém.

O que muda é apenas que esse fundamento, agora, é material e deve ser acessado não via pensamento e contemplação simplesmente, mas por meio do aperfeiçoamento artificial, tecnológico, de nossas limitadas capacidades sensoriais naturais, atadas à sua evolução terrena (telescópios, microscópios, detectores de radiações no espectro do infra vermelho e do ultravioleta em geral, etc.).

Com isso, toda uma realidade “fundamental” (física, química e biológica) se tornou “diretamente” experienciável e foi tomada como explicativa dos fenômenos naturalmente observáveis. O “invisível”, forçado a vir à tona pelo instrumento, foi tomado como causa do “visível”. A “fé perceptiva” do “homem natural” naquilo que lhe aparece enquanto mundo, da qual nos fala Merleau-Ponty⁶⁵⁶, foi, assim, novamente atacada como irreal ou menos real, contraposta à realidade subjacente do mundo físico e tomada como mero efeito da matéria oculta.⁶⁵⁷ Nas palavras de Arendt:

Contra essa inabalável convicção do senso comum há a antiga supremacia teórica do Ser e da Verdade sobre a mera aparência, ou seja, a supremacia do *fundamento* que

⁶⁵⁶ Cf., por exemplo, MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 15 e 29.

⁶⁵⁷ É muito importante, porém, não confundir essas críticas com qualquer tipo de obscurantismo ou antimodernismo obstinado. A crítica, bem compreendida, não é em relação à revelação em si de uma realidade oculta aos nossos sentidos naturais e às condições terrenas que os constituíram, mas à alienação e o esvaziamento do sentido próprio e originário desta em prol daquela. A ciência, portanto, com sua enorme capacidade de fazer aparecer dimensões ocultas do nosso mundo – físicas, psíquicas, biológicas etc. – tem se mostrado um campo extremamente valioso do empreendimento humano, aumentando a saltos olímpicos o nosso mundo experienciável, e não diminuindo-o. Para citar alguns exemplos de grandeza ímpar já bastante posteriores à luneta de observação astronômica desenvolvida por Galileu, e com os quais Arendt sequer teve oportunidade de conviver: o desenvolvimento dos microscópios eletrônicos de varredura por tunelamento (STM) em sua incrível capacidade de fazer-nos avançar sensorialmente rumo à visualização do infinitamente pequeno a nível atômico; o desenvolvimento dos impressionantes observatórios astronômicos que operam seja no espectro do visível, seja no do infravermelho, do ultravioleta, dentre outros comprimentos de onda do espectro eletromagnético, como o Telescópio Espacial Hubble (HST), lançado em 1990, e responsável, dentre outras coisas, pelos dados que permitiram aos astrofísicos calcular a velocidade de expansão do universo; o Telescópio Espacial Kepler, lançado em 2009 e já aposentado, e de grande sucesso na missão pela descoberta de exoplanetas similares à Terra; e, por fim, o recentemente lançado, em dezembro de 2021, e extremamente promissor Telescópio Espacial James Webb (JWST), capaz de abrir-nos em largas porções de infravermelho para o universo. O problema, entretanto, e o que está em jogo para Arendt, é a interpretação ontológica herdada da tradição que igualmente acompanha esses desenvolvimentos, de tal modo que o que poderia ser visto como uma expansão sem precedentes do mundo, de um mundo básico, fundamental e relativamente comum, funciona mais bem como uma desvalorização do mundo e uma radicalização do pretenso abandono do fundamento terreno e mundano de nós mesmos.

não aparece sobre a superfície que aparece. Esse fundamento supostamente responde à mais antiga questão tanto da filosofia quanto da ciência: como pode alguma coisa ou alguém, inclusive eu mesmo, simplesmente aparecer, e o que faz com que apareça dessa e não de outra forma? A pergunta refere-se mais a uma *causa* do que a uma base ou a um fundamento; mas a questão é que a nossa tradição transformou a base de onde algo surge na causa que a produz; e em seguida concedeu a esse agente eficaz um grau mais elevado de realidade do que aquele atribuído ao que meramente se apresenta a nossos olhos. A crença de que a causa deve ocupar um lugar mais elevado do que o efeito (de tal modo que o efeito pode ser facilmente diminuído quando se remonta à sua causa) encontra-se entre as mais antigas e obstinadas falácias metafísicas.⁶⁵⁸

O que sobressai, portanto, na história de nossa tradição de pensamento ocidental, não é simplesmente a supremacia do pensável sobre o sensível, do ideal e formal sobre o material, mas, no bojo das transformações e inversões ocorridas, o que sobressai é a supremacia do fundamento e da “causa” sobre a superfície aparente e o “efeito”. Em meio ao embate histórico entre tipos de idealismo (realistas ou formalistas, transcendentos ou imanentes, etc.) e tipos de materialismo (atomista, empirista, positivista, etc.), o que de fato resulta esvaziado de sua originalidade e primazia é o mundo fenomênico, a experiência relacional básica e espontânea do aparecer em meio ao qual vivemos cotidianamente, o mundo ao qual, como vimos, nós pertencemos enquanto seres vivos.

É importante fazer notar que, assim sendo, não há para Arendt qualquer base ontológica para essa “preferência” pelo fundamento e pela causa em detrimento das superfícies e dos efeitos. Trataram-se, pelo contrário, de decisões históricas, e a autora se esforça por as datar e compreender. Para uma tradição que se estabelece em conflito e oposição à política, e que se funda nas capacidades da atividade do pensamento, não é difícil compreender que tenha buscado situar os objetos invisíveis do pensamento como origem e princípio imperante da realidade visível. Por outro lado, no contexto moderno de surgimento de uma nova ciência baseada em uma concepção experimental produtiva de conhecimento, há sem dúvida também um bom motivo para preferir a causa como agente eficaz em detrimento do efeito. Afinal, conhecendo as causas, somos capazes de manipular os efeitos. Motivos à parte, porém, ontologicamente falando, na perspectiva de Arendt, essa hierarquização está longe de ser razoável.

É partindo desse diagnóstico, contra essa tendência falaciosa inerente à nossa tradição que Arendt, portanto, colhendo a luz que entra através daquelas rachaduras ou “portas entreabertas” a que nos referimos anteriormente, ergue sua ontologia fenomenológica, revitalizando o mundo fenomênico e propondo, a partir da leitura da biologia antifuncionalista,

⁶⁵⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 41.

morfológica por princípio, do zoólogo suíço Adolf Portmann, uma “reavaliação da superfície”⁶⁵⁹. Se, primordialmente, “Ser e aparecer coincidem”, a superfície não pode ser diminuída em seu sentido.

Assim, Kant, por um lado, que Arendt afirma ter sido um dos mais destacados detratores da metafísica⁶⁶⁰, tendo sido responsável, filosoficamente, por “estilhaçar” a antiga unidade entre Ser e pensamento⁶⁶¹, entre essência e existência, provoca a separação entre o ser humano e “o reino absoluto e racionalmente acessível das ideias e valores universais”. O ser humano, com isso, é “deixado em meio a um mundo onde ele não tem nada em que agarrar-se – nem sua razão, que é obviamente inadequada para uma compreensão do Ser, nem os ideais de sua razão, dos quais a existência não poderia ser provada [...]”.⁶⁶²

A longo prazo, isso seria extremamente importante para fazer-nos retomar em profundidade a consideração filosófica acerca de nossa íntima relação para com o mundo fenomênico. Imediatamente, porém, a filosofia pós-kantiana refletiu, como a interpreta Arendt, o desejo do ser humano de retornar o mais rápido possível para o abrigo do absoluto, negando o desenraizamento do indivíduo frente ao mundo, seja na figura da verdade universal do Ser, seja na figura de Deus (ambas as coisas estiveram, em geral, sobrepostas). A tentativa kantiana, portanto, de afirmar filosoficamente a autonomia e dignidade humana, sua liberdade, frente à necessidade e universalidade do mundo objetivo, vinculada de certo modo aos eventos históricos da Revolução Francesa, resultou primordialmente na realocação do humano sob algum outro tipo de absoluto, de universal (por exemplo, um Ser de contornos dialéticos).

Outra via, entretanto, à qual pertence, para a autora, a alternativa rebelde em relação à tradição dos já mencionados Kierkegaard e Nietzsche, mas também o pensamento de autores como Martin Heidegger e Albert Camus, é aquela que busca afirmar a nova posição de abandono do ser humano, do indivíduo humano mais precisamente, no cosmos. Aqui, o que se afirma é a possibilidade de um filosofar que toma como ponto de partida e como ponto de chegada a existência humana em sua individualidade e presença, jamais redutível a qualquer essência. “Em um mundo desprovido de Deus”, nos diz Arendt, “o homem em seu ‘abandono’ ou em sua ‘autonomia individual’ é acessível à interpretação. Para todo filósofo moderno – e

⁶⁵⁹ Ver, por exemplo, “A inversão da hierarquia metafísica: o valor da superfície” em ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, pp. 42-47.

⁶⁶⁰ Ver ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 24.

⁶⁶¹ Cf. ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 168-169. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187.

⁶⁶² ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 169-170. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

não apenas para Nietzsche – essa interpretação se torna a pedra de toque de sua filosofia.”⁶⁶³ Para além, contudo, dessa possibilidade fundamental, está, no pensamento desses autores, a afirmação do indivíduo como um absoluto em si mesmo.

Desse modo, Arendt, embora uma herdeira da filosofia da Existência, como temos argumentado, não interpreta essa afirmação do indivíduo como uma alternativa real diante da tradição, mas, pelo contrário, como um novo tipo de regresso a ela, de abandono da sustentação kantiana da liberdade, da dignidade humana, que nada tem, para ela, de estritamente individual. Assim, ela nos diz:

O *amor fati* de Nietzsche, a Decisão de Heidegger, a tentativa desafiadora de Camus de tomar a vida em seus próprios termos apesar da absurdidade da condição humana radicada no desenraizamento do homem no mundo, são todas tentativas de autossalvação por meio de um retorno à velha segurança. Não é coincidência que, desde Nietzsche, o gesto heroico se tornou a pose característica da filosofia, já que, de fato, não é pouco o heroísmo que se requer para viver no mundo que nos deixou Kant.⁶⁶⁴

Para Arendt, portanto, assim como não temos na oposição entre a filosofia tradicional e o materialismo científico moderno uma alternativa real, uma alternativa que faça jus à condição humana, nós também não a encontramos na oposição entre o Ser universal absoluto da tradição e o Ser absoluto do indivíduo, desenraizado e perdido do mundo. Essa última alternativa, em verdade, seria a efetivação daquilo que, como aponta Arendt, diante da afirmação das mortes modernas de “Deus, da metafísica, da filosofia e, por implicação do positivismo”, preocupava “os poucos defensores da metafísica” que, “em um tom cada vez mais estridente, alertaram-nos sobre o perigo do niilismo inerente a essa afirmação”.⁶⁶⁵ Nihilismo que, como sabia muito bem Nietzsche, aponta a autora, emerge, sobretudo, graças ao fato de que “uma vez descartado o domínio suprasensível, fica também aniquilado o seu oposto, o mundo das aparências tal como foi compreendido ao longo de tantos séculos”.⁶⁶⁶

Em suma, portanto, desde Kant e os eventos que cunharam o mundo moderno, o ser humano perdeu o suposto acesso privilegiado à verdade do Ser que sempre lhe foi atribuído pelo pensamento metafísico, seja através da razão, seja através da revelação divina. Num só

⁶⁶³ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 169. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

⁶⁶⁴ ARENDT, Hannah. “What is existential philosophy?”, p. 171-172. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 163-187, tradução nossa.

⁶⁶⁵ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 25.

⁶⁶⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 25.

golpe, a razão e a fé que nos vinculavam ao Ser, que estabeleciam nosso lugar e seu sentido no mundo, se diluíram em meio ao processo de secularização levado adiante durante a era moderna. A ruptura desse laço para com o Universal, ergueu, como consequência direta, o indivíduo e suas particularidades ao lugar do Absoluto. A existência humana vinha ao centro das reflexões possíveis com sua contingência inerente. Questões como a consciência da própria morte e a culpa ganharam espaço. A faculdade da vontade pôde muitas vezes assumir protagonismo, e, para além da mera crítica à razão, o irracionalismo se apresentou como posição filosófica. As ciências, por sua vez, ofereceram verdades empíricas que nada podiam fazer para solucionar a crise em seu âmago, no âmbito do sentido. E uma vez que carregavam consigo a interpretação ontológica tradicional com sua oposição entre o verdadeiro Ser e o mero aparecer, constituíram-se em uma nova forma de negligenciar o mundo das aparências.

Contra o pano de fundo dessas “alternativas” históricas, o que Arendt trata de articular, de um modo geral, nos termos que vimos introdutoriamente mais acima neste tópico, pode ser compreendido com base nas seguintes considerações:

(a) Em primeiro lugar, há, segundo a autora, duas grandes vantagens na situação em meio à qual nos encontramos: de um lado, ela nos permite “olhar o passado com novos olhos, sem o fardo e a orientação de quaisquer tradições, e, assim, dispor de enorme riqueza de experiências brutas, sem estarmos limitados por quaisquer prescrições sobre a maneira de lidar com esses tesouros”⁶⁶⁷; de outro, uma vez que “essas ‘mortes’ modernas – de Deus, da metafísica, da filosofia e, por implicação, do positivismo –”, no início do século XX, “deixaram de ser uma preocupação exclusiva das elites intelectuais para ser não tanto a preocupação, mas o pressuposto comum irrefletido de quase todo mundo”⁶⁶⁸, e que a antiga distinção entre os poucos “pensadores profissionais” (os filósofos) e a multidão “perdeu qualquer cabimento”⁶⁶⁹, nós temos a vantagem de poder e mesmo dever “exigir de toda pessoa sã o exercício do pensamento, não importando quão erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida essa pessoa seja”⁶⁷⁰.

(b) Contrapondo-se a essas vantagens, contudo, está o fato de que, como o sentido produzido e articulado através da linguagem e da atividade do pensamento, assim como a própria atividade do pensamento, foram sempre interpretados desde o ponto de vista da metafísica, o descrédito desta, o “descrédito em que caiu tudo o que não é visível, tangível,

⁶⁶⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 27.

⁶⁶⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 26.

⁶⁶⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 28.

⁶⁷⁰ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 28.

palpável” foi acompanhado “por uma crescente dificuldade em nos movermos em qualquer nível no domínio do invisível, [...] de tal forma que nos encontramos em perigo de perder o próprio passado junto com nossas tradições”.⁶⁷¹

(c) O que Arendt faz, portanto, com base nesse diagnóstico, é empreender uma ampla reconsideração da existência humana enquanto experiência prática cotidiana e fundamental, vivida através de atividades básicas, constituintes de mundo, de esferas de sentido e temporalidade histórica. Essa reconsideração inclui tanto as atividades diretamente vinculadas à condição humana, à Terra e ao mundo humano comum aos quais pertencemos (trabalho, obra, ação, etc.), quanto as nossas atividades espirituais básicas, como o pensamento, a vontade e o juízo. As reflexões de *A vida do espírito*, portanto, são a continuação do projeto iniciado com as descrições de *A condição humana*. Compreendendo as vantagens da nossa atual situação, então, a autora, abrindo mão, numa espécie transformada de *epoché*, das atitudes presentes (guiadas pela tradição ou pelo desespero com seu fim), mergulha no passado visando resgatar aquelas que ela acredita serem as experiências fundamentais à compreensão do sentido próprio à existência humana em sua relação com o Ser.

(d) O que está pressuposto e o que se conclui nesse empreendimento, de modo hermeneuticamente circular, é exatamente o panorama ontológico com o qual temos lidado aqui. De um lado, Arendt não lamenta o fim da metafísica. Ela, muito pelo contrário, se junta “às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando demolir a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje”.⁶⁷² Por outro lado, a autora também não aceita seja a inversão positivista da hierarquia tradicional, seja a afirmação niilista ou existencialista do indivíduo enquanto um novo Absoluto, que seguem na trilha do desprezo do mundo das aparências, e que desacreditam definitivamente também a linguagem e a razão em seu potencial combinado de fornecer sentido partilhado e comunicável, geral ainda que não universal. O que Arendt mostra é que a reconsideração da existência humana baseada na primazia do mundo das aparências, uma reconsideração, portanto, fenomenológica, embora possibilitada pelo fim da metafísica e pela capacidade daí derivada de tomar a existência em si mesma enquanto problema filosófico, resulta não na absolutização do indivíduo como um novo subjetivismo radical, mas na recuperação da *pluralidade* como princípio ontológico fundamental, como condição elementar da abertura de mundo, seja, de modo geral, no âmbito do mundo das aparências, seja mais especificamente, no âmbito do mundo político.

⁶⁷¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 27.

⁶⁷² ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981, p. 211-212, tradução nossa.

(e) Como consequência dessa nova ontologia o que nós teremos é uma nova concepção da relação entre ser humano e Ser através do tipo de abertura de sentido que vem à tona no mundo humano.

É com as duas dimensões principais dessa questão que lidaremos daqui em diante neste capítulo. Primeiro, ainda nesta seção, retomando aquilo com o que começamos, precisamos estabelecer as estruturas básicas que constituem o mundo fenomênico em sua pluralidade inerente de vivências e modos de experienciar *ser*. Segundo, na seção 11, trataremos, a partir da relação entre linguagem, pensamento, sentido e historicidade, de como, com essa nova base ontológica, é possível resgatar a possibilidade de sentido comum na existência humana por meio da reinterpretação da racionalidade como capacidade intersubjetiva – sem recair, portanto, no essencialismo ou no universalismo substancialistas da metafísica e sua razão subjetiva padrão.

Aceitando e mesmo bendizendo o fim da metafísica, mas rejeitando reduzir tudo à sua “natureza” física, rejeitando reduzir a vida e sobretudo a vida humana à sua subestrutura psicofísica, Arendt, portanto, busca sustentar o mundo fenomênico, que nós partilhamos em alguma medida com todos os seres sencientes, como sendo o campo originário de nossa relação para com o Ser. Como veremos, mesmo as mais abstratas elaborações do pensamento em sua retirada característica desse mundo, adquirem realidade e sentido apenas uma vez que são metaforicamente remontadas ao mundo das aparências. A existência humana mundana é, pois, o solo das análises dessa nova ontologia, mas não está em jogo aqui, unicamente a existência individual. Mesmo à nível vital, já há uma pluralidade na base da constituição de mundo típica de nossa existência.

O chamado kantiano pela sustentação da liberdade e dignidade humanas frente à necessidade causal do mundo fenomênico é, de certo modo, ouvido por Hannah Arendt, que, em reinterpretando-o como possível em meio e graças ao mundo das aparências, recusa seu caráter subjetivista de coisa-em-si⁶⁷³, buscando o tipo de intersubjetividade racional que deve estar por trás dos juízos reflexionantes.

Por outro lado, se é correto dizer que o tipo de perspectivismo e o chamado “modelo performático” arendtiano são derivados do pensamento de Nietzsche, como aponta Villa⁶⁷⁴, isso se dá de modo ainda mais distorcido e reinterpretado do que com Kant. Em ambos os casos, de qualquer modo, concordamos com Loitolt⁶⁷⁵, a apropriação arendtiana dos *insights* desses

⁶⁷³ Ver, por exemplo, KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 2012, p. 432-443.

⁶⁷⁴ Cf. VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the faith of the political*, 1996, p. 97-98.

⁶⁷⁵ Cf. LOITOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, p. 55.

autores, assim como de outros como Aristóteles, Agostinho e Montesquieu, se dá através da base fenomenológica através da qual pensa e compreende a realidade a autora.

Portanto, não é simplesmente que Arendt, tendo captado os insights anti-metafísicos nietzschianos para pensar a relação de coincidência entre Ser e Aparecer no mundo fenomênico, desenvolve via Kant, via juízos estéticos, reflexionantes, um antídoto ao individualismo, ao niilismo e ao caráter antidemocrático daquele. Como mostraremos a seguir, o que está na base da compreensão arendtiana do mundo das aparências é, antes, uma intrincada elaboração fenomenológica, na qual, mesmo as divergências em relação aos autores da primeira geração do movimento fenomenológico podem ser tomadas como uma defesa das bases dessa própria tradição.

10.3. A estrutura do mundo fenomênico I: introduzindo as distinções

Quais são, enfim, as estruturas básicas que constituem, para Arendt, o mundo fenomênico, ou seja, como experienciamos o aparecer, qual sua relação com o *ser*, e como uma realidade partilhada, de nós mesmas e do mundo, é possível nesse contexto?

Sabemos já que, para a autora, em meio ao mundo fenomênico, Ser e aparecer coincidem. E embora a própria Arendt não nos diga explicitamente, sabemos, através de nossas análises anteriores, que o conceito de “Ser” como “aparecer” é grego em sua origem. Vimos, por exemplo, como Heidegger, em seu *Introduction to phenomenological research*, mobiliza essa relação, através do vínculo radical entre vida, fenômeno e *αἴσθησις*, para contrapor à fenomenologia husserliana da consciência uma fenomenologia existencial.⁶⁷⁶ E vimos também como, em seu *Plato's Sophist*, ele articula tal concepção de Ser por meio do sentido originário da palavra grega para “verdade”, *ἀλήθεια*, significando “não mais estar escondido, ser descoberto”.⁶⁷⁷ Já nesta seção, vimos, ainda, como o filósofo, em *Ser e tempo*, se apropria da noção grega de *Φαινόμενον*, lembrando-nos uma vez mais de uma compreensão de Ser ainda não fundada na separação completa entre aquilo que vem à luz, mostrando-se, e as próprias entidades nas quais, unicamente, isso que se revela pode revelar-se; entre Ser e entes (ou fenômenos) ou, ainda, nas palavras de Arendt, entre Ser e aparecer.

Em *Ser e tempo*, entretanto, Heidegger avança em fazer algumas distinções relevantes

⁶⁷⁶ Retomar, no capítulo primeiro, a seção 2, tópico 2.1, “Da fenomenologia da consciência à fenomenologia da existência”.

⁶⁷⁷ Cf., no capítulo segundo, seus momentos introdutórios.

em relação ao campo dos fenômenos. Primeiro, distingue entre *fenômeno* [*Phänomen*] em seu sentido fundamental (aquilo que “se revela”, que “se mostra em si mesmo”) e *aparência* [*Schein*] (aquilo que “se faz ver assim como”, um mostrar-se do ente “como aquilo que, em si mesmo, ele *não é*”). Em seguida, distingue entre ambos e um terceiro conceito, o de *manifestação* [*Erscheinung*], que, diferentemente dos outros dois, não é um dos sentidos possíveis de fenômeno (*Φαινόμενον*), uma vez que quer dizer um “não mostrar-se”. Manifestar-se é um anunciar-se por meio de algo que se mostra como indício, sintoma, símbolo de algo mais. Assim, a palavra “árvore” é uma manifestação simbólica de uma árvore qualquer. E protuberâncias avermelhadas em forma de bolhas cheias de fluido são manifestações sintomáticas típicas de uma infecção viral conhecida no Brasil como catapora.

O conceito de “manifestação” é de longe o mais problemático aqui, não apenas porque tem diversos usos e sentidos distintos, como aponta Heidegger, mas também porque está geralmente entrelaçado com o conceito vulgar de fenômeno e informando a concepção tradicional de Ser, como algo que não se mostra, mas manifesta-se fenomenicamente de múltiplas formas, dando origem aqui a um quarto conceito, o de “*mera manifestação*” [*bloße Erscheinung*], a ser oposta, portanto, à noção de “verdadeiro Ser”, aquele que, por sua própria natureza, nunca se mostra.⁶⁷⁸ Kant, por exemplo, argumenta Heidegger, tem um conceito de “fenômeno” (*Erscheinung*) como esse; fundido, assim, confusamente à uma noção de “mera manifestação”.⁶⁷⁹

Antes de prosseguir, um exemplo pode ajudar-nos a reter o básico das distinções em questão. O exemplo do próprio Heidegger cumpre a função. Suponha-se que experienciamos ver, sob determinada luz, o rosto de alguém “como se fosse vermelho”. Tomamos, então, a vermelhidão desse rosto “como anúncio de febre que, por sua vez, é indício de um distúrbio no organismo”. O rosto apareceu, ou pareceu, vermelho, e, julgando ser um fenômeno, algo que se revelava, então, como era em si mesmo, o tomamos como indício de uma manifestação da febre e, por fim, do distúrbio no organismo.⁶⁸⁰

Para Heidegger, o ponto central aqui, para evitar recair na confusão que a ontologia tradicional cultiva é “ter compreendido, desde o princípio, o conceito de fenômeno: o que se

⁶⁷⁸ Ver HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, pp. 67-71.

⁶⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 69. Heidegger, no entanto, aponta igualmente que é possível também reinterpretar a busca kantiana pelas condições transcendentais de possibilidade do mostrar-se dos fenômenos (a relação entre as formas a priori da sensibilidade e a própria experiência de fenômenos) como uma expressão do conceito fenomenológico de fenômeno. (ver também HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 70-1).

⁶⁸⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 70.

mostra em si mesmo”.⁶⁸¹ E perceber, a partir daí, que as outras noções são dependentes do fenômeno enquanto “modo privilegiado de encontro”.⁶⁸²

Assim, no caso das aparências, “somente na medida em que algo pretende mostrar-se em seu sentido, isto é, ser fenômeno, é que *pode* mostrar-se *como* algo que ele mesmo *não* é”⁶⁸³; sendo, portanto, a aparência, apenas “uma modificação privativa do fenômeno”. O significado originário de fenômeno, “fundamenta e sustenta”⁶⁸⁴ o de aparência. E, no caso das manifestações, aquilo que é o indício, o referente, o sinal, o símbolo, é em si mesmo um ente que, “só pode satisfazer sua possível função de referência se for um ‘fenômeno’, ou seja, caso se mostre em si mesmo”.⁶⁸⁵ Se a luz do sinal vermelho no semáforo, por exemplo, aparecer (não importa a causa) como se fosse azul, seu papel convencionalizado de manifestação da norma de trânsito “pare!” estará imediatamente perdido. Conclusivamente, portanto: “manifestação e aparência se fundam, de maneira diferente, no fenômeno”.⁶⁸⁶

Diante de tal descrição do mundo fenomênico, faz-se notar de imediato, para a leitora de *A vida do espírito*, o que parece ser uma diferença crucial em como Arendt descreve as estruturas principais desse mundo, afinal, ela não faz qualquer distinção entre “fenômeno” e “aparência”. O mundo fenomênico é, para Arendt, como temos visto, o “mundo das aparências”. Ademais, ela não parece distinguir tampouco entre “manifestação” ou “mera manifestação” e “fenômeno”.

Gostaríamos de argumentar, porém, que, neste ponto, a divergência é, em grande medida, meramente terminológica. Mais do que meramente terminológica, aliás, ela é fruto também, em parte, de simples dissonâncias entre traduções. Arendt, em verdade, embora com outros termos e outros direcionamentos, faz todas essas mesmas distinções.

Em primeiro lugar, se bem é verdade que ela usa “aparência” como sinônimo de “fenômeno”, ela, entretanto, distingue entre “aparência” [*appearance*] e “semblância” [*semblance*] (termo que é, de fato, a tradução corriqueira, para o inglês, da noção heideggeriana posta em “*Schein*”, a qual as traduções brasileiras costumam traduzir por... “aparência”!)⁶⁸⁷, sendo a “semblância” exatamente um modo privativo da aparência: uma semblância, como

⁶⁸¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 70.

⁶⁸² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 70.

⁶⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 68.

⁶⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 68.

⁶⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 70.

⁶⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 70.

⁶⁸⁷ Comparar, por exemplo, as traduções feitas em HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015; HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012; HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Translation: John Macquarrie e Edward Robinson. 1st. ed. Southampton, UK: Basil Blackwell, 1962; HEIDEGGER, Martin. *Bein and Time*. Translation: Joan Stambaugh. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

veremos adiante, é, na terminologia de Arendt, uma aparência que resultou incapaz de fazer parte da realidade, de perseverar no ser enquanto aquilo que aparece, enfim dissipando-se. O que é outro modo de dizer que se trata de um fenômeno, uma aparência, que se mostra como “aquilo que, em si mesmo, ele não é” (Heidegger).

O cenário é um pouco mais complexo quando se tratam das noções de “manifestação” [*Erscheinung*] e “mera manifestação” [*bloÙe Erscheinung*]; afinal, *Erscheinung* é a palavra alemã usada pela autora para sustentar o sentido de “fenômeno” ou “aparência” [*appearance*], como uma rápida busca na versão alemã de *A condição humana* deixa evidente.⁶⁸⁸ Aqui, contudo, a divergência terminológica é introduzida pelo próprio Heidegger, que, de um modo geral, é quem está caracteristicamente tratando ativamente de construir uma nova linguagem filosófica, uma nova terminologia que não carregue consigo a tradição.

Arendt, de sua parte, toma simplesmente a terminologia estabelecida por Kant, onde *Erscheinung* é a tradução do grego *Φαivόμενον* e *Schein* é usado como ilusão.⁶⁸⁹ Assim, como *appearance* é a tradução quase naturalmente ditada de *Erscheinung*, Arendt usa *appearance*, *phenomenon* e *Erscheinung* de modo intercambiável, e usa diretamente *illusion* ou *semblance* como tradução de *Schein*. A autora sana qualquer dúvida a esse respeito quando, em *A vida do espírito*, nos diz: “O conceito de aparência e, portanto, o de semblância (de *Erscheinung* e de *Schein*) nunca desempenharam um papel tão central e decisivo quanto na obra de Kant”.⁶⁹⁰

Isso não significa, porém, que ao usar a terminologia kantiana ela esteja recaindo na concepção de fenômeno como “mera manifestação” de algo que nunca aparece (a “coisa-em-si”) que Heidegger aponta em Kant. Como afirma Loidolt⁶⁹¹, Arendt está plenamente ciente que Kant, não obstante haver vetado todo empreendimento epistêmico em relação às coisas “em si mesmas”, ontologicamente ainda está preso à tradição, postulando a necessidade de uma “coisa-em-si” que nunca aparece e tornando, com isso, os fenômenos em “meras manifestações” dessa realidade última ontologicamente superior.

É claro, portanto, que Arendt também articula uma noção de “manifestação” e, mais especificamente, de “mera manifestação”, o que em sua terminologia seria melhor veiculado como “mera aparência”. Precisamente enquanto critica Kant em *A vida do espírito*, por

⁶⁸⁸ Cf. ARENDT, Hannah. *Vita activa' oder vom tätigen Leben*, 1967. Onde quer que em *A condição humana* a palavra “*appearance*” ou suas correlatas tenham sido usadas pela autora, a correspondência na versão alemã será com “*Erscheinung*” e suas correlatas, como, por exemplo, na expressão *Erscheinungsraum*, “espaço da aparência”, ou em “*die [...] Trennung von Sein und Erscheinen*”, “a separação entre Ser e aparecer” (ARENDT, Hannah. *Vita activa' oder vom tätigen Leben*, 1967, p. 269).

⁶⁸⁹ E o mesmo é verdade, por exemplo, quanto à Merleau-Ponty. Cf., por exemplo, MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 48.

⁶⁹⁰ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 57.

⁶⁹¹ Cf. LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, p. 55.

exemplo, ela nos fala de “sua conclusão de que as próprias aparências ‘devem ter uma base que não é, ela mesma, uma aparência’ e, portanto, ‘devem apoiar-se em um objeto transcendente que as determina como meras representações’”. E que, assim sendo, elas se apoiam “em algo que em princípio é de uma ordem ontológica totalmente distinta [...]”.⁶⁹² E nos diz ainda, conclusivamente, que:

Kant perdeu-se por causa do seu grande desejo de sustentar cada um e todos os argumentos que, mesmo incapazes de chegar a uma prova definitiva, pudessem ao menos tornar irresistivelmente plausível a tese de que ‘há indubitavelmente algo distinto do mundo que contém o fundamento da ordem do mundo’; e que, por conseguinte, esse algo é, ele mesmo, de uma ordem superior.⁶⁹³

Desse modo, é interessante notar que mesmo que Arendt, como vimos no capítulo primeiro⁶⁹⁴, rejeite certos aspectos da fenomenologia de Husserl – situando-o entre aqueles que, desperdiçando os insights kantianos, buscam recolher e colar, como fenômenos para a consciência, um por um, os cacos da harmonia preestabelecida e agora estilhaçada entre pensamento e Ser – ela está ontologicamente mais próxima deste, que ao fundar a fenomenologia repele o representacionismo inerente à existência da coisa-em-si, uma instância transcendente como origem e governo do aparecer dos fenômenos.

Arendt, porém, como ela própria nos conta⁶⁹⁵, não acredita que as chamadas “falácias metafísicas” sejam completamente arbitrárias. Em geral, elas estão, em parte, para a autora, fundadas em alguma experiência humana básica⁶⁹⁶, e, de fato, o “método” que a autora aplica em *A vida do espírito* é o de, através da análise dessas falácias, revelar o sentido próprio à atividade do pensamento e as demais atividades humanas espirituais básicas. Assim, por exemplo, a “teoria dos dois mundos” tem seu grão de verdade na experiência de “retirada do mundo” que vivenciamos cotidianamente com a atividade de pensar, mesmo embora caia no campo da falácia ao postular a *existência* de um mundo, por onde o pensamento passeia, cheio de entidades inteligíveis, e mais ainda ao postular a superioridade ontológica, o maior grau de realidade desse mundo de coisas inteligíveis.⁶⁹⁷

⁶⁹² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 58.

⁶⁹³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 58.

⁶⁹⁴ Ver, no capítulo primeiro, a seção 4, “Hannah Arendt: mundo e pluralidade como categorias ontológicas fundamentais”.

⁶⁹⁵ Ver ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 27.

⁶⁹⁶ Importante notar que, aqui, também é válida a concepção husserliana, vista no capítulo primeiro, de que “a fenomenologia é o verdadeiro empirismo”, ainda que, como sabemos, “existencializada”.

⁶⁹⁷ Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 97, onde podemos ler: “As teorias dos dois mundos, quaisquer que tenham sido suas falácias e seus absurdos, surgiram dessas genuínas experiências do

Da mesma forma, portanto, a autora propõe que a noção falaciosa relacionada de que há uma “supremacia do *fundamento* que não aparece sobre a superfície que aparece”⁶⁹⁸ não é completamente arbitrária. Desse modo, embora a hierarquização (a parte da “supremacia”) e a vinculação do *fundamento* com o ego pensante⁶⁹⁹ em sua invisibilidade sejam falaciosas, a necessidade de Kant, argumenta Arendt, de postular “uma ‘coisa-em-si’, algo que é mas que não aparece embora produza aparências”⁷⁰⁰, corresponde, de fato, à nossa experiência e “compreensão do mundo como um mundo de aparências, independentemente das necessidades e dos pressupostos de um ser pensante e da vida do espírito.”⁷⁰¹

Mas como isso é possível? Nós vimos a insistência com que a autora, desde *A condição humana*⁷⁰² até *A vida do espírito*⁷⁰³, equaciona Ser e Aparecer, postulando que, justamente, para criaturas sencientes, pertencentes a um “mundo de aparências”, “Ser e Aparecer coincidem”. Como, então, ela pode afirmar que há, especialmente em meio a nossas experiências ordinárias com o mundo das aparências, uma base para a velha distinção entre Ser e Aparecer?

Aqui, devemos retomar em maior detalhe a noção, com a qual principiamos este tópico, de que uma das bases ontológicas para a compreensão do pensamento arendtiano, ao menos a partir da publicação de *A vida do espírito*, é o entendimento de sua “fenomenologia da vida” e seus enraizamentos na tradição grega pré-socrática e no pensamento de Martin Heidegger. Afinal, em suas palavras:

[...] a comum compreensão filosófica do Ser como o fundamento da Aparência é verdadeira para o fenômeno da Vida; mas o mesmo não pode ser dito sobre a comparação valorativa Ser versus Aparência que está no fundo de todas as teorias dos dois mundos. Essa hierarquia tradicional não deriva de nossas experiências ordinárias no mundo das aparências, mas, ao contrário, da experiência não ordinária do ego pensante.⁷⁰⁴

O “fenômeno da Vida [*Life*]”, portanto, significativamente grafado com inicial em maiúscula, é o que apresenta, para a autora, em nossa experiência mundana, essa relação entre

ego pensante”.

⁶⁹⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 41.

⁶⁹⁹ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 59, onde, em conclusão à argumentação em meio à qual trata de mostrar o fundo radicalmente subjetivista da ontologia inerente ao pensamento kantiano, a autora nos diz: “O ego pensante é, pois, a ‘coisa-em-sei’ de Kant: ele não aparece para os demais e, diferentemente do eu da autoconsciência, ele não aparece para si mesmo”.

⁷⁰⁰ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 57.

⁷⁰¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 57.

⁷⁰² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 248.

⁷⁰³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35.

⁷⁰⁴ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 59, grifo nosso.

Ser e Aparecer, entre uma “base de onde algo surge” e a presença fenomênica dos entes no mundo, as aparências, para uma pluralidade de seres percipientes que são eles próprios também aparências, como vimos.

Para entender o que está em jogo aqui nós precisamos, primeiramente, estar cientes, reafirmando algo que já dissemos, de que não se trata aqui do fenômeno “biológico” da vida, como estudado pelas ciências biológicas, ou mesmo meramente do “fenômeno da vida” como descrito em *A condição humana*, enquanto condição humana da atividade fundamental do trabalho. Vida, aqui, em verdade, é o mesmo que Ser. Não, contudo, o ser específico dos entes (os fenômenos), que, como sabemos, coincide com seu aparecer persistente identificável (diferentemente das semblâncias), mas Ser em geral. Ser enquanto dinâmica de vir-a-ser dos fenômenos, dinâmica ou base através da qual os entes vêm à luz da existência em um mundo que tem seus contornos básicos variáveis estabelecidos graças ao compartilhamento de estruturas perceptivas pelos diferentes seres vivos. Vida, portanto, diz, aqui, o mesmo que *Physis*, ou *Natureza*, no sentido grego antigo da palavra.

Já em *A condição humana*, embora não tematizado, esse sentido ontológico do “fenômeno da Vida” está presente no pano de fundo, é parte da interpretação ontológica geral a partir da qual se analisam e descrevem as atividades humanas em meio a seus processos históricos. Nós vimos, por exemplo, na seção 7⁷⁰⁵, como a noção de visibilidade (ou fenomenalidade) estrutura, de modo espectral, as análises da autora acerca das esferas de sentido abertas e atualizadas na existência humana por meio de nossas atividades. Naquele contexto, argumentamos justamente, dentre outras coisas, que a relação entre o privado e o público em Arendt não é uma relação de oposição, como normalmente é lida. Sendo esferas pertencentes ao mundo enquanto mundo fenomênico, os espaços assim como as atividades que aí se desenvolvem são sempre relacionadas entre si pela natureza contínua (e não discreta) de um espectro de visibilidade, do aumento ou diminuição da mesma.

Vimos também que, prefigurando em parte o sentido da ação humana política enquanto um ganhar vida propriamente humano adentrando, desde a meia-luz do domínio privado, o domínio intensamente iluminado do público, da pluralidade humana ampliada, está a própria noção de “natureza”, compreendida por Arendt fenomenologicamente. Afinal, como ela nos diz, é característico de todos os processos naturais que eles vêm a ser por si mesmos, emergindo como aparências desde uma base oculta, sendo esse justamente “o significado autêntico de

⁷⁰⁵ Ver, no capítulo segundo, a seção 7, “Espacialidade, ou a ‘visibilidade’ do mundo e a *vita activa*”.

nossa palavra “natureza” quer a derivemos da raiz latina *nasci*, nascer, quer a remetamos à sua origem grega, *physis*, que vem de *phyein*, surgir de, aparecer por si mesmo”.⁷⁰⁶ Assim também, argumentando em prol de uma certa positividade do domínio “privado”, um aspecto “não privativo” do mesmo, para os gregos antigos, enquanto espaço de culto da sacralidade do oculto na religião grega dos *lares*, ela aponta ainda que “todas as criaturas vivas”, sendo fenômenos em um mundo fenomênico, “surgem das trevas de um submundo e retornam a elas”.⁷⁰⁷

Esses são momentos raros em *A condição humana* onde aspectos da fenomenologia geral de Arendt, vinculados à sua compreensão ontológica, então ainda não tematizada, vêm à tona. Sendo bastante reveladora da ontologia em questão essa relação entre Ser como Aparecer e a noção grega pré-filosófica de Natureza (*physis*), e uma vez que a autora não aborda esse ponto de modo direto e suficiente sequer no capítulo primeiro de *A vida do espírito*⁷⁰⁸, cabe recorrer aqui a outras fontes. Vejamos o que nos diz, por exemplo, o professor Gerd Bornheim sobre o sentido guardado na palavra grega *physis*:

Partindo de uma análise etimológica e enveredando pelo uso característico da palavra em Homero, Bornheim aponta que seu uso primeiro estava diretamente vinculado ao reino vegetal, significando, na voz ativa, um “produzir” vinculado ao brotar de folhas, por exemplo, e, na voz média, um “crescer”. De modo que, “o reino vegetal seria, assim, o originário, estendendo-se, mais tarde, o significado do verbo a ponto de assumir uma amplitude máxima”. Bornheim nos dá, ainda, a interpretação de Werner Jaeger, segundo quem esse “surgir e desenvolver-se [...] ‘abarca também a fonte originária das coisas, aquilo a partir do qual se desenvolvem e pelo qual se renova constantemente o seu desenvolvimento.’”⁷⁰⁹

Considerando que nesse estágio da história do pensamento ocidental ainda não se fazia uma distinção entre o animado e o inanimado como a que temos hoje, de modo que as coisas hoje tidas como mortas, inanimadas, são parte, naquela compreensão, de uma dinâmica, de uma Vida, própria à Natureza entendida como *physis*, contendo tudo o que há (tanto as pedras no fundo dos riachos, quanto os deuses no topo do monte Olimpo), Bornheim trata, em resumo, de definir a noção de *physis* com ênfase nessa sua *dinamicidade e fenomenalidade* próprias:

A palavra *physis* indica aquilo que por si brota, se abre, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto. Trata-se, pois, de um conceito que nada tem de estático, que se caracteriza por uma

⁷⁰⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 187.

⁷⁰⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 76.

⁷⁰⁸ Onde os temas correlacionados da relação entre Ser e aparências, entre aparências e semblâncias, assim como entre aparências, realidade e sentido são tratados.

⁷⁰⁹ BORNHEIM, Gerd A. (Org.) *Os filósofos pré-socráticos*, 1998, p. 11.

dinamicidade profunda, genética. [...] Neste sentido, a *physis* encontra em si mesma a sua gênese; ela é *arké*, princípio de tudo aquilo que vem a ser. O pôr-se no manifesto encontra na *physis* a força de que leva a ser manifesto. Por isso pode Heidegger dizer que ‘a *physis* é o próprio ser, graças ao qual o ente se torna e permanece observável’.⁷¹⁰

A dinâmica desse surgir é, portanto, o que se compreende como Ser e como *Physis*, a Natureza da qual o mundo, enquanto mundo fenomênico, faz parte. E neste ponto, deve ficar claro, enfim, que embora seja possível distinguir entre Ser e aparências, entre Ser e fenômenos, não é possível separá-los. Ser segue sendo compreendido como Aparecer. Nós não apreendemos o Ser primeiro por meio do pensamento e, então, a partir daí compreendemos os fenômenos enquanto manifestações desse Ser que é de outra natureza e de outra ordem. Pelo contrário, nossa experiência dos fenômenos, que é nossa experiência originária, nos apresenta seja o sentido dos fenômenos específicos experienciados em seu aparecer, seja o sentido de Ser como Aparecer, sobre os quais nós podemos então falar uns com os outros e pensar conosco mesmas.

Parece haver aqui, portanto, a intenção de reconstituir, duplamente, a união entre Ser e *aparência*, assim como entre Ser e *vir a ser*, que nós vemos cindir-se ainda na Grécia pré-socrática. E isso é feito por meio do resgate da compreensão grega originária de que Ser é uma dinâmica inesgotável de Aparecer, de “produção” de fenômenos, por assim dizer. Nesse contexto, seguindo à trilha fornecida pelo trabalho de Villa⁷¹¹ e Loidolt⁷¹², é relevante considerar por um momento um conhecido texto de Heidegger, de 1935, chamado *Introdução à metafísica*.

10.4. A estrutura do mundo fenomênico II: confrontando Heidegger

Nesse texto, oito anos posterior a *Ser e tempo* e publicado apenas dois anos após a chegada do nazismo ao poder, Heidegger, numa terminologia bastante próxima àquela que viria a usar Arendt em relação tanto às estruturas do mundo fenomênico, quanto à busca pela superação da tradição metafísica, articula, num só movimento, uma análise política e social do momento histórico com análises dos processos de redução de sentido sofridos pela linguagem ocidental e análises mais propriamente ontológicas acerca das cisões constitutivas da nossa

⁷¹⁰ BORNHEIM, Gerd A. (Org.) *Os filósofos pré-socráticos*, 1998, p. 12.

⁷¹¹ Cf. VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the faith of the political*, 1996, pp. 150-155.

⁷¹² Cf. LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, pp. 59-63.

tradição de pensamento metafísico.

Ao fazê-lo, o autor, torna suficientemente claro, numa espécie de queda na tradição platônica à qual ele busca superar, quão desastrosa pode ser a relação entre ontologia e política em meio à uma filosofia que parte da desconsideração da relação entre pluralidade e ação humanas como fundamento da política e da história.

Segundo a narrativa, então, histórico-ontológica e sociopolítica que ele nos apresenta: há uma Verdade do Ser que, através de uma dinâmica característica, um “jogo híbrido de retraimento e manifestação, de luz e sombra, de velar e re-velar”⁷¹³, como coloca o professor Emmanuel Carneiro Leão, apresenta sua História por meio da fixação epocal, em períodos determinados de sua fulguração, de modos possíveis da articulação entre (a) os fenômenos (os entes, tudo aquilo que é) em seu ser, (b) o ser humano em seu modo de ser (a existência, *Dasein*) e (c) o Ser em sua Verdade. Assim: “História (com maiúscula)”, diz das “vicissitudes da Verdade do Ser, que, instaurando-se na existência, institui a verdade dos entes, cujas variações lhes constituem a história”.⁷¹⁴

Em outras palavras: o Ser, “Essencializando-se” como *physis*, institui, através de sua instauração na existência humana, a verdade dos entes, revelando os entes em seu ser. Significando o mesmo ainda de outro modo: a abertura do mundo fenomênico, dos fenômenos em sua esfera mundana, na existência humana, se dá com a “apropriação” da Verdade do Ser (ou do Sentido de Ser) pelos fenômenos, no processo em que eles vêm a repousar em seu ser, em seu sentido e sua verdade, revelando-se, mostrando-se, *a-letheia*, como as “coisas elas mesmas” do contexto existencial da experiência humana mundana.

Entretanto, graças ao caráter criptofilico do Ser (*physis*, Natureza), como apontado por Heráclito, “*physis kryptesthai philei*”, o fato de que “o Ser (o aparecer que surge, emergente) tem, em si, a inclinação para ocultar-se”⁷¹⁵, a Verdade do Ser só fulgura nos entes, em meio à existência humana, revelando-lhes o ser, enquanto também se retrai. A aparição do Ser no ente é também, portanto, um retraimento do Ser:

O Ser nunca é diretamente acessível. Como diferença ontológica, inclui sempre uma irredutibilidade ao ente. Nunca poderá ser objetivado. Nunca poderá ser encontrado nem como ente, nem com o ente, nem dentro do ente. Nunca poderá ser constatado a modo de um dado, fato ou valor objetivo. O Ser só se dá obliquamente, enquanto, retraindo-se e escondendo-se em si mesmo, ilumina o ente segundo determinada

⁷¹³ CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. “Itinerário do pensamento de Heidegger”. In: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 16.

⁷¹⁴ CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. “Itinerário do pensamento de Heidegger”. In: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 13.

⁷¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 140.

figura de sua Verdade.⁷¹⁶

O que isso implica é que a História do Ser, as vicissitudes de sua Verdade, se dá em Épocas que são sempre configurações Históricas do “esquecimento do Ser”. Afinal, “sendo a existência o espaço aberto por essa configuração epocal, a Verdade do Ser está mais de posse do que na posse do homem e por isso mesmo é sempre esquecida na história de sua essencialização”.⁷¹⁷ O “esquecimento do Ser”, portanto, o *Seinsvergessenheit*, é inerente à existência humana, e um grande esforço é necessário para, “sempre de novo”, “arrancar o Ser à aparência e protegê-lo contra ela”.⁷¹⁸ Esse esforço caracterizaria, segundo Heidegger, a cultura grega antiga.

De qualquer modo, no que tange ao pensamento ocidental, Heidegger diagnostica que a Verdade originária do Ser se tenha, ainda nos primórdios, fixado como a verdade da metafísica, estabelecendo-se uma noção de ser como “permanência estática” ou presença constante e adentrando uma trilha de reduções seriadas, trazendo-nos até a era atômica da técnica. A tradição, portanto, como aponta Villa⁷¹⁹, teria restringido a antiga “experiência de Ser como presença”, ou aparência, em presença constante e, mais adiante, em fundamento. O que teria sido feito precisamente por meio das cisões subsequentes entre “Ser e Vir-a-ser”, “Ser e Aparecer”, “Ser e Pensamento”, “Ser e Dever”. Em cada uma dessas cisões, o que vemos é a noção viva de Ser⁷²⁰ sendo castrada de uma de suas dimensões. Na ânsia por uma relação cognitiva plena para com o Ser, este foi reduzido àquilo que, dotado de objetividade, podia ser minimamente mensurado em suas permanências. A *physis* (Natureza) foi reduzida ao mundo físico (ou psicofísico, no máximo), foi reduzido à chamada “natureza” que significamos em nossa linguagem corriqueira. A impermanência e a dinamicidade características ao mundo fenomênico enquanto um vir-a-ser, a fenomenalidade constitutiva desse mundo fenomênico que lhe enche, dentre outras coisas, de beleza, o ego pensante em sua esfera própria de conceitos e sentidos, ancorada na fenomenalidade do mundo, assim como os fenômenos morais, foram separados do Ser.

Nesse contexto, em “uma Época da Verdade do Ser, na qual a investigação do ente

⁷¹⁶ CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. “Itinerário do pensamento de Heidegger”. In: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 16.

⁷¹⁷ CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. “Itinerário do pensamento de Heidegger”. In: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 17.

⁷¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 132.

⁷¹⁹ Cf. VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the faith of the political*, 1996, p. 152.

⁷²⁰ Ser como um vir-a-ser aparecendo, que abarca todas as coisas: tanto divinas quanto espirituais, morais, psíquicas e físicas.

enquanto ente em sua totalidade e no supremo fundamento de sua fundação reivindica para si o direito de conduzir o homem à verdade correta, imutável, necessária e certa”⁷²¹, e uma vez que “o esquecimento do Ser é a própria dimensão que, escondendo a si mesma, protege a verdade da metafísica, possibilitando-lhe a investigação do ente enquanto ente”⁷²², conclui-se que: “A superação da metafísica é, no fundo, uma recuperação originária do esquecimento do Ser”.⁷²³ Rememorar o esquecimento, ou a diferença ontológica que está em sua raiz, é a proposta de Heidegger para, perpassando e tomando consciência das configurações epocais da metafísica que determinam nossas categorias e hábitos de pensamento, superar a metafísica.

Com isso, uma vez que a História do Ser, através de sua instauração no espaço que é a existência humana, “institui a verdade dos entes, cujas variações lhes constituem a história”, temos também, do lado da análise política e sócio-histórica, uma Europa que, segundo nos conta o autor, imersa “numa cegueira incurável sempre a ponto de apunhalar-se a si mesma”⁷²⁴, teria na Alemanha do Nacional Socialismo o centro desde onde abria-se a oportunidade de realizar a retomada da questão da Verdade e do Sentido do Ser, imergindo na História de seu esquecimento.

“Sobre a Terra, por toda parte”, nos diz Heidegger, “acontece um obscurecimento do mundo, cujos processos Essenciais são: a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a primazia da mediocridade”⁷²⁵, ou “a suspeita odiosa contra tudo que é criador e livre”⁷²⁶, sem falar da característica “já gasta e abusada”⁷²⁷ da linguagem. Como vimos, ademais, assim como há uma relação intrínseca entre as dimensões ontológica e sociopolítica do problema, sua superação é também uma só: “Investigar: o que há com o Ser? - não significa nada menos do que *re-petir* o princípio de nossa existência espiritual-Histórica, a fim de transformá-lo num outro princípio.”⁷²⁸ Esse papel, exorta Heidegger, caberia à Europa e, mais especificamente, à Alemanha, ao “povo alemão”, então perdido entre as duas grandes

⁷²¹ CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. “Itinerário do pensamento de Heidegger”. In: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 17.

⁷²² CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. “Itinerário do pensamento de Heidegger”. In: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 19.

⁷²³ CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. “Itinerário do pensamento de Heidegger”. In: HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 19.

⁷²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 64.

⁷²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 71.

⁷²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 65.

⁷²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 76.

⁷²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 65.

potências⁷²⁹ do “tecnoniilismo”⁷³⁰ moderno – Rússia e EUA.

Todo esse contexto é muito importante, sobretudo tendo em mente que – como vimos em nossas análises prévias de *Ser e tempo*, onde o que estava em jogo era a “decadência” constitutiva da existência humana enquanto mundana e cotidiana – o mundo público político é parte do problema. O tipo de linguagem e relação para com o mundo aí presente, nosso “ser-com-os-outros”, recordemos, “obscurece tudo”.⁷³¹ A pergunta é: como pode, aqui, a possível “solução” parecer tão política? Ou seja, depender, nas palavras de Heidegger, de que “esse povo ex-ponha Historicamente a si mesmo e a História do Ocidente, a partir do cerne de seu acontecimento futuro, ao domínio originário das potências do Ser”⁷³²?

A resposta de Arendt, ao nosso ver, seria que, a referida “solução” heideggeriana, de fato, não é propriamente política, podendo mesmo ser considerada antipolítica. E isso em ao menos três sentidos:

Primeiro, porque, ao tipo de forma social e política na base do movimento Nacional Socialista, ao qual Heidegger atribui “grandeza interior”, o *totalitarismo*, Arendt atribui o grau máximo já experienciado de supressão da condição humana fundamental da política, a pluralidade.

Segundo, porque, em Heidegger, as atividades humanas capazes de “arrancar o Ser à aparência”, instaurando, em meio à inautenticidade das ilusões (*Schein*) e opiniões (*doxa*) por meio das quais, unicamente, as aparências (*Erscheinung*) se mostram, uma nova configuração de Ser erguida do fundo do Ser em toda sua potencialidade de ser (enquanto *physis*) são aquelas vinculadas à criação autêntica não utilitária dos poetas, pensadores, e líderes políticos⁷³³. Enquanto isso, temos, em Arendt a compreensão de que a esfera de iluminação significativa do mundo é a esfera doxástica intersubjetiva do discurso humano em condições de pluralidade. Assim, para Heidegger, “essa luta – a luta pela verdade do Ser – é uma luta que pertence apenas à alçada dos ‘líderes’ ou ‘criadores’”⁷³⁴, “uma façanha heroica e solitária”⁷³⁵, enquanto que, para Arendt, é justamente na *práxis* intersubjetiva dos muitos onde o mundo pode ser transformado e os sentidos postos, caducos ou não, renovados.

⁷²⁹ Como ele nos diz: “metafisicamente idênticas, a mesma fúria sem consolo da técnica desenfreada e da organização sem fundamento do homem normal” (HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 64).

⁷³⁰ Cf. VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the faith of the political*, 1996, p. 151.

⁷³¹ Ver, no capítulo anterior, a seção 9, “Condicionalidade e liberdade”.

⁷³² HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 65.

⁷³³ Cf., por exemplo, as análises de Villa e Loidolt, respectivamente, em VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the faith of the political*, 1996, p. 154; e LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, p. 62.

⁷³⁴ VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the faith of the political*, 1996, p. 155.

⁷³⁵ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, p. 62.

Ademais, a compreensão da centralidade ontológica dessa esfera doxástica intersubjetiva é que põe em questão a tradição metafísica, sem, no entanto, cair no niilismo da afirmação arbitrária de novos valores que emerge da inversão nietzscheana da tradição, fundada na conclusão, como diz o próprio Heidegger, de que “O Ser é uma simples palavra e sua significação um vapor”⁷³⁶.

Ao que parece, a solução heideggeriana para “a decadência espiritual da Terra”⁷³⁷ fica a meio caminho de superar a tradição em cada uma de suas pontas. Seu guerreiro poético na batalha pela Verdade do Ser segue sendo uma figura solitária, negando o mundo e a pluralidade que lhe são constitutivos, assim como o filósofo platônico. Ele segue sendo, pois, – embora preocupado com o Ser e seguro de que este não é um mero “vapor flutuante”, um “erro”, ou uma simples “palavra vazia” – um gladiador de si mesmo, uma vez que aposta na capacidade do pensamento e da criação individual para, retornando às origens, ao caos anterior à conformação cósmica, renovar o mundo (o processo de Essencialização dos entes) via contato com a Verdade do Ser. Para tanto, esse gladiador da Verdade deve ir recusando, novamente, o intercurso com os seus iguais, e recusando a própria constituição de igualdade que, para Arendt, se faz na esfera pública.

Terceiro, teremos, desde um ponto de vista arendtiano, nas noções de História e Verdade do Ser algo politicamente problemático. Levando em consideração que *Introdução à metafísica* é um “livro de transição”, talvez um ponto de inflexão no pensamento e obra do autor, ele tem o potencial de levar-nos a compreender o contexto que, de certo modo, leva ao pensamento do chamado “último Heidegger”, sem que isso seja pensado como uma completa ruptura.

Em 4, “Hannah Arendt: *mundo e pluralidade* como categorias ontológicas fundamentais”, vimos como há certa consistência temporal nas críticas que Arendt tece sobre o pensamento de Heidegger, desde *Ser e tempo* até o Heidegger pós “reviravolta” [*Kehre*]. No segundo livro de *A vida do espírito*, “o querer”, analisando o itinerário do pensamento heideggeriano com foco na análise do conceito de vontade em sua relação com o pensar, Arendt tece diversas críticas ao pensamento tardio do autor. No que tange à noção de História do Ser, a autora aponta como tal noção vem de mãos dadas com uma preocupante “fusão entre pensar e agir”.⁷³⁸ Como ela nos diz: é “o próprio Ser que, *sempre mudando*, se manifesta no pensamento do agente, de modo que *agir e pensar coincidem*”⁷³⁹.

⁷³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 64.

⁷³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 65.

⁷³⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 455.

⁷³⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 448.

Mais uma vez, aqui, como no caso das filosofias da História que avaliamos na seção 8⁷⁴⁰, o fundamento propriamente político da história é deslocado e temos, em contrapartida, “a fusão real das mudanças na ‘História do Ser’ (*Seinsgeschichte*) com a atividade de pensamento dos pensadores”. Passa a ser o próprio Ser, sua Verdade e sua História, que “inspira e guia secretamente o que se passa na superfície, enquanto os pensadores, escondidos e protegidos do ‘Eles’, respondem ao Ser e o atualizam”.⁷⁴¹

Assim, essa “História do Ser”, que “certamente [...] não pode deixar de nos lembrar o Espírito do Mundo de Hegel”⁷⁴², é uma versão plenamente encarnada desse mesmo tipo de malabarismo filosófico para dar sentido à contingência dos acontecimentos históricos sem ter que conferir essa capacidade aos próprios atores e espectadores que, em seu exercício intersubjetivo não soberano, “produzem” a história e seu sentido.

Em outras palavras: aquele “Ninguém fantasmagórico que confere significado àquilo que é factualmente, ainda que de um modo sem sentido e contingente”⁷⁴³, ganha agora a carne do pensador em sua existência, passa a haver um “Alguém que *transforma em ação* o significado oculto do Ser, originando no curso desastroso dos eventos uma contracorrente salutar”.⁷⁴⁴

Como sabemos, desde *Ser e tempo* Heidegger está ocupado com a questão do Ser. A “analítica existencial do Dasein”, ou seja, a análise da existência como modo de ser próprio ao ser humano, era, precisamente, uma etapa provisória na busca pelo sentido de Ser. Heidegger não está empreendendo uma antropologia filosófica. Apesar disso, uma vez que o ser humano é aquele ente que tem em seu ser a capacidade de compreender ser, de modo que a pergunta pelo sentido de Ser “toca o seu próprio ser”, quando ele “levanta a questão ‘O que é o Ser?’”, ele é lançado de volta a si mesmo”⁷⁴⁵, onde a analítica existencial vem a fazer sentido.

Acompanhando um pouco mais a interpretação arendtiana do itinerário do pensamento do autor, ficamos sabendo que, o que já era uma apropriação extremamente crítica da ontologia fundamental e sua analítica existencial fenomenológica⁷⁴⁶, longe de passar por um

⁷⁴⁰ Ver, no capítulo anterior, a seção 8, “Temporalidade, ou a historicidade do mundo humano comum”.

⁷⁴¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 455.

⁷⁴² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 448.

⁷⁴³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 455.

⁷⁴⁴ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 455.

⁷⁴⁵ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 441.

⁷⁴⁶ Afinal, se bem Arendt aprove o foco na existência humana e não na consciência, assim como a estrutura hermenêutica da fenomenologia existencial que surge com Heidegger, sem falar na aceitação e tematização do caráter constitutivamente mundano do ser humano e do sentido de Ser possível em meio a uma existência tal; por outro lado, como vimos, os elementos subjetivistas, antipolíticos e solipsistas presentes na proposta de ascensão do humano, desde a decadência constitutiva de sua cotidianidade mais próxima até a tomada de consciência e a decisão de querer saber de seu própria ser enquanto possibilidade de ser, já eram agudamente

abrandamento crítico graças à retomada da relação pessoal entre os dois, se aprofunda em discordância e contrariedade. Uma vez que Heidegger, tratando de superar a provisoriade do projeto inacabado que resultou *Ser e tempo*, assim como o subjetivismo que ele próprio via na obra (preocupada que está com o modo de ser do ser humano), “volta-se resolutamente contra o subjetivismo da Era Moderna; e também contra as análises fenomenológicas, cuja meta principal sempre foi ‘salvar os fenômenos’ assim como eles eram dados à consciência”⁷⁴⁷, a discordância de Arendt se aprofunda.

Como insiste corretamente Loidolt⁷⁴⁸, é interessante notar que Arendt, neste ponto, está criticando Heidegger por abandonar o solo ontológico básico da fenomenologia como fundada por Husserl e caminhar em direção ao abraço com o idealismo alemão e seu abandono completo do mundo das aparências enquanto instância existencial de pregnância própria. O que se ilumina, com isso, é, sobretudo, a compreensão que a autora tem de seu próprio trabalho enquanto fundamentalmente fenomenológico, em contraste com o afastamento cada vez mais acentuado do Heidegger pós *Introdução à metafísica* desse solo.

Nesse segundo momento, portanto, ao tratar de superar *Ser e tempo*, seus resquícios de modernidade e de fenomenologia, Heidegger postula um ser humano que, tendo sido previamente levado à pergunta ‘O que é o Ser?’, e daí lançado de volta a si mesmo, continua o movimento com uma inflexão no sentido contrário, pois “quando, lançado de volta a si mesmo, ele pergunta ‘Quem é o homem?’, é o Ser, ao contrário, que avança para o primeiro plano; é o Ser, agora emergindo, que convida o homem a pensar.”⁷⁴⁹

Assim, embora o Ser, para se manifestar diretamente, sem ser enquanto retrai-se, mostrando os fenômenos em seu lugar, precisa ser pensado, dependendo, pois, do ser humano, “que lhe oferece uma morada: ‘a Linguagem é a morada do Ser’”⁷⁵⁰, no exercício de dessubjetivização que está aí em jogo, o próprio humano, seu pensamento, passa por um tipo de “purificação”, na qual lhe é extirpada sua própria subjetividade. O pensamento deixa de ser fundamentalmente uma atividade espiritual humana e passa a figurar como “uma função do Ser, no qual ‘reside toda eficácia (...), fluindo daí em direção ao ente [*das Seiende*]’, determinando assim o curso real do mundo.”⁷⁵¹ E “o que o homem pensa não surge de sua própria espontaneidade ou criatividade; é a resposta obediente ao comando do Ser.”⁷⁵² Esse pensamento

criticados pela autora. Cf., por exemplo, a esse respeito, neste trabalho, as seções 4 e 9.

⁷⁴⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 423.

⁷⁴⁸ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, p. 62-63.

⁷⁴⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 441.

⁷⁵⁰ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 442.

⁷⁵¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 442.

⁷⁵² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 441-442.

sem sujeito, quase que como um avatar do Ser, apenas “deixa-se chamar pelo Ser [que é o significado real do que acontece através dos entes] para dar expressão à verdade do Ser.”⁷⁵³

É nesse contexto, portanto, que a noção de uma História do Ser, vem a fazer sentido, transcendendo a ação meramente humana e residindo num patamar superior a esta⁷⁵⁴, o que drena de sentido os acontecimentos que tem origem em meio às contingências da esfera pública humana com seu espaço, caracteristicamente descrito por Arendt como um espaço de aparências.

Em Heidegger, portanto, a contracorrente Histórica do Ser “se torna mais importante do que as próprias aparências – fazendo os pensadores, orientados aos conceitos, mais importantes para a política e a história do que os atores”.⁷⁵⁵ Podemos, então, concluir, em plena consonância com Loidolt, que, a esta altura: “Arendt se posiciona do lado da fenomenologia, em explícito contraste com Heidegger. Ao fazê-lo, ela defende uma visão política muito diferente, que coloca a ação e o aparecer dos agentes no centro da história e da política.”⁷⁵⁶

O filósofo e sociólogo francês Pierre Bourdieu escreveu sobre o pensamento ontológico de Martin Heidegger como sendo uma “ontologia política”⁷⁵⁷. Um pensamento, segundo o autor, no qual a ambiguidade de conceitos aparentemente abstratos encapsula posicionamentos profundamente conservadores e antidemocráticos, todos historicamente enraizados no contexto político e social da ascensão do Nacional Socialismo e do nazismo na Alemanha.

É certamente uma tese defensável. Mas não é propriamente na tese de Bourdieu ou nos motivos políticos de Heidegger que estamos interessadas aqui. O interessante é fazer notar que, a despeito dos argumentos políticos que possam haver por trás das concepções ontológicas heideggerianas, a caracterização de sua ontologia como uma “ontologia política” levanta uma questão que traz o pensamento de Hannah Arendt à cena de modo esclarecedor.

Para Arendt, de quem a concepção de política é fundada na experiência direta ou na consideração da condição de pluralidade que ancora a existência humana neste mundo, a ontologia de Heidegger não é, como temos visto, propriamente política.

Desde a seção 4, vimos que a grande tese que se coloca no pensamento da autora, à qual suas subseqüentes obras e ensaios vêm contribuir, como tributários de um caudaloso rio Amazonas, é a de que é preciso “politizar” a ontologia, ou a filosofia de um modo geral. Ou

⁷⁵³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 442.

⁷⁵⁴ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 442.

⁷⁵⁵ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, p. 63, tradução nossa.

⁷⁵⁶ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, p. 63, tradução nossa.

⁷⁵⁷ Cf. BOURDIEU, Pierre. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minit, 1988.

seja, de que a nova filosofia política a ser constituída não é um campo secundário do pensamento filosófico, mas é a própria filosofia reerguida desde seu eixo central por meio da reconsideração e reconhecimento da condição humana da pluralidade como ontologicamente fundamental. Toda a filosofia ocidental e a ontologia tradicional é, senão diretamente antipolítica, ao menos apolítica, porque teve suas bases ontológicas fundadas na experiência de um conflito para com a democracia, e, para Arendt, como veremos, política e democracia se confundem positivamente.

Heidegger, por sua vez, na concepção da autora, apesar de seus valiosos intentos de superação da metafísica e da ontologia tradicional, acaba reensaando esse fundamento. Assim, pois, como sinaliza Villa⁷⁵⁸, para Arendt⁷⁵⁹, uma das lacunas centrais no modo heideggeriano de pensar essa questão está justamente na desconsideração do contexto político no qual Platão dá início à depreciação da aparência e à transformação da noção de verdade como revelação em verdade como correspondência.

10.5. *A estrutura do mundo fenomênico III: Ser, aparecer, parecer*

Considerados esses elementos, é bastante significativo que, ainda assim, muito da análise ontológica apresentada pelo autor seja apropriada por Arendt ao longo de sua obra. As análises filosóficas de Heidegger, em geral, são sempre muito mais amplas do que as conclusões que ele tira delas, e Arendt, assim como outros pensadores contemporâneos, que não necessariamente concordam com o filósofo, tiram grande proveito disso.

Para Arendt, portanto, para começar, se faz extremamente relevante a noção heideggeriana característica de que a tradição de pensamento que se inicia com os pré-socráticos elabora e mobiliza historicamente uma compreensão de Ser que, ao operar cindindo subsequentemente a noção de Ser grega originária (*physis*), esvazia-se de sentido e chega ao seu crepúsculo na modernidade, devendo acabar.

No contexto de seu *Introdução à metafísica*, por exemplo, vemos Heidegger retrilhar o caminho Histórico da tradição, em suas subsequentes cisões e configurações epocais, desde a Grécia pré-socrática e seu conceito de Ser como presença ou apresentação fenomênica, *physis*, até o vazio de sentido ontológico colhido do mundo moderno e já expresso na afirmação de

⁷⁵⁸ VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the faith of the political*, 1996, p. 155.

⁷⁵⁹ Ver a nota de rodapé n.º 16, situada na página 112, em ARENDT, Hannah. “What is authority?”, p. 284. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 91-141.

Nietzsche quanto a ser o Ser apenas um “vapor flutuante”, “palavra vazia”, um “erro”.⁷⁶⁰

Para o autor, Nietzsche está parcialmente correto. Ele lê plenamente a condição em que se encontra. Lê como ninguém o grau máximo de decadência de uma certa configuração de Ser. Ele olha para o tempo anterior ao da escola socrática e, desde o topo de um grande acúmulo, cada vez mais acentuado, de esquecimento do Ser, na modernidade, ataca com virulência a noção de Ser que, como presença constante, eternidade, tendo surgido com a metafísica, orienta desde então, *mutatis mutandis*, o “destino espiritual do ocidente”.

Heidegger, contudo, como sabemos, não pensa que “Ser” seja apenas uma palavra vazia, mera cópula. Ele acredita que, em exercendo a tarefa de recordar o esquecimento do Ser, é possível um retorno às origens pré-metafísicas de nossa tradição, onde o conceito de Ser ainda restava inteiro como presença, ainda era *physis*: “O vigor ímperante (*Walten*) que, brotando, permanece, é, ao mesmo tempo, e, em si mesmo, o aparecimento que aparece. Os radicais das duas palavras, *phy* e *pha* – evocam a mesma coisa. *Phyein*, o brotar, que repousa em si mesmo, é *phainesthai*, luzir, mostrar-se, aparecer.”⁷⁶¹

Assim, sendo a metafísica “o fundamento em que se edifica toda a civilização Ocidental”⁷⁶², Nietzsche, em sua virulência contra o conceito de Ser em absoluto, se apresenta como “apenas uma derradeira vítima de um longo error e omissão”⁷⁶³, e o que se necessita é reacender o princípio originário do começar em toda a potencialidade de essencialização do Ser, “deixando-se que ele principie de novo, de *modo originário*, com tudo o que um verdadeiro princípio traz consigo de estranho, obscuro e incerto.”⁷⁶⁴

Ambos, portanto, Arendt e Heidegger, reabrindo nosso acesso às potencialidades de ser inerentes à compreensão de Ser como *physis*, estão em busca de um acesso, via reconsideração do passado, para pensar o presente, abrindo-se para o futuro enquanto possibilidade de renovação. Aqui, novamente, contudo, esse mesmo movimento básico resulta em posicionamentos divergentes. Primeiramente, então, qual é o movimento básico comum no tocante à referida descrição das estruturas do mundo enquanto mundo fenomênico?

Já em *Ser e tempo*, a terminologia usada para descrever a estruturação dinâmica do mundo fenomênico é bastante próxima, como vimos mais acima em nossa análise do §7 da obra. Se comparamos, ademais, a terminologia arendtiana nesse âmbito com a do *Introdução à*

⁷⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 63.

⁷⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 128.

⁷⁶² CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. “Itinerário do pensamento de Heidegger”, in HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 22.

⁷⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 63.

⁷⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 65.

metafísica de Heidegger, verifica-se, um tanto quanto surpreendentemente, uma proximidade ainda maior, embora, como já foi apontado, haja aí, em verdade, um aprofundamento da divergência. Avaliemos essa dualidade:

O fato é que, em *Introdução à metafísica*, Heidegger, ao lidar, prefigurando Arendt em *A vida do espírito*, com a cisão antiga, fundante da tradição metafísica, entre Ser e Aparecer, já não distingue, como em *Ser e tempo*, no campo fenomênico, entre *Phänomen* (fenômeno) e *Erscheinung* (“manifestação” - Heidegger; “aparência” - Arendt). Partindo diretamente de uma análise linguística do próprio dialeto alemânico, e não dos termos gregos como em *Ser e tempo*, o autor chega às mesmas distinções que vimos anteriormente, apesar da mudança terminológica. Aparte um conceito básico de *Schein* como “esplendor e brilho”, ele usa, aqui, *Erscheinung* (aparência) no sentido de fenômeno, “aquilo que se mostra em si mesmo”, ou “o aparecimento (*Erscheinen*) e a presença, a que alguma coisa chega, sua manifestação própria. E distingue, por fim, essa última e fundamental acepção, da qual as outras dependem, de “mera aparência”, “parecer” ou “semblância” (*Anschein*) no sentido de “ilusão”, a “simples aparência, que uma coisa dá”.⁷⁶⁵

Novamente, o exemplo é esclarecedor: “ao brilhar (*scheint*), o sol parece (*scheint*) mover-se ao redor da terra.” Contudo, “o sol só pode proporcionar a aparência de mover-se ao redor da terra, porque aparece em seu brilho, (*scheint*), i.e., porque brilha e ao brilhar aparece (*erscheint*), i.e., chega a aparecer (*zum Vorschein kommt*).”⁷⁶⁶

O que temos, portanto, em resumo, é, primeiro, uma concepção de Ser prévia à cisão entre Ser e Aparecer, na qual *ser* significa fazer-se presente enquanto aparência, enquanto fenômeno no mundo. “O Ser, *physis*, consiste no aparecer”.⁷⁶⁷ Mas, esse aparecer, consiste, por sua vez, em “oferecer aspectos, [ele] encontra-se essencialmente e, portanto, necessária e constantemente na possibilidade de apresentar um aspecto que justamente encobre e oculta o que o ente é na verdade, isto é, na *dimensão do re-velado e des-coberto (Unverborgenheit)*”.⁷⁶⁸ Estamos, sempre, pois, sem que haja descontinuidade com o território do Ser, envoltos pelos aspectos, pelas perspectivas, pelas semblâncias, através das quais, no trivial da experiência fenomênica, Ser se apresenta.

Ser (physis), *aparecer* (fenômeno) e *parecer* (semblância) não estão em níveis apartados e ontologicamente diversos de realidade, não configuram mundos distintos, por assim dizer,

⁷⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 127.

⁷⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 127.

⁷⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 131.

⁷⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 131.

mas são apenas, dada a estrutura própria de nossa mundanidade básica, instâncias vinculadas do mundo enquanto mundo fenomênico (Figura 2). “Onde há re-velação, des-cobrimto (*Unverborgenheit*) do ente”, onde há verdade, portanto, no sentido de *aletheia*, “há também a possibilidade da aparência (*Schein*)”.⁷⁶⁹ O que determina o desfecho desse aparecimento que é a Natureza, a *physis*, se verdadeiro fenômeno ou mera semblância, é o sentido primordial do tempo enquanto duração, persistência, permanência do ente no claro, sem jamais saltar do mundo temporal rumo à atemporalidade própria ao conceito de eternidade (no qual se fundou, como insiste Arendt em *A condição humana*, a filosofia). Assim, pois, “onde o ente aparece e assim se mantém firme por muito tempo, a aparência pode desfazer-se e desmanchar-se”.⁷⁷⁰

São esses também os contornos estruturais do mundo fenomênico para Arendt. Como nós vimos, para a autora, é o “fenômeno da Vida”, em sua dinâmica de abertura do mundo fenomênico que sustenta “*a comum compreensão filosófica do Ser como fundamento da Aparência*”. Vida, aqui, reiteramos, diz o mesmo que Ser e que *physis*. De tal modo que, as aparências revelam seu ser, mostram a si mesmas em sua verdade própria segundo sua capacidade de tornar-se identificáveis. Tal capacidade, por sua vez, elas adquirem mostrando-se para uma pluralidade de espectadores (cada qual experienciando mundo desde uma perspectiva única) e habitando esse espaço, mantendo-se sob a luz, suportando em sua presença o “juízo” da luz que lhe é lançada, ou, dito de outro modo, da esfera de *visibilidade* na qual é lançada pela existência de certa comunidade perceptiva de seres.

Nas palavras de Heidegger, por exemplo, definindo esse conceito grego originário de Ser como Aparecer: “O estar em si mesmo não significa, para os gregos, outra coisa do que o estar-presente (*Da-stehen*), o estar à luz (*Im-Licht-stehen*).”⁷⁷¹ Tendo em mente que, na terminologia heideggeriana de *Introdução à metafísica*, como nos diz o professor Emmanuel Carneiro Leão, “Essencializar exprime o processo ontológico em que o ente, na instauração existencial, revela o seu ser, i. e., se essencializa (com minúscula)”⁷⁷² e considerando que “O Ser se Essencializa como *physis*”⁷⁷³, “a verdade pertence à Essencialização do Ser”, de modo que “Ser ente implica: apresentar-se, surgir, aparecendo, propor-se, ex-por alguma coisa”, enquanto que “Não-ser, ao invés, significa: afastar-se da aparição (aparecimento), da presença (*Anwesenheit*)”.⁷⁷⁴

⁷⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 131.

⁷⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 131.

⁷⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 128.

⁷⁷² CARNEIRO-LEÃO, Emmanuel. “Itinerário do pensamento de Heidegger”, in HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 13.

⁷⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 129.

⁷⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 129.

A contraface, entretanto, da revelação do ser das aparências, da verdade dos fenômenos, é a possibilidade sempre presente de ilusão contida no fato de que um mundo de aparências, sendo um mundo que nasce da pluralidade, é um mundo de múltiplas perspectivas simultâneas do mesmo fenômeno, um mundo de semblâncias, que *aparece* (*appear*) *parecendo* (*seeming*) a cada um segundo algum de seus aspectos⁷⁷⁵. Como nos diz, ainda, Heidegger, esse ente que, mostrando-se em sua verdade, é dispersão múltipla do Ser, habita a dimensão do mais próximo, do encontro com aqueles seres capazes de experienciar aparências (em Arendt, os seres vivos, sencientes), e nesse contexto: “*Enquanto* aparece, o ente se dá. Adquire um aspecto de consideração, *dokei*. *Doxa* significa esse aspecto, qual seja, a consideração, em que alguém se encontra”.⁷⁷⁶

Nas palavras de Arendt, por sua vez:

As coisas vivas *aparecem em cena* como atores em um palco montado para elas. O palco é comum a todos que estão vivos, mas ele *parece* diferente para cada espécie e também para cada indivíduo da espécie. Parecer – o parece-me, *dokei moi* – é o modo – talvez o único possível – pelo qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido. Aparecer significa sempre parecer para outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores. Em outras palavras, tudo o que aparece adquire, em virtude de sua qualidade de aparecer, uma espécie de disfarce que pode de fato – embora não necessariamente – ocultar ou desfigurar. Parecer corresponde à circunstância de que toda aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores.⁷⁷⁷

O mundo em que vivemos, portanto, e ao qual “a semblância é inerente”⁷⁷⁸, nos é dado, a cada uma de nós e a todas juntas, como uma multiplicidade de pareceres que precisam ser orquestrados pelos “observadores” em direção à consolidação, nunca plena e terminada, da sinfonia dos fenômenos em seu ser, em sua verdade. As perspectivas particulares, nesse contexto, limitam-se, a cada momento, seja pela simples posição no mundo, seja pela estrutura perceptiva da espécie ou do indivíduo em questão.

Desse modo, as semblâncias e os erros mais corriqueiros, chamadas por Arendt de “semblâncias inautênticas”, podem ser dissipadas seja pela “mudança de posição”, por

⁷⁷⁵ E mesmo que entretivéssemos por um momento, imaginativamente, como experiência de pensamento, a possibilidade de um mundo de aparências onde apenas um sujeito se fizesse presente, ainda assim, mesmo que não simultaneamente, as aparências se dariam, se mostrariam para esse sujeito absolutamente solitário, como perspectivas subsequentes em sua consciência perceptiva de mundo – de modo que, sua capacidade de evitar erros e ilusões e alcançar o ser de um fenômeno em questão igualmente dependeria da consideração de uma pluralidade de perspectivas colecionadas ao longo do tempo e ao redor do espaço.

⁷⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 130.

⁷⁷⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 37-38.

⁷⁷⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 54-55.

exemplo, quando me acerco para verificar se o que vejo, que *aparece* (*Φαινόμενον*, *Erscheinung*) ao longe é *realmente* o que me *parece* (*dokos*, *Schein*), seja pelo uso de “instrumentos e implementos” capazes de aguçar os órgãos dos sentidos (como é o caso com os variados usos óticos das lentes, e.g., em lupas, microscópios, telescópios etc.). Ainda outro modo de contornar esse tipo de semblância é, nos diz Arendt, usar a imaginação para levar em conta outras perspectivas.

Este último modo constitui um dos pilares da teorização arendtiana do juízo político, que nos permitirá mais adiante compreender como, em uma ontologia onde o mundo fenomênico tem a primazia e é o único mundo propriamente *real*, verdade e opinião (*doxa*) coexistem e conversam para possibilitar a estabilização da paisagem política onde a liberdade venha a habitar e estar confortável.

Por ora, contudo, o que devemos compreender é que, além de através das chamadas “semblâncias inautênticas”, o mundo também se apresenta a nós, segundo Arendt, por meio de “semblâncias autênticas”, ou verdadeiras, o tipo de aparência ilusória “que não posso corrigir, como corrijo um erro, já que é causada por minha permanente posição na Terra e que continua inseparavelmente ligada à minha própria existência como uma das aparências terrenas”.⁷⁷⁹ Aqui, uma vez mais, o exemplo se faz instrutivo. E Arendt usa o mesmo exemplo clássico do sistema solar que vimos em Heidegger: essas “semblâncias autênticas”, ela nos diz:

[...] como o movimento do sol levantando-se pela manhã para pôr-se ao entardecer, não cederão a qualquer volume de informação científica, porque esta é a maneira pela qual a *aparência* do Sol e da Terra inevitavelmente *parece* a qualquer criatura presa à Terra e que não pode mudar de moradia.⁷⁸⁰

Nós, contudo, sabidamente, logamos, desde a modernidade, contornar essa e várias outras “semblâncias autênticas” graças ao poder de predição matemática e produção de novas aparências que a nova concepção e metodologia de conhecimento da ciência moderna trouxe à tona. Com esse “poder”, nós pudemos, e assim temos feito de modo cumulativo desde então, transpor os limites espaçotemporais básicos de nossa experiência humana de vida para, por exemplo, ver a Terra e o sistema solar desde o ponto de vista do sol. Ademais, temos podido também transpor os limites estruturais básicos de nosso aparato perceptivo, como é o caso com a aquisição de imagens que transcendem o espectro do visível, seja para os maiores

⁷⁷⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 54-5.

⁷⁸⁰ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 55, tradução modificada.

comprimentos de onda, no infravermelho e além, seja para os menores comprimentos de onda do espectro eletromagnético, no ultravioleta e além.

Do ponto de vista filosófico aqui em questão, todos esses sucessos científicos, dos quais as aplicações práticas hoje inundam a vida de qualquer ser humano em qualquer parte do planeta, indicam duas coisas:

Primeiro, que nossa *realidade* comum não muda diretamente por conta das novas evidências, das novas aparências que, sendo “aparências inautênticas”⁷⁸¹ por excelência, nós trazemos forçadamente à superfície para avaliar, apreciar, usar e tornar conhecidas. O senso comum não está de modo algum no campo do irreal e da falsidade ao pensar que, e construir cultura sobre o fato de que, o sol nasce no Leste e cruza brilhante o céu para se pôr no Oeste, levando consigo a luz natural que ilumina nosso mundo. É a cientista que tem de reconciliar suas descobertas, as aparências que revelou, com a experiência humana comum, já que ela também pertence à comunidade humana e possui a mesma “fé perceptiva” no mundo das aparências que todos.

Segundo, que, malgrado as pretensões científicas de estar revelando o fundamento que dá origem ao que aparece⁷⁸², o que de fato acontece é que, não importa quão fundamental pareça ser a nova evidência trazida à tona, ela desloca a aparência anterior, agora tida como mera semblância, apenas porque ocupa seu lugar enquanto aparência. Como nos diz Arendt, citando Merleau-Ponty: “‘só posso escapar do ser para o ser’, e já que Ser e Aparecer coincidem para os homens, isso quer dizer que só posso escapar da aparência para a aparência.”⁷⁸³ De tal modo que, aquilo a que chamamos *verdade*, enquanto uma instância ainda do próprio mundo fenomênico, e não uma propriedade de juízos, verdade como “*a-letheia*, o que é revelado (Heidegger) – pode ser concebida unicamente como outra ‘aparência’, outro fenômeno originalmente oculto, mas de ordem supostamente mais elevada, o que indica a predominância última da aparência”.⁷⁸⁴ E até mesmo a vida do espírito depende do intercuro com as aparências: “Embora o nosso aparato espiritual possa retirar-se das aparências *presentes*, ele permanece atrelado à Aparência. Em sua busca [...], o espírito, não menos do que os sentidos, espera que algo lhe apareça”.⁷⁸⁵

⁷⁸¹ Como nos conta Arendt, sua distinção entre semblâncias *autênticas* e *inautênticas* deriva da distinção correlata entre aparências *inautênticas* e *autênticas* feita pelo zoólogo suíço Adolf Portmann (1897-1982). Ver, adiante, explicação quanto à referida distinção e sua importância no pensamento arendtiano. (Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 55).

⁷⁸² Atitude que, hoje, tem como grande exemplo os físicos da “realidade última”, dentre os quais, a máxima expressão é, ao menos por enquanto, a pretensão dos teóricos da “teoria das cordas”.

⁷⁸³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 39.

⁷⁸⁴ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 40.

⁷⁸⁵ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 40.

Assim, a primazia da aparência é absoluta. Como dirá também Arendt, “o mundo cotidiano do senso comum, do qual não se podem furtar nem o filósofo nem o cientista, conhece tanto o erro quanto a ilusão. E, no entanto, nem a eliminação de erros, nem a dissipação de ilusões podem levar a uma região que esteja além da aparência.”⁷⁸⁶ Para conceber a possibilidade de erros e ilusões, assim como de verdades, não é de modo algum necessário postular um fundamento de outra ordem ontológica. A fenomenologia da vida que vemos estar situada no coração do pensamento ontológico de Hannah Arendt fornece – em sua concepção de Ser como Aparecer e suas distinções entre, primeiro, aparências e semblâncias; segundo, aparências autênticas e inautênticas; e, terceiro, semblâncias autênticas e inautênticas (Figura 2) –, no próprio campo dos fenômenos, as categorias necessárias à compreensão de uma realidade que é partilhada tanto pelo senso comum, quanto pela ciência, e mesmo pela filosofia. Isso é fruto de que todas essas formas de apreensão, cognição e compreensão da realidade estão fundadas na nossa experiência perceptiva fenomenológica do mundo ao qual pertencemos e no qual nos ancoramos corporal e psiquicamente.

A distinção acima mencionada entre aparências *autênticas* e *inautênticas*, porém, feita originalmente pelo zoólogo suíço Adolf Portmann, e na qual se funda a distinção entre semblâncias *autênticas* e *inautênticas*, é relevante para além de sua importância na gênese da distinção arendtiana entre semblâncias autênticas e inautênticas. A própria Arendt faz uso da distinção ao explicar sua compreensão da noção de Ser como Aparecer, *physis*. A dinâmica de vir-a-ser no contexto dessa compreensão, que é uma dinâmica de Aparecer, de vir à luz, mostra naturalmente algo (aparências autênticas) enquanto esconde a base que, em certo sentido, sustenta essa aparência. Essa “base”, porém, não é fundamento metafísico ou causa eficiente daquilo que aparece, mas sim um rol de estruturas e dinâmicas passíveis de serem forçadas a aparecer, sendo, portanto, uma vez forçadas a fazer parte do mundo fenomênico, “aparências inautênticas”.

Desse modo, as raízes e os vasos condutores de seiva numa árvore (xilema e floema), assim como o conjunto de órgãos resguardados no interior do corpo de um animal, são, para nós, aparências inautênticas. Arendt argumenta, então, que essa distinção, intrínseca ao modo como a Natureza se apresenta a nós, é a origem fenomenológica da distinção entre os fenômenos (aquilo que aparece) e seu fundamento não aparente. Tal distinção, como já vimos, está na base do pensamento metafísico, que deprecia as aparências em prol da suposta superioridade do fundamento que não aparece, seja ele de corte inteligível ou sensível, idealista ou materialista.

⁷⁸⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 42.

Essa “falácia metafísica”, como também já se comentou, é, assim, princípio imperante do modo de pensar que está historicamente por trás seja da filosofia, seja da ciência moderna ocidentais (ainda que esta última, condizentemente com seu contexto moderno, tenha invertido a hierarquia em questão, situando no próprio “mundo material” a localização desse fundamento esclarecedor, causador e justificador das aparências).

Com isso, finalmente, nós temos postas todas as bases necessárias para poder responder uma importante questão levantada anteriormente: a saber, *como pode a autora afirmar que há, especialmente em meio a nossas experiências ordinárias com o mundo das aparências, uma base para a velha distinção entre Ser e Aparecer?*

De fato, para a autora, Ser significa Aparecer, mas a dinâmica própria de aparecimento do Ser enquanto *physis*, esse brotar e surgir desde o oculto e encoberto para a luz, performando aparências para uma comunidade perceptiva de seres sencientes, implica na distinção fenomenológica entre as aparências em si – aquilo que está e se mantém minimamente à luz para poder ser identificado enquanto uma verdade, parte do real partilhado – e aquilo que enquanto base não aparente, sustenta essa realidade fenomênica. Desse modo, por exemplo, o funcionamento dos nossos órgãos internos dá sustentação ao nosso comportamento observável no mundo.

O mais importante, contudo, é notar que essa dinâmica Natural de claro e escuro, de revelação e encobrimento, ou, ainda de aparecimento e ocultação, que, segundo a autora, está na base da necessidade que mesmo Kant sentiu de postular uma “coisa-em-si” por trás dos fenômenos, não implica, em verdade, qualquer “coisa-em-si” por trás dos fenômenos. Mas a noção de que há um fundamento não aparente das aparências seria, em verdade, “uma generalização óbvia da maneira como as coisas naturais crescem e ‘aparecem’ à luz do dia, vindas de um fundo de escuridão”.⁷⁸⁷

Desde um ponto de vista ontológico fundamental, há, aqui, um monismo fenomenológico. Esse monismo, entretanto, como vimos no capítulo segundo deste trabalho, dada a fundamentação existencial do pensamento arendtiano, se perfaz num pluralismo existencial fundado no mundo fenomênico. Ademais, um mundo fenomênico como aqui descrito é possível apenas enquanto experiência plural, tecido comum de múltiplas perspectivas.

Ser é dinâmica de Aparecer, produção de aparências (entes). Tais aparências, contudo,

⁷⁸⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 40.

se apresentam sempre, para cada observador, e a cada momento, apenas na parcialidade de seu ser, segundo aspectos, ou semblâncias (Figura 2). “A verdade é que não só as aparências nunca revelam espontaneamente o que se encontra por trás delas, mas também que, genericamente falando, elas nunca revelam apenas; elas também ocultam”, nos diz Arendt. E conclui, citando Maurice Merleau-Ponty: “nenhuma coisa, nenhum lado de uma coisa se mostra sem que ativamente oculte os demais”.⁷⁸⁸

Entre o ser em si mesmos dos entes, sua *aparência* (*Erscheinung*), e a constatação de um mero *parecer* (*Schein*) que nos ilude e pode nos fazer errar, seja ele dissipável (*semblância inautêntica*) ou não (*semblância autêntica*), não há, contudo, é preciso insistir neste ponto, qualquer salto ou acesso a uma dimensão ontologicamente outra. Assim, “quando se dissipa uma ilusão, quando se rompe subitamente uma aparência”, nos diz Arendt citando outra vez a Merleau-Ponty:

É sempre em proveito de uma nova aparência que retoma, por sua própria conta, a função ontológica da primeira (...) A des-ilusão é a perda de uma evidência unicamente porque é a aquisição de outra evidência (...) não há *Schein* sem uma *Erscheinung*, toda *Schein* tem por contrapartida uma *Erscheinung*.⁷⁸⁹

Ao abrirmos o corpo humano, trazendo à luz sua estrutura e funcionamento internos, ou, ainda, em um nível mais radical, ao violarmos a invisibilidade natural daquilo que habita em resguardo no interior de cada um dos núcleos celulares desse mesmo corpo humano em questão para trazer à luz as sequências moleculares de nucleotídeos que constituem o seu DNA, o seu genótipo, estamos certamente acessando algo que residia oculto e que tem um enorme potencial de dissipar uma série de semblâncias.

Continuamos aí, entretanto, lidando com aparências. Não acessamos, enfim, qualquer essência ideal, qualquer código ou forma encodificadora inscrita no corpo, e a qual possamos considerar puramente inteligível. O que fizemos foi substituir uma evidência por outra. E nesse caso, ainda, por uma extremamente distante de nossas capacidades perceptivas próximas e cotidianas.

É claro que esses vários níveis de aparências conversam entre si, mas a grande dificuldade é fazê-las caberem em um mesmo mundo, tendo em mente que esse mundo precisa ser um mundo partilhável de aparências. E isso só é possível uma vez que compreendemos que

⁷⁸⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 41-42.

⁷⁸⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, apud ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 42.

o mundo partilhável é aquele do senso comum, em que vivemos todas e que, como veremos a seguir, vivemos na dinâmica exploratória e dimensional que vibra em nossa pertença corporal perceptiva. Nesse sentido, os “mundos” revelados pela filosofia, pela astrofísica, pela física quântica, pela matemática ou mesmo pela biologia, vêm depois, são derivados.⁷⁹⁰

10.6. Hannah Arendt e Maurice Merleau-Ponty: por uma nova ontologia

Gostaríamos, neste ponto, de aprofundar o diálogo entre os pensamentos de Arendt e Merleau-Ponty, o qual tem emergido com certa frequência ao longo desta seção. A confluência entre certos elementos centrais dos projetos tardios de ambos é marcante, de modo que, considerando-os conjuntamente, podemos tanto confirmar e elucidar aspectos já abordados quanto revelar contornos ainda não explorados do projeto filosófico contemporâneo do qual aqui nos ocupamos.

Seguindo, de modo mais ou menos cronológico⁷⁹¹, o desenvolvimento de uma ontologia no pensamento de Hannah Arendt, vimos até aqui como, em princípio voltada para uma descrição fenomenológica das esferas fundamentais de abertura de mundo e sentido que uma existência humana exige e suporta (capítulo segundo), a autora, no final da vida, expande e enraíza suas descrições existenciais em uma ontologia fenomenológica que tem na Vida enquanto sciência, enquanto abertura estética do mundo, ou *percepção*, seu fundamento dinâmico.

A primazia desse que ela chama de “o mundo das aparências”, o “mundo fenomênico”, frente a qualquer outra região alternativa pretendida é, em Arendt, a primazia do fenômeno frente ao substancialismo renitente da tradição, seja em sua versão objetivista (empirista, positivista, psicofísica ou materialista), seja em sua versão subjetivista (metafísica, teológica, transcendentalista ou idealista).

A superação da “metafísica”, ou, mais precisamente, a superação da ontologia tradicional, principia no desencobrimento da dinâmica e realidade do mundo fenomênico

⁷⁹⁰ Ver, por exemplo, a esse respeito, em relação com o pensamento de Arendt, MERLEAU-PONTY, Maurice. “Einstein e a crise da razão”. In: _____; *Signos*, 1991, p. 213-219.

⁷⁹¹ Dizemos “mais ou menos” cronológico porque, embora as linhas gerais da primeira parte desse trabalho, aqui em vias de construção, tenham seguido um itinerário geral que condiz com a evolução no tempo do pensamento ontológico da autora, nós não o fizemos de modo rigorosamente cronológico em seus pormenores, uma vez que isso contribuiria simplesmente para limitar a exposição e, por consequência, a compreensão que o texto escrito é capaz expressar acerca do pensamento da autora. Idas e vindas no tempo, portanto, foram movimentos deliberados ao longo do texto, mesmo estando inseridos num contexto geral cronológico.

enquanto palco originário onde são possíveis nossas experiências fundamentais do verdadeiro e do falso, do visível e do invisível, do claro e do obscuro, do superficial e do profundo, em relação ao que, unicamente, é possível sentir, agir e conceber, estar situado e situar-se, experienciar e dar sentido.

Essa tese da primazia do fenômeno, da qual nós vimos certa prefiguração em Husserl, e mais, a tese de uma primazia *mundana* do fenômeno, a qual, por sua vez, nós vimos prefigurada em Heidegger, aparece em seu brilho talvez mais consistente na obra de Maurice Merleau-Ponty. Como aponta M. C. Dillon: “A tese epistemológica da primazia da percepção e seu correlato, a tese ontológica da primazia dos fenômenos, são princípios centrais no pensamento de Merleau-Ponty que sustentam e informam toda a estrutura de sua ontologia”.⁷⁹²

Em Merleau-Ponty, é verdade, que se dedicou, ao menos desde *Fenomenologia da percepção*, 1945, a descrever a estrutura complexa do mundo aberto na percepção, temos, de longe, uma maior riqueza descritiva desse mundo primordial do que em Arendt. Perto das descrições fortemente poéticas e vivas que nos são legadas, por exemplo, em *O olho e o espírito*, 1961, em alguns dos ensaios de *Signos* (1960), ou mesmo em *O visível e o invisível*, a estruturação baseada em distinções que vimos Arendt fornecer-nos em *A vida do espírito* parece certamente um tanto quanto “abstrata” ou “descarnada”.

Ambas, porém, caminham lado a lado. E as elaboradas descrições arendtianas das atividades humanas fundamentais levadas a cabo em meio à fenomenalidade desse mundo, por outro lado, das quais tratamos na seção anterior, são de grande relevância na tentativa de compreender como essa base ontológica fenomênica com a qual nos ocupamos aqui se desenvolve em esferas humanas próprias de sentido, pluralizando o monismo fenomenológico aqui implícito para dar conta da complexidade de nossa existência.

É em *O visível e o invisível*⁷⁹³ que Merleau-Ponty dá seus passos mais consistentes em direção ao estabelecimento de uma nova ontologia, rumo à expressão e consolidação das consequências ontológicas plenas que a tese da primazia do mundo fenomênico implica. Embora seja comumente apontado nesse desenvolvimento tardio do autor um afastamento da fenomenologia, essa não nos parece uma conclusão tão óbvia quando consideramos que a

⁷⁹² DILLON, M. C. *Merleau-Ponty's Ontology*, 1988, p. 51.

⁷⁹³ Embora tenha sido “O visível e o invisível” o título escolhido para a publicação da obra por condizer com aquilo que tinha definido o autor enquanto havia redigido todo um trecho da obra que deveria ser sua primeira parte, é relevante mencionar os outros três títulos que o autor parece ter considerado previamente a março de 1959: “*Ser e Sentido*”, “*Genealogia do Verdadeiro*” e “*A Origem da Verdade*”. O que queremos sugerir é que, como veremos, o que esses possíveis títulos indicam desde já é que há mais aqui do que uma mera coincidência com os temas de trabalho de Hannah Arendt, com os quais estamos lidando centralmente aqui.

própria fenomenologia enquanto movimento não é, como temos visto aqui, algo unitário.

Longe disso, parece ser plenamente possível afastar-se de seus fundadores na primeira geração sem afastar-se, contudo, da própria fenomenologia. É até mesmo possível fazê-lo, pelo contrário, aprofundando e radicalizando o sentido em que a filosofia e seus métodos podem ser tidos como *fenomenológicos* e “as coisas elas mesmas” podem ser tomadas como base e ponto de partida e/ou chegada da reflexão. Assim foi, vimos, com o primeiro Heidegger em relação a Husserl.

Assim foi, como também temos visto, com Arendt em relação à Husserl e Heidegger. E não há porque supor que não possamos interpretar do mesmo modo a nova ontologia de Merleau-Ponty. Ou seja, não como um desvio do solo fenomenológico, mas como uma radicalização pretendida no mesmo. Essa, contudo, seria uma questão para um trabalho específico sobre o pensamento de Maurice Merleau-Ponty, o que não corresponde aos nossos objetivos aqui. Basta, portanto, com ter feito a sugestão para abrir as portas da interpretação do diálogo com Arendt que aqui se segue como estando firmemente de pé sobre um solo que consideramos ser plenamente fenomenológico.

Seja como for, em *O visível e o invisível*, desde um princípio, fica claro que o que está em jogo é a superação da ontologia tradicional. O movimento capaz de nos ajudar na formulação da ontologia apta a nos afastar do estado de “crise” e de “não filosofia” em que nos encontramos⁷⁹⁴, parece ter, para o autor, ao menos dois passos:

Primeiro, é preciso trazer à tona as obscuridades e dificuldades inerentes ao mundo da “fé perceptiva”, no qual vivemos e no qual confiamos com uma certeza inafastável, mas que parece cheio de contradições apenas começamos a pensá-lo e a tratar de concebê-lo.

Segundo, devemos mostrar como, dada a primazia existencial, epistemológica e ontológica da percepção, tanto a tradição filosófica quanto a ciência e a filosofia dos cientistas pressupõem essa mesma “fé perceptiva”, e embora se criam como superações da mesma, estão irrefletidamente montadas nela ao concluírem estar de posse, de modo substancial, das coisas como elas são em si mesmas. Tais desdobramentos são mesmo, em relação à fé perceptiva, nos diz Merleau-Ponty, “sua expressão mais dogmática”.⁷⁹⁵

Adiantando o percurso, o que queremos mostrar aqui é, em suma: para Merleau-Ponty, trazer à tona e elucidar aquelas obscuridades significa, precisamente, mostrar como essa “fé perceptiva” se enraíza no próprio Ser enquanto Aparecer, na própria Natureza, ou *phýsis*, enquanto modo primordial de abertura de mundo para seres sencientes, seres *estéticos*.

⁷⁹⁴ Ver MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 163.

⁷⁹⁵ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 26.

Uma vez compreendida a nossa “fé perceptiva” comum como radicada numa ontologia tal, fenomenológica, ficam também superadas as tentativas de interpretar os esforços da ciência e da filosofia como os de fármacos antideformação de nossa experiência do mundo cotidiana, esforços de revelação de um “mundo real” por trás das aparências, alcançado, em qualquer uma das opções, pela via subjetivista, pela pretensa objetivação máxima do mundo. Caída por terra, não a ciência, nem a filosofia, e muito menos a nossa “fé perceptiva” no mundo, mas a ontologia tradicional, que as interpreta desse modo desastroso, abre-se caminho para a comunicação entre as verdades da nova ciência – cada dia mais apenas contidas no contexto da interpretação ontológica tradicional graças a medidas drasticamente procustianas – e o pensamento filosófico contemporâneo. A partir daí, as próprias atividades teóricas cognitivas e compreensivas podem, então, passar a ser vistas como parte da existência humana de fato, práticas de teorização que, radicadas no mundo fenomênico enquanto campo ontológico, enquanto mundo real, elucidam, articulam e captam o sentido de seus interstícios, da dinâmica relacional entre suas profundidades e superfícies, suas distâncias e proximidades, ou suas obscuridades e regiões de claridade, sem, contudo, recusar as superfícies aparentes e pretender abolir completamente a distância e a obscuridade. Assim:

(1) Cada uma de nós, vive lançada em um mundo ao qual pertence, naturalmente, e em relação ao qual apresenta uma “atitude natural”, uma “fé animal”, uma “camada profunda de ‘opiniões’ mudas”⁷⁹⁶.

Esse realismo ingênuo é inerente ao mundo da percepção. E, uma vez que “o mundo percebido é o fundamento sempre pressuposto de toda racionalidade, todo valor e toda existência”⁷⁹⁷, nem a filosofia, nem a ciência, diferenciam-se do senso comum nesse quesito.

A bióloga, por exemplo, não nasce em um mundo de células, um mundo onde a vida tem como sua unidade básica, elementar e fundamental esses estranhos entes a que chamamos “células”. Ela não nasce em um mundo que se abre numa visão microscópica, e nem compreende desde sempre qualquer coisa através de caminhos estatísticos, experimentais ou rigorosamente observacionais. Tudo isso é artifício. O seu verdadeiro mundo natural é, assim como o de todas nós, o mundo do senso comum e da “fé perceptiva”, o mundo da percepção inassistida por instrumentos perscrutatórios sofisticados para além da própria explorabilidade

⁷⁹⁶ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 15.

⁷⁹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. “The primacy of perception and its philosophical consequences”, p. 13. In: _____; *The primacy of perception; and other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics*, 1964, p. 12-42.

dada na relação de um corpo senciente com seu mundo, imergida essa, desde sempre, como veremos, num certo gel intersubjetivo sem o qual a privatividade e o solipsismo seriam absolutos.

Em outras palavras: o “mundo natural” não é nem o pretense mundo “objetivo” que a ciência se propõe a revelar, nem a contrapartida “subjetiva”, privada, meramente aparente, que ela se propõe a afastar, mas um mundo perceptivo de aparições nas quais, felizmente, depositamos de modo inelutável nossa fé animal.

Esse mesmo mundo, contudo, não é plano, mas sim um mundo repleto de relevos. E no momento em que, por mais brevemente que seja, desertamos dessa totalidade experiencial plena e consideramos a constituição de nossa relação imediata para com o mundo na percepção, perguntando-nos o que somos nós, o que é o mundo e o que é de fato essa percepção, deflagra-se, enfim, uma guerra, nem sempre justamente levada a cabo, contra a suficiência daquela certeza perceptiva natural e “penetramos num labirinto de dificuldades e contradições”.⁷⁹⁸

Dois fatos se sobressaem em meio a essas dificuldades:

(a) *Da relação inalienável entre o mundo percebido e o corpo que ancora tais percepções*: a atenção mais básica para as minhas percepções, aponta Merleau-Ponty, revela em sua fronteira o meu corpo e seu raio de ação:

[...] a mesa diante de mim mantém uma relação singular com meus olhos e meu corpo: só a vejo se ela estiver no raio de ação deles; acima dela, está a massa sombria de minha fronte, em baixo, o contorno mais indeciso de minhas faces, ambos visíveis no limite, e capazes de escondê-la, como se minha própria visão do mundo se fizesse de certo ponto do mundo. Ainda mais: meus movimentos e os de meus olhos fazem vibrar o mundo como se pode, com o dedo, fazer vibrar um dólmen, sem abalar-lhe a solidez fundamental. A cada batida de meus cílios, uma cortina se baixa e se levanta, sem que eu pense, no momento, em imputar esse eclipse às próprias coisas; a cada movimento de meus olhos varrendo o espaço diante de mim, as coisas sofrem breve torção, que também atribuo a mim mesmo; e quando ando pela rua, os olhos fixos no horizonte das casas, todo o meu ambiente mais próximo, a cada ruído do salto do sapato sobre o asfalto, estremece para depois voltar a acalmar-se em seu lugar. Expressaria muito mal o que se passa dizendo que ‘um componente subjetivo’ ou uma ‘contribuição corporal’ passa a recobrir as próprias coisas; não se trata de outra camada ou de um véu que viria colocar-se entre mim e elas.⁷⁹⁹

Uma vez que já compreendemos não estarmos de posse aqui de qualquer “coisa em si” por meio da qual medir o tamanho das torções que o corpo e sua exploração aplicam ao mundo, nem a distância a que elas nos levam de algum pretense “mundo real”, fica evidente o tamanho

⁷⁹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 15.

⁷⁹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 18-9.

do problema. Afinal, se aquilo que vejo não são meras representações perceptivas do mundo, mas o próprio mundo, se há certa transcendência nessas torções e vibrações, o mundo que habito passa a ser coabitado por “toda uma vegetação de fantasmas possíveis”, torna-se um grande caleidoscópio de experiências sempre em vias de esfacelamento.⁸⁰⁰ Temos, assim, que “o ser e a verdade maciços” da coisa e do mundo “fervilham de pormenores impossíveis”.⁸⁰¹

Pelas descrições de Merleau-Ponty, não obstante, fica claro que, assim como foi estabelecido pelas distinções de Arendt, o próprio “homem natural” (Ponty), em meio a seu “mundo de aparências” (Arendt), tem na percepção a experiência, não apenas, ou bem de fantasmas e ilusões (semblâncias), ou bem somente da verdade, a revelação das próprias coisas, dos próprios entes em seu ser, mas sim a própria dinâmica de copertencimento entre aparências e semblâncias, verdades e aspectos, que, em sua natureza topográfica e dimensional, nós reconhecemos e chamamos Ser, *phýsis*, Natureza ou Vida.

Se acende e se inflama, portanto, nisso a que chamamos corpo, na extrema singularidade de sua relação para com o mundo experienciado, “a faísca do senciante-sensível”.⁸⁰² E é essa relação “a responsável de que, às vezes, eu permaneça na aparência [no sentido de ilusão, *Schein*], e outras, atinja as próprias coisas; [é] ela [que] produz o zumbir das aparências, [e] é ainda ela quem o emudece e me lança em pleno mundo”.⁸⁰³

Há, então, dimensionalidade e profundidade no modo como o Ser se abre para nós em um mundo. Ou melhor, que a nossa abertura para o Ser se dê na forma de um mundo, significa, desde já, que ela se dá como um ser de “campo, uma topografia, onde nada do que é visível se mostra sem, com isso, esconder a maior parte de si, e esconder mais do visível atrás de si. O que torna o visível uma abertura é essa explorabilidade essencial, essa profundidade e estrutura

⁸⁰⁰ A imagem de um tal desmoronamento possível da realidade é, por exemplo, muito impressivamente descrita por Sartre em seu romance *A náusea*, quando, em pânico diante de um dos vários ataques que aplica “a náusea” até mesmo sobre a realidade objetiva, ou sobre o sentido objetivo da realidade, Antoine Roquentin, personagem principal do romance, escreve em seu diário: “[...] O nevoeiro invadira a sala: não o verdadeiro nevoeiro que se dissipava fazia muito – o outro, o que ainda enchia as ruas, o que saía das paredes, do calçamento. *Uma espécie de inconsistência das coisas*. [...] Normalmente, potentes e maciças, junto com o calefator, as lâmpadas verdes, as grandes janelas, as escadas – tudo isso formava um dique para conter o futuro. Enquanto permanecermos entre essas paredes, o que ocorrer ocorrerá à direita ou à esquerda do calefator. Se o próprio Dionísio entrasse, trazendo sua chave nas mãos, teria que entrar pela direita, caminhar entre as prateleiras destinadas à literatura francesa e a mesa reservada às leitoras. E se não tocar o chão, se flutuar a vinte centímetros do assoalho, seu pescoço ensanguentado chegará exatamente à altura da terceira prateleira de livros. Assim, *esses objetos servem pelo menos para fixar os limites do verossímil*. Pois bem, hoje já não fixavam nada: parecia que até sua existência era discutível, que tinham a maior dificuldade de passar de um instante para o outro. Apertei com força em minhas mãos o volume que estava lendo: mas as sensações mais violentas estavam amortecidas. *Nada parecia verdadeiro*; eu me sentia rodeado de um cenário de papelão que podia ser bruscamente transplantado. O mundo esperava, retendo a respiração, encolhendo – aguardava sua crise, sua Náusea, como o sr. Achille outro dia.” (SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*, 2011, p. 106-107.).

⁸⁰¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 16.

⁸⁰² MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*, 2013, p. 27.

⁸⁰³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 20.

de horizonte”.⁸⁰⁴

Em suma, no contexto desse “ser de campo”⁸⁰⁵, o ser dos entes, sua verdade, ou o invisível que é articulação das visibilidades, está imbricado na própria estrutura do mundo enquanto um mundo de aparências:

Tudo se passa como se meu poder de ter acesso ao mundo e o de entrincheirar-me nos fantasmas não existissem um sem o outro. Mais ainda: como se o acesso ao mundo não fosse senão outro aspecto de um recuo, e esse recuo à margem do mundo, uma servidão e outra expressão de meu poder natural de entrar nele. O mundo é o que percebo, mas sua proximidade absoluta, dede que examinada e expressa, transformasse também, inexplicavelmente, em distância irremediável.⁸⁰⁶

O fato, contudo, é que, de qualquer modo, as coisas precisam impor certa unidade em seu aparecer para que possa haver um ser da coisa. E se não há um ser-objeto em si, substancial, onde essa unidade possa amparar-se, nem tampouco são as coisas plenamente constituídas no âmbito de um ser-sujeito, ou meras representações deste, onde uma tal unidade pode ser encontrada?

Bem, a ideia é precisamente a de que, no contexto pré-reflexivo, “selvagem”, ou “bruto”, desse ser perceptivo, é possível, sem apartar o observador do observado, encontrar o ser dos fenômenos como verbo. Ou seja, não como objeto definido seja pela substância material que o constitui, seja pela grade subjetiva que o recolhe, mas como organizando, desde o fundo não aparente de sua própria natureza fenomênica, a região na qual vem a postar-se e apresentar-se segundo seu próprio “estilo”.⁸⁰⁷

Os fenômenos, portanto, não estão como que passivamente contidos no espaço e no tempo, mas criam de si uma certa trajetória espaçotemporal em meio a toda uma vizinhança da qual não podem ser isolados, da qual não podem ser separados sem adentrar numa outra vizinhança, transformando-se – talvez mantendo seu estilo, talvez perdendo-o por completo. Assim, segundo nos conta Claude Lefort⁸⁰⁸, descrevendo em *O olho e o espírito*, no verão de

⁸⁰⁴ LINGIS, Alphonso. “Translator’s Preface”, p. xliii. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *The visible and the invisible*, 1968, tradução nossa.

⁸⁰⁵ LINGIS, Alphonso. “Translator’s Preface”, p. xlvii. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *The visible and the invisible*, 1968, tradução nossa.

⁸⁰⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 20.

⁸⁰⁷ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 114, onde lemos: “não há indivíduo [...] que não seja um certo estilo, uma certa maneira de gerir o domínio do espaço e do tempo sobre o qual tem competência, de pronunciar-lo, de articulá-lo, de irradiar à volta de um centro inteiramente virtual, em suma, uma certa maneira de ser, no sentido ativo, um certo *Wesen* no sentido que, diz Heidegger, tem a palavra quando empregada como verbo”.

⁸⁰⁸ LEFORT, Claude. “Prefácio”. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*, 2013, p. 4-5.

1960, em meio a reflexões sobre a pintura de Paul Cézanne e a natureza da arte, uma de suas vivências perceptivas enquanto instalado em *Le Tholonet*, próximo a *Provença*, Merleau-Ponty nos diz, por exemplo:

Quando vejo através da espessura da água o revestimento de azulejos no fundo da piscina, não o vejo apesar da água, dos reflexos, vejo-o justamente através deles, por eles. Se não houvesse essas distorções, essas zebruras do sol, se eu visse sem essa carne a geometria dos azulejos, deixaria de vê-los como são, onde estão, a saber: mais longe que todo lugar idêntico. A própria água, a força aquosa, o elemento viscoso e brilhante, não posso dizer que esteja no espaço: ela não está alhures, mas também não está na piscina. Ela a habita, materializa-se ali, mas não está contida ali, e, se ergo os olhos em direção ao anteparo de ciprestes onde brinca a trama dos reflexos, não posso contestar que a água também o visita, ou pelo menos envia até lá *sua essência ativa e expressiva*. É essa *animação interna*, essa *irradiação do visível* que o pintor procura sob os nomes de profundidade, de espaço, de cor.⁸⁰⁹

Com isso vai ficando claro o tipo de *logos* vivido no corpo, na sciência, que Merleau-Ponty afirma estar presente no mundo fenomênico, essa paisagem primordial do Ser na qual, como aponta Lefort, “o próximo se difunde no distante e o distante faz vibrar o próximo, em que a presença das coisas se dá sobre um fundo de ausência, em que o ser e a aparência se permutam”.⁸¹⁰

(b) *Do renitente solipsismo que assedia o mundo fenomênico mesmo em meio à nossa certeza pré-reflexiva da existência de outros*: Uma segunda dificuldade, contudo, que emerge no contexto de uma reflexão sobre o mundo que se abre na fé perceptiva, está ligada à existência dos “outros” e sua relevância na constituição daquilo a que chamamos *realidade*, ou, em todo caso, daquilo a que chamamos propriamente de *mundo*.

A contradição inicial, implícita na fé perceptiva e acima abordada – de que o “homem natural” acredite, ao mesmo tempo, que as coisas são “em si” e que são apenas “em nós”, ou seja, que são plenamente autônomas e que são refêns do corpo e da situação⁸¹¹ –, expressa-se aqui em um novo drama. Duvidamos tão pouco, inicialmente, da realidade dos “outros”, quanto da nossa própria realidade. Não há qualquer demora em crer, em depositar fé, no fato de que ali, diante de nós, naquele outro, há um vórtice de vivências próprias, um acesso genuíno ao mundo, ou um mundo genuíno.

O que se revela, contudo, apenas nos abtemos por um momento dessa fé imediata, é um abismo postado entre nossa experiência do mundo e aquela suposição. Não parece de modo

⁸⁰⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*, 2013, p. 75-76, grifos nossos.

⁸¹⁰ LEFORT, Claude. “Prefácio”, in: MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*, 2013, p. 7.

⁸¹¹ Cf., por exemplo, MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 20 e 38.

algum justo conceder àquele outro o lugar de sujeito de vivências, ou a posse de um mundo em nada menos verdadeiro do que aquele que se abre para mim. Afinal, eu não tenho acesso a suas supostas vivências. Assim, “se já é difícil dizer que minha percepção, tal como a vivo, vai às próprias coisas, é impossível outorgar à percepção dos outros o acesso ao mundo; e, à guisa de revide, também eles me recusam o acesso que lhes nego”.⁸¹²

Se isso se concretiza, o que teríamos por resultado seria, na melhor das hipóteses, que “o solipsismo é a lei da Terra”, ou seja, que cada uma de nós vive ilhada num “mundo privado”. Na melhor das hipóteses, diz-se, porque a outra alternativa é que cada quem trate de abolir essa proliferação problemática dos “mundos” substancializando seu “mundo próprio” em detrimento dos demais, conferindo-lhes o carimbo das meras aparências. De modo que, “a coisa percebida pelo outro se desdobra: *há aquela que ele percebe*, sabe Deus onde, e *há aquela que vejo eu*, fora de seu corpo, e que chamo de coisa verdadeira – como ele chama de coisa verdadeira a mesa que *vê* e remete às aparências a que eu vejo”.⁸¹³

De qualquer modo, a “melhor das hipóteses”, esse multiverso de experiências ilhadas de mundo, já é suficientemente problemática. Nada poderia se construir a partir daí, nem ciência, nem muito menos uma política da pluralidade como a que nos propõe Hannah Arendt. Mas o que Merleau-Ponty parece indicar, em linhas gerais, no que pôde deixar-nos de *O visível e o invisível* é uma outra possibilidade.

Esses “mundos privados” parecem, em verdade, tocar-se. Há momentos em que, em minha experiência do outro, o que aparecia enquanto mero espetáculo objetual de minhas vivências, emerge como sujeito de vivências, pelo qual me vejo interpelado. Subitamente,

irrompe a evidência de que também acolá, minuto por minuto, a vida é vivida: em algum lugar atrás desses olhos, atrás desses gestos, ou melhor *diante deles*, ou ainda *em torno deles*, vindo de não sei que fundo falso no espaço, outro mundo privado transparece através do tecido do meu, e por um momento é nele que vivo, sou apenas aquele que responde à interpelação que me é feita.⁸¹⁴

E, para tanto, não precisamos ter acesso às vivências do outro, às quais de fato não temos. Basta que, como nos diz Arendt, tais “mundos” privados, sejam, em verdade, perspectivas ou aspectos de um mesmo mundo que, inevitavelmente, dada a sua constituição estética, fenomênica, aparece como um “parece-me”, aparece numa multiplicidade senciente

⁸¹² MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 21.

⁸¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 21.

⁸¹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 22, grifos nossos.

de semblâncias.⁸¹⁵ Não acesso “o mundo privado” de outrem. O que acontece, em verdade, e é isso que nos mostra a análise filosófica adequada da fé perceptiva, uma análise ontológica fenomenológica, é que, anota Merleau-Ponty à margem do texto em construção de *O visível e o invisível*, “poderíamos descrever os mundos privados como afastamento em relação ao PRÓPRIO MUNDO. [...] É no mundo que nos reunimos”⁸¹⁶:

É dentro do mundo que nos comunicamos, através daquilo que nossa vida tem de articulado. É a partir deste gramado diante de mim que acredito entrever o impacto do verde sobre a visão de outrem, é pela música que penetro em sua emoção musical, é a própria coisa que me dá acesso ao mundo privado de outrem. [...] Então é mesmo verdade que os “mundos privados” se comunicam entre si, que cada um deles se dá a seu titular como variante de um mundo comum. A comunicação nos transforma em testemunhas de um mundo único, como a sinergia de nossos olhos os detém numa única coisa.⁸¹⁷

Contra a resultante solipsista, temos um mundo comum que se abre em perspectivas, um mundo ao qual pertencemos situadamente e com o qual nos relacionamos de modo ativo, exploratório e estético, na curva espaçotemporal que as coisas, com seu próprio estilo, instauram, e que o nosso corpo nos possibilita experienciar e experimentar. Contra a resultante solipsista, temos, portanto, a possibilidade de dizer, com Arendt, que “a pluralidade é a lei da Terra”.⁸¹⁸ Diante desse mundo comum fenomênico realmente vivo, “toda tentativa para reconstituir a ilusão da ‘coisa mesma’ é, na realidade, uma tentativa para regressar ao meu imperialismo e ao valor da MINHA coisa. Essa tentativa não nos faz, pois, sair do solipsismo: é uma nova prova dele”.⁸¹⁹

Chegaremos, mais adiante, à tentativa de articular de modo mais preciso essa intersubjetividade produtora de mundo e como ela nos faz passar também de uma abertura de realidade à articulação e possível compreensão do sentido da mesma. Esse modo de conceber o mundo, como mundo vivido comum, nos traz àquele que caracterizamos como o segundo elemento do movimento empreendido por Merleau-Ponty para a superação da ontologia tradicional.

Uma ontologia que olhe e veja o mundo como mundo vivido, resgatando sua força constitutiva e sua transversalidade significativa, precisa lidar com o nó que se formou contemporaneamente entre filosofia e ciência, fruto da “soma” entre o relativo abandono do

⁸¹⁵ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 37.

⁸¹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 22

⁸¹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 22-23.

⁸¹⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35.

⁸¹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 22.

pensamento ontológico em nossos tempos e o vórtice de conclusões desconcertantes e desnorteadoras a que a ciência nos tem levado, sem poder realmente explicá-las.

(2) Vimos já, reiteradas vezes, como Hannah Arendt aponta para o fato de que a ciência moderna, adotando por inércia o núcleo da ontologia tradicional ao propor-se a inverter os objetivos epistêmicos convencionais, dá novo fôlego ao realismo ingênuo e substancialista da atitude natural. Estamos, evidentemente, frente a um tema husserliano, que perpassa o pensamento de Heidegger e de Jaspers e chega a uma nova formulação em Hannah Arendt e em Merleau-Ponty.

Um elemento característico na construção arendtiana desse tema, presente ao menos desde *A condição humana*, está no apontamento de que, se bem o novo modelo de ciência é geralmente compreendido desde fora como um sucesso absoluto graças à força transformadora de suas aplicações práticas tecnológicas, o que de fato nós temos sem demora é uma grande crise da ciência moderna uma vez que os próprios cientistas tratam de tentar compreender o *sentido* de suas descobertas. A nova realidade das coisas e do mundo desvelada pelo cientista como sujeito do conhecimento do mundo objetivo parece destruir as próprias noções de coisa e de mundo, assim como de sujeito e de objeto, que orientavam suas conquistas.

Em *O visível e o invisível* e alhures⁸²⁰ Merleau-Ponty constrói argumento similar:

Ao ter acesso a domínios não abertos naturalmente ao homem – aos espaços astronômicos ou às realidades microfísicas –, a ciência tanto mostrou invenção na manipulação do algoritmo quanto deu provas de conservantismo no que respeita à teoria do conhecimento. Verdades que não deveriam deixar sem mudança sua ideia do Ser são – à custa de grandes dificuldades de expressão e de pensamento – retraduzidas na linguagem da ontologia tradicional – como se a ciência tivesse necessidade de excetuar-se das relatividades que estabelece, de pôr-se ela própria fora do jogo, como se a cegueira para o Ser fosse o preço que tivesse de pagar por seu êxito na determinação dos seres.⁸²¹

Seja no contexto da nova física (das teorias – geral e especial – da relatividade, ou ainda da física quântica), seja no contexto da psicologia (da psicologia da percepção e, sobretudo, da psicologia social), ou mesmo na própria biologia em sua compreensão da fisiologia do corpo e da percepção, ele insiste, as verdades que são sustentadas implicam, ou ao menos deveriam implicar, uma nova figura da relação entre sujeito e objeto, entre observador e observado, entre

⁸²⁰ Ver, por exemplo, MERLEAU-PONTY, Maurice. “Einstein e a crise da razão”. In: _____; *Signos*, 1991, p. 213-219.

⁸²¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 26-7.

o eu e o mundo, entre o para-si e o em-si. As novas verdades em questão, tomadas em toda a radicalidade de suas consequências para a relação entre ontologia e epistemologia, entre ser e saber, “deveriam, não fazer passar todas as verdades da física para o lado do ‘subjeto’, o que manteria os direitos à ideia de uma ‘objetividade’ inacessível, mas contestar o próprio princípio dessa clivagem e fazer entrar na definição do ‘real’ o contato entre o observador e o observado”.⁸²²

Se os próprios desdobramentos do pensamento objetivista em que a ciência moderna se constituiu levam à surpreendente e inelutável admissão de que não há sobrevoos absolutos, de que o contato imprescindível entre o observador e aquilo que ele observa é parte do conhecer e de seu resultado, há aí algo muito mais radical a ser pensado do que um simples ajuste conceitual que enfraqueça ou dilua a noção de conhecimento com que se trabalhava, dando à probabilidade um campo amplo de atuação. O que está em jogo é uma reconsideração ontológica essencial, a qual, a ciência, por incapacidade natural de atividade, está despreparada para fazer. Não surpreende realmente, portanto, que Einstein tenha insistido, como aponta Merleau-Ponty⁸²³, em reivindicar para sua física uma verdade em-si, mesmo admitindo bem humoradamente o grande contraste entre essa reivindicação e o caráter fortemente especulativo que tem seu modo de fazer ciência.

De qualquer modo, há uma física do físico e uma psicologia do psicólogo no contexto dessa revelação do contato primordial entre as esferas do observador e o observado que levam à consideração de que “de agora em diante, para a própria ciência, o ser-objeto não pode ser mais o próprio-ser”⁸²⁴. De modo que: “‘objetivo’ e ‘subjeto’ são reconhecidos como duas ordens construídas apressadamente no interior de uma experiência total cujo contexto seria preciso restaurar com total clareza.”⁸²⁵

E o mesmo se constata quando se avalia a situação da filosofia, ou da “filosofia da reflexão”, como chama Merleau-Ponty a filosofia tradicional, sobretudo aquela que ganha centralidade com o pensamento cartesiano e dá fundamento ontológico à epistemologia moderna. Já não há como escorar-se nem na completa passividade behaviorista do sujeito, sendo ele produzido física, química e fisiologicamente pelo objeto material mundo, e penetrado pelo mesmo mundo até em suas potências de ‘conhecê-lo’, nem, tampouco, na pura atividade do sujeito constituinte que, desde um princípio, poria o mundo (sendo a percepção nada mais do

⁸²² MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 26-27.

⁸²³ Cf., por exemplo, MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 28-29.

⁸²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 30.

⁸²⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 30.

que pensamento de perceber), para posteriormente vir a “conhecê-lo”, num re-enovelamento do novelo de si, agora distendido como mundo. Nada disso serve mais do que como caminho a ser radicalizado rumo à consideração da fé perceptiva e de como são possíveis em meio a ela aquelas impossibilidades que brotam a cada instante entre nós e nosso mundo e entre nosso mundo e a existência de outros uma vez que refletimos. O pertencimento a um mundo comum que se sustenta a despeito dos resultados da exploração científica é ao que apontam esses próprios resultados e a sua compreensão é que é a tarefa urgente da filosofia:

A Filosofia não é ciência, porque a ciência acredita poder sobrevoar seu objeto, tendo por adquirida a correlação do saber e do ser, ao passo que a Filosofia é o conjunto das questões onde aquele que questiona é, ele próprio, posto em causa pela questão. Uma Física, porém, que aprendeu a situar fisicamente o físico, uma Psicologia que aprendeu a situar o psicólogo no mundo sócio-histórico perderam a ilusão do sobrevoos absoluto: elas não apenas toleram mas impõem, antes de toda ciência, o exame radical de nossa pertença ao mundo.⁸²⁶

O reconhecimento de uma crise filosófica e científica, uma crise civilizacional de autocompreensão do ser humano contemporâneo; a indicação de que essa crise tem sua origem ativa no descompasso ontológico em que vivemos, tendo, conseqüentemente, sua possível resolução numa retomada do pensamento ontológico; o solo fenomenológico dessa retomada; a afirmação do nosso pertencimento a um mundo único comum que, no entanto, se abre desde infinitas perspectivas aos seus vários atores-espectadores; o caráter vivo perceptivo, de sciência exploratória dessa relação para com o mundo; e a antecedência ontológica desse mundo em relação a qualquer dimensão a que o pensamento científico ou filosófico possa levar-nos; essas são algumas das posições nas quais Hannah Arendt e Merleau-Ponty se encontram postados lado a lado.

Articulando todas elas, de certo modo, a que gostaríamos de trazer a destaque aqui, entretanto, e que se impõe no contexto da presente seção, é aquela que resulta da descrição que ambos tratam de fornecer do tipo de realidade intersubjetivamente possível e desejável para um mundo que, fundamentalmente, é um mundo fenomênico:

Nesse mundo de aparências, onde uma substitui a outra, incessantemente, e no qual não há cabides substanciais de nenhuma ordem aos quais recorrer, desde os quais dependurar nossa experiência de mundo, o que define o *real* em comparação com o apenas ilusório? Se, por exemplo, num acontecimento comum, aquilo que vejo ao longe como algo inquestionavelmente

⁸²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 37.

bem definido e conhecido termina por apresentar-se, uma vez que me aproximo, como algo inteiramente diverso, o que isso significa desde um ponto de vista ontológico fenomenológico? O que essa experiência nos diz sobre a natureza do mundo fenomênico em sua realidade? O que ela dá ou retira de sentido e potência à nossa percepção? A constatação de que, sempre, minha situação no mundo e a relação de interferência do meu corpo em minha leitura da experiência vão resultar em desconfiança e possibilidade de erro, é razão para concluir, por fim, que o que chamamos de realidade é e será sempre um real provável?

Bem, se o que viemos construindo ao longo desta seção – à luz do diálogo entre Hannah Arendt e Martin Heidegger, e agora também entre a autora e Maurice Merleau-Ponty – nos dá uma concepção minimamente correta do tipo de mundo em que vivemos, na “fronteira” espaçotemporal estética que a percepção constitui, devemos esperar mais do que uma solução estatística dos dilemas filosóficos contemporâneos fundamentais.

Ainda que a ideia de certeza tenha sido, como insiste Arendt em suas análises sobre a modernidade em *A condição humana*, responsável por um grande açodamento da visão de mundo, a *probabilidade* da verdade como refúgio em que ela resulta não é amparo ontológico para nada.

Heidegger, por exemplo, em *Ser e tempo*, aponta que a verdade não é algo a que chegamos através dos juízos. Arendt e Merleau-Ponty só teriam a concordar. A verdade, antes de qualquer coisa, é um modo de ser vinculado à primazia da percepção em sua abertura de mundo estética.

Quando trata, em *O visível e o invisível*, de pôr em questão o tipo de abordagem das dificuldades da esfera da fé perceptiva levada a cabo pela chamada “filosofia da reflexão”, Merleau-Ponty delinea muito bem o que está aqui em jogo. A nossa experiência primeira de mundo, em toda sua obscuridade, resta incompreendida quando usamos como critério para avaliá-la apenas as capacidades reflexivas de, negando-lhe existência e realidade, fazê-la ressurgir não mais como percepção bruta, como ser selvagem, mas como percepção elaborada, pensamento de haver percebido, dotado de sentido lógico articulado. E é exatamente esse o método cartesiano da dúvida metódica, que encontra seu fundamento na substância do pensamento precisamente porque parte da negação do aparente esperando coletar como resultado aquilo que imponha sua existência por meio da negação da negação.

Mas isso, em todo caso, como aponta Merleau-Ponty, é aceitar, desde um princípio, definir “o positivo como uma negação da negação, é impor ao inocente a prova de sua não-culpabilidade e, de antemão, reduzir nosso contato com o Ser às operações discursivas pelas

quais nos defendemos da ilusão, reduzir o verdadeiro ao verossímil, o real ao provável”.⁸²⁷

E por mais forte e exitosa que seja a certeza a que essa redução possa nos levar, com uma tal inversão do ônus da prova nos vemos obrigadas a conceber o verdadeiro pelo falso, incriminando, com base nas capacidades discriminatórias do juízo, o mundo vivido por conta da fragilidade constitutiva da realidade com que ele nos brinda. Essa fragilidade, entretanto, é intrínseca à própria dinâmica da percepção como a conhecemos, de modo que perceber não pode ser um ato do espírito como quer a “filosofia da reflexão”. Mais do que isso: essa dinâmica, sobre a qual já falamos, que implica em desilusões frequentes, e em que uma aparência, ao desmoronar, é substituída não por um ser de outra instância ontológica, mas por outra aparência, também passível de desmoronamento, longe de implicar numa impossibilidade absoluta da realidade como unicidade mundana, está em verdade fundada nessa própria unicidade.

Ou seja, se é possível que uma aparência tome o lugar da outra como *evidência* da realidade, é porque ambas compartilham do mesmo solo ontológico. São aparições de um mesmo Ser real, que parece a cada um de nós segundo sua perspectiva situacional existencial no espaço e no tempo. Desse modo, podemos dizer com Merleau-Ponty:

Cada percepção é mutável e somente provável; isto, se quisermos, não passa de uma *opinião*; mas o que não o é, o que cada percepção mesmo falsa verifica é a pertença de cada experiência ao mesmo mundo, seu poder igual de manifestá-lo, a título de *possibilidade do mesmo mundo*. Se uma toma tão bem o lugar da outra [...] é que precisamente não são hipóteses sucessivas concernentes a um Ser não-conhecível, mas perspectivas sobre o mesmo Ser familiar [...]. Daí que a própria fragilidade de tal percepção [...], longe do nos autorizar a apagar nelas todas o índice de “realidade”, obriga-nos a atribuí-lo a todas, a reconhece-las todas como variantes do mesmo mundo e, enfim, a considera-las não como todas falsas, mas como “todas verdadeiras”, não como malogros na determinação do mundo, mas como aproximações progressivas.⁸²⁸

A realidade, portanto, a verdade estética, e não lógica, a que o mundo fenomênico nos abre, não é a realidade de uma única aparência, ou de cada uma delas por si própria, a ser verificada, mas o Ser fenomênico que se mostra no modo de ser dos entes com os quais habitamos o mundo. E essa realidade, sua verdade, tem o tempo e o espaço como intrínsecos, se estira e se aprofunda em casa um deles, em constante conversa também com a própria dinâmica de exploração e duradoura que ao existirmos corporalmente estabelecemos entre nós e o mundo. Ela depende, ademais, e sobretudo, do meu contato com os outros. A

⁸²⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 37.

⁸²⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 49.

intersubjetividade e a comunicação do mundo se mostram aqui, em Merleau-Ponty tanto quanto em Hannah Arendt, um elemento estruturante do real enquanto real mundano, pré-predicativo. Afinal, é nesse “intermundo onde se cruzam nossos olhares e se confrontam nossas percepções”⁸²⁹ que se constitui o sistema articulado de relações entre aparências a que chamamos verdade perceptiva.⁸³⁰

Desse modo, nós podemos encontrar nesse pertencimento comum, nessa partilha do mundo, o fundamento dinâmico de uma noção de verdade fenomênica que supera os desafios do subjetivismo perspectivista, tanto quanto os do solipsismo. “A subjetividade do parece-me é remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece para os outros, ainda que seu modo de aparecer possa ser diferente”. Ao que Arendt agrega:

É a intersubjetividade do mundo, muito mais do que a similaridade física que convence os homens de que eles pertencem à mesma espécie. Ainda que cada objeto singular apareça numa perspectiva diferente para cada indivíduo, o contexto no qual aparece é o mesmo para toda a espécie. [...] Em um mundo de aparências, cheio de erros e semblâncias, a realidade é garantida por essa tríplice comunhão: os cinco sentidos, inteiramente distintos uns dos outros, têm em comum o mesmo objeto; membros da mesma espécie têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico; e todos os outros seres sensorialmente dotados, embora percebam esse objeto a partir de perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade. É dessa tríplice comunhão que surge a *sensação* de realidade.⁸³¹

Não é, portanto, por meio do pensamento que alcançamos a realidade das coisas do mundo e de nós mesmos, mas a sentimos, no próprio mundo fenomênico graças, dentre outras coisas, à pluralidade que lhe é constitutiva. Chama atenção, ainda, o fato de que o significado específico de cada objeto é dado, diz-se, pelo “contexto” estabelecido pela pluralidade específica a cada espécie.

Sobre esse último ponto, contudo, trataremos, ainda, mais adiante. Por ora, entendemos terem ficado minimamente delineados os elementos centrais que fazem a autora apoiar-se nas análises do fenomenólogo francês para levar um pouco mais adiante sua elaboração de uma ontologia que, abarcando a centralidade da pluralidade para a condição humana, caminha em direção à elaboração de uma filosofia política como “filosofia primeira”.

Nesse percurso, podemos concluir, nas palavras de Merleau-Ponty, será preciso:

⁸²⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 55.

⁸³⁰ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*, 2014, p. 32.

⁸³¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 67.

que o pensamento de ciência – pensamento de sobrevoos, pensamento do objeto em geral – torne a se colocar num “há” prévio, na paisagem, no solo do mundo sensível e do mundo trabalhado tais como são em nossa vida, por nosso corpo, não esse corpo possível que é lícito afirmar ser uma máquina de informação, mas esse corpo atual que chamo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos. É preciso que com meu corpo despertem os corpos associados, os “outros”, que não são meus congêneres, como diz a zoologia, mas que me frequentam, que frequento, com os quais frequento um único ser atual, presente, como animal nenhum frequentou os de sua espécie, seu território ou seu meio. Nessa historicidade primordial, o pensamento alegre e improvisador da ciência aprenderá a ponderar sobre as coisas e sobre si mesmo, voltará a ser filosofia...⁸³²

10.7. Verdade, realidade e sentido do mundo comum

A esta altura, entretanto, caminhando com Arendt, nós já ultrapassamos consideravelmente o movimento básico comum entre ela e Heidegger no que tange à estruturação ontológica fenomenológica fundamental aqui em jogo. Cabe dar um passo atrás para localizar de um ponto de vista ontológico a cisão e o afastamento entre os dois no intuito de melhor precisar o caráter inovador do pensamento arendtiano nesse aspecto. Assim se evidenciará melhor, ao mesmo tempo, o sentido de sua aproximação com Merleau-Ponty.

Nós vimos que ambos, Arendt e Heidegger, traçam uma descrição do mundo fenomênico com as mesmas estruturas. As mesmas distinções básicas entre *Ser* e *aparências* (fenômenos), assim como entre *aparências* e *semblâncias*, são feitas sobre o pano de fundo da rejeição fenomenológica, prefigurada por Husserl, a qualquer substancialismo, a qualquer realismo ou idealismo plenamente transcendentais.

Vimos também que Arendt leva adiante, ainda, algumas distinções adicionais – entre aparências autênticas e inautênticas, assim como entre semblâncias autênticas e inautênticas – que auxiliam a melhor descrever a dinâmica fenomênica do mundo. Se queremos, porém, encontrar o ponto de inflexão que leva, por meio de uma fenomenologia da pluralidade, à constituição, em Arendt, de uma nova ontologia (contra Heidegger tanto quanto contra a tradição filosófica de um modo geral) como ontologia política, devemos olhar novamente para o modo em que ambos delineiam sua distinção entre o *Ser*, os *entes* (aparências) e seus *aspectos* (semblâncias).

Para Heidegger, fundamentalmente, como vimos, assim como em Arendt, *Ser* é, fundamentalmente, *Aparecer*. Esse aparecer, contudo, é sempre o aparecer dos entes, os

⁸³² MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*, 2013, p. 17.

fenômenos, as aparências. E esse aparecimento, dada a dinâmica intrínseca de claro e escuro, de descobrimento e encobrimento, do Ser (*physis*, Natureza), nos imerge primeira e cotidianamente numa paisagem de ilusões (*Schein*), ou semblâncias. A partir desse solo movediço, instável, porém, nós somos capazes de, não deixando-nos iludir, experienciar os fenômenos em sua verdade. O ser dos entes, a verdade dos fenômenos, precisa ser constantemente revelada. Para o autor, essa consciência do encobrimento natural do Ser (que “ama esconder-se” e só se dá “obliquamente”) e o ímpeto por fazê-lo revelar-se sempre renovadamente são marcadores centrais da cultura grega antiga. A verdade como revelação (*aletheia*) é um “sair do encobrimento”, o que implica o encoberto já que está em jogo a “proveniência dele”.⁸³³ E, seja como for, é para esse encobrimento, para esse oculto, que “o Ser está sempre inclinado a voltar seja no grande silêncio do obscurecimento, seja na superficial dissimulação da camuflagem”.⁸³⁴

Fica estabelecida, é verdade, a unidade primordial entre Ser e aparência, uma vez que “ao próprio Ser, enquanto aparecer, pertence a aparência (*Schein*)” e “o Ser, como aparência, não é menos poderoso do que o Ser, como re-velação e des-cobrimento (*Unverborgenheit*)”⁸³⁵. Ao mesmo tempo, fica também posta, assim como em *Ser e tempo*, a demanda de que o ser humano, se quiser viver na luz de sua própria autenticidade existencial, habite o esforço por desvestir-se do mundo das aparências como elas se dão (nas semblâncias, aspectos “subjetivos”)⁸³⁶. O caminho da aparência, enquanto distinto tanto do caminho do Ser quanto do caminho do Não-Ser, nos dirá Heidegger em sua famosa interpretação do poema de Parmênides, é o caminho da *doxa*, da formação das opiniões, respectivamente apoiadas sobre os *aspectos* através dos quais, unicamente, o Ser se dá nos entes. Nesse caminho, portanto, nos dirá Heidegger:

O ente se deixa ver ora de uma maneira ora de outra. Aqui reinam sempre e apenas opiniões. Os homens pulam de uma opinião para outra num constante vaivém. Assim confundem entre si Ser e Aparência. Tal caminho é insistentemente frequentado, de sorte que os homens se perdem inteiramente nele. Tanto mais se torna necessário, conhecê-lo *como tal*, a fim de que o Ser se desvende na aparência e contra a aparência.⁸³⁷

⁸³³ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 140.

⁸³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 140.

⁸³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 135.

⁸³⁶ Afinal, “Para assumir a sua existência na claridade do Ser, o homem deve primeiro dar consistência ao Ser; segundo, mantê-lo na e contra a Aparência e terceiro, arrancar, ao mesmo tempo, o Ser e a Aparência ao abismo do Não-ser.” (HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 136).

⁸³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*, 1999, p. 138.

Heidegger, fica reiteradamente evidente, não confia na realidade de um mundo gestado intersubjetivamente, e aspira por momentos e indivíduos extraordinários, capazes de, como vimos mais acima, dessubjetivamente, relacionar-se com o Ser, na escuta, de modo a, agindo pelo pensamento, “sem fazer nada”, dar expressão à História e à Verdade do Ser.

O que precisa ser notado, ainda, é a vinculação intrínseca fincada pelo autor entre a dimensão ontológica das semblâncias, em sua ilusóriedade subjetiva característica, e a esfera das opiniões e considerações individuais formadas em condição de pluralidade e passadas adiante por meio do discurso comunicativo. Em nova roupagem, o que vemos transparecer aqui é, de certo modo, o mesmo preconceito de *Ser e tempo* para com a publicidade do mundo e a política como esfera possível da revelação do sentido de Ser.

Embora decapitado, privado de sua subjetividade, o indivíduo pensante, isolado de seus pares, segue sendo a porta para a autenticidade e para a atuação da Verdade Histórica do Ser no mundo. É exatamente por isso, portanto, que, como insiste Arendt em sua crítica, a figura heideggeriana do Pensador “continua sendo o *solus ipse* no ‘solipsismo existencial’”.⁸³⁸ E o fato é que, apesar de afirmada a relação ontológica fundamental entre Ser e Aparência, nesse contexto: “os entes em que o mundo das aparências se dá para os homens distraem o homem do Ser, que se esconde por trás deles – assim como as árvores escondem a floresta que, no entanto, vista de fora, é constituída por elas.”⁸³⁹

Como aponta Loidolt, portanto,

Apesar de sua notável concordância quanto à tese de que o Ser se desdobra essencialmente como aparecer, a divergência entre Heidegger e Arendt logo se torna óbvia: a ‘luta pelo próprio Ser’ (LM 112) de Heidegger, buscando a verdade enquanto desvelamento, não parece suscetível a apontar para uma realização comum da pluralidade em um espaço de aparências doxástico.⁸⁴⁰

Destaca-se, assim, como, em Arendt, a paisagem doxástica do mundo público torna-se para os seres humanos, para a vida humana, o centro de uma ontologia fenomenológica da pluralidade que sustenta a primazia do mundo das aparências em sua intersubjetividade fundante. Dessa primazia, podemos dizer que mostra sua força seja no que se refere à autenticidade existencial humana, seja no que diz respeito à constituição da verdade (a

⁸³⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 456.

⁸³⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 441-442.

⁸⁴⁰ LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, 2018, p. 62, tradução nossa.

revelação do ser dos fenômenos desde o vórtice das semblâncias), seja, ainda, nos processos de doação ativa e de captação reflexiva do sentido dos fenômenos.

É nesse sentido, então, que, como nos dirá Villa⁸⁴¹, Arendt vai mais longe em sua “destruição” da tradição de pensamento ocidental e recuperação da raiz ontológica do mundo grego onde Ser e aparecer coincidem, uma vez que vislumbra em seu cerne histórico o conflito dessa tradição para com a política, para com a democracia.

A autora enxerga e aponta para o fato de que a negligência histórica da filosofia política para com a condição humana da pluralidade não é simplesmente um epifenômeno de sua base ontológica, mas, pelo contrário, é fruto do fato de que, para fundar uma ontologia substancialista, para fundar a metafísica, era necessário afastar a experiência política básica na qual o Ser se dá, e que, naquele então, ainda era corroborada pela autointerpretação grega do modo humano de *ser*. Ou seja, para fundar a nossa tradição de pensamento, foi preciso afastar a experiência forte da pluralidade enquanto berço de abertura de mundo, constituição de realidade e doação de sentido.

Tendo isso sob consideração, fica, nos parece, suficientemente evidenciada a razão de ser da tese que este trabalho busca delinear, assim como o sentido fundamental de dizer que o que Hannah Arendt está, por assim dizer, orquestrando, ao longo de sua obra de pensamento é a renovação radical do pensamento ontológico tradicional, sendo sua proposição central a de que, a única ontologia adequada, a única ontologia que poderá ir ao cerne das coisas elas mesmas, será uma ontologia política. E isso não por qualquer capricho ou preferência pela filosofia política, mas porque o fundamento e condição da política, a pluralidade, é igualmente fundamento e condição do *ser* como nós o experienciamos e podemos compreender.

Assim, nos dirá ainda Villa, sobre esse movimento arendtiano, que:

Sua ‘destruição’ da tradição ocidental da filosofia política nos leva de volta não para as fontes originárias (especulativas) de uma presença subsequentemente reificada como presença constante pela metafísica, mas sim para uma experiência do ser da aparência extraída inteiramente das dimensões plurais, doxásticas e públicas da *práxis*.⁸⁴²

Um pouco além, contudo, do que sugerem a esse respeito tanto Villa quanto Loidolt, entendemos que, mais que a solidez do enraizamento arendtiano no solo fenomenológico (em comparação com o progressivo abandono heideggeriano do mesmo), a inflexão fundamental

⁸⁴¹ Cf. VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the faith of the political*, 1996, p. 155.

⁸⁴² VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the faith of the political*, 1996, p. 155, tradução nossa.

que permite a Arendt sustentar a não oposição entre verdade e opinião⁸⁴³, apesar da firmeza com que delimita a política como sendo o campo da opinião⁸⁴⁴, não é meramente a rejeição à ênfase heideggeriana no “caráter ambíguo da aparência”, na “dialética de encobrimento/revelação” como “luta persistente entre ser e aparência”.

Como já foi aqui mostrado, também em Arendt essa dinâmica de claro e escuro, de retraimento do Ser no mostrar-se dos entes, tem seu lugar, ainda que não com a mesma ênfase, nem com a mesma depreciação da vida social e política que em Heidegger. De modo que, o ponto de apoio da referida inflexão está, em verdade, na distinção crucial entre verdade e sentido, em que a autora insiste, apontando Kant como sua fonte.

Já desde a introdução de *A vida do espírito* essa distinção é feita e Heidegger é situado entre aqueles que, seguindo o fluxo das pretensões ontológicas tradicionais, a ignoraram:

*A necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do sentido. E verdade e sentido não são a mesma coisa. A falácia básica, que precede todas as falácias metafísicas específicas, é a interpretação do sentido através do modelo da verdade. O último e, sob certos aspectos, mais chocante exemplo disso ocorre em Ser e tempo, de Heidegger, que começa por levantar ‘novamente a questão do sentido do Ser’. O próprio Heidegger, em uma interpretação posterior de sua própria questão inicial, diz explicitamente: “Sentido do Ser’ e ‘Verdade do Ser’ querem dizer o mesmo’.*⁸⁴⁵

É com base nessa distinção que é possível, em Arendt, superar, por um lado, as pretensões filosóficas tradicionais de determinar, a partir dos achados sistematizadores e generalizantes da atividade do pensamento, o mundo das aparências e, especialmente, a esfera histórico-política dos assuntos humanos. E, ainda, por outro lado, evitar cair no rebote dessa mesma ontologia de fundo que nos leva a pretender explicar de modo cientificamente determinístico o mundo em que vivemos, prescindindo pretensamente de encontrar nele a doação de sentido que nós, via ação e discurso, politicamente lhe outorgamos.

A tradição filosófica, apoiando-se inevitavelmente nas aparências, nega o mundo das aparências tomando o sentido do mundo que encontra em suas reflexões como a verdade do mundo. A ciência, tendo como sentido do mundo aquilo que a tradição filosófica moderna da qual ela nasceu assim definiu, avança sobre todas as regiões do mundo das aparências, tomando

⁸⁴³ Cf. ARENDT, Hannah. “Philosophy and Politics”. *Social Research*, New York, v. 57, nº 1, p. 73-103, spring, 1990.

⁸⁴⁴ Ver ARENDT, Hannah. “Truth and politics”. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 223-259.

⁸⁴⁵ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 30, tradução modificada. Ver também ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981, p. 15.

a verdade que aí encontra como o sentido último e suficiente do mundo.

Tratam-se de falsos opostos, que podem e devem ser reconciliados por meio da distinção entre verdade e sentido, assim como pela justa compreensão da primazia do mundo das aparências em seu estatuto ontológico fundamental, como até aqui delineado. Descrever esse mundo e como é possível que nele, existencialmente, as coisas, os fenômenos, ganhem realidade, *verdade partilhada*, comunicável, e sentido, é a tarefa primordial dessa nova ontologia que se desenha. E como essa tarefa repousa sobre a compreensão da ainda obscura relação entre nossas intersubjetividades perceptiva e comunicativa, temos novamente a política, em sentido amplo, como dimensão onde essa reconciliação se faz possível em sua radicalidade.

O básico da distinção, como sabemos pelas análises arendtianas da *Crítica da razão pura* de Kant em *A vida do espírito*, pode ser delineado como segue:

A *verdade*, por um lado, é uma instância da relação entre a faculdade humana do intelecto (ou entendimento) e o mundo das aparências aberto na percepção. Sensibilidade e intelecto, como nos diz Kant, juntos, é que nos dão conhecimento do mundo, que garantem a *realidade objetiva* de nossas experiências. Trata-se, aqui, portanto, de conhecimento, de cognição. Estamos, caracteristicamente, no campo da ciência enquanto esfera da prática humana que esmiúça com rigor as aparências de modo a confirmar ou rejeitar sua *realidade*. A pergunta, portanto, geral, que guia esse tipo de empreendimento é: experimentada desde todos os ângulos justificáveis possíveis, essa aparência ‘x’ se sustenta? Se não, qual é, então, a aparência inautêntica subjacente que sustenta a variabilidade de suas “aparências autênticas” agora desmascaradas como “semblâncias”, possibilitando, ainda que via instrumentos de observação e medição, um acesso ao ser do fenômeno em seu nível perceptivo, ou seja, à sua verdade ou realidade? A verdade, portanto, como já vimos, tem uma origem intersubjetiva, ou seja, depende dos outros, depende da pluralidade perceptiva do mundo da Vida.

O *sentido*, por sua vez, tem uma origem propriamente política. Ele vem ao mundo quando uma linguagem articulada é gestada na práxis discursiva dos seres humanos em condição de pluralidade. No que tange às nossas faculdades e atividades mentais, entretanto, são a razão e o pensamento que, não estando nem de perto tão necessariamente atreladas ao caráter evidencial da percepção como no caso do intelecto e a cognição, vasculham a nossa experiência de mundo em busca de sentido, articulando os fenômenos num quadro categorial cada vez mais geral que corre o risco de extraviar-se e não ser comunicável se não permanecer rigorosamente ancorado no mundo das aparências, utilizando adequadamente a faculdade da imaginação e do juízo, para, através das metáforas, traçar um elo entre o individualmente pensado e o mundo comum experienciado. Esse é, precisamente, para Arendt, o campo da

filosofia: vasculhar, nos escombros das civilizações, em seus monumentos, em suas margens, ou no próprio mundo vivo do presente, embebido em discurso, os sentidos dos fenômenos em seu mais amplo e profundo espectro. Tarefa que, inevitavelmente, vincula-se, como veremos, à possível saúde da nossa capacidade de julgar.

Finalizamos, assim, esta seção, com o estabelecimento da referida distinção e de sua importância no pensamento da autora. Até aqui, portanto, na primeira metade do capítulo ora em curso, pudemos descrever, enfim, como Arendt, mantendo-se vinculada a tradição fenomenológica, contra Heidegger e a tradição metafísica, delinea a estrutura do mundo fenomênico como aberto pelo fenômeno da Vida em todo seu sentido propriamente ontológico. De certo modo, o que esteve em jogo foi a constituição do campo da verdade e da realidade do mundo partilhado. A partir daqui, no que se segue, lidaremos com a tarefa de compreender como Arendt concebe a noção de sentido, o significado do mundo em suas articulações com a linguagem discursiva e com as atividades do pensamento e do juízo.

Conclusivamente, pareceu-nos útil, dada a quantidade de distinções, as vezes sutis, as vezes demasiadamente abstratas, empregadas nesta seção, compor e fornecer, a esta altura, um esquema gráfico que articula visualmente, assim como foram abordados, os conceitos centrais que permeiam aquelas distinções, e que são o sustentáculo do que se seguirá, delimitando o núcleo ontológico fenomenológico ao redor do qual gravita o pensamento de Hannah Arendt.

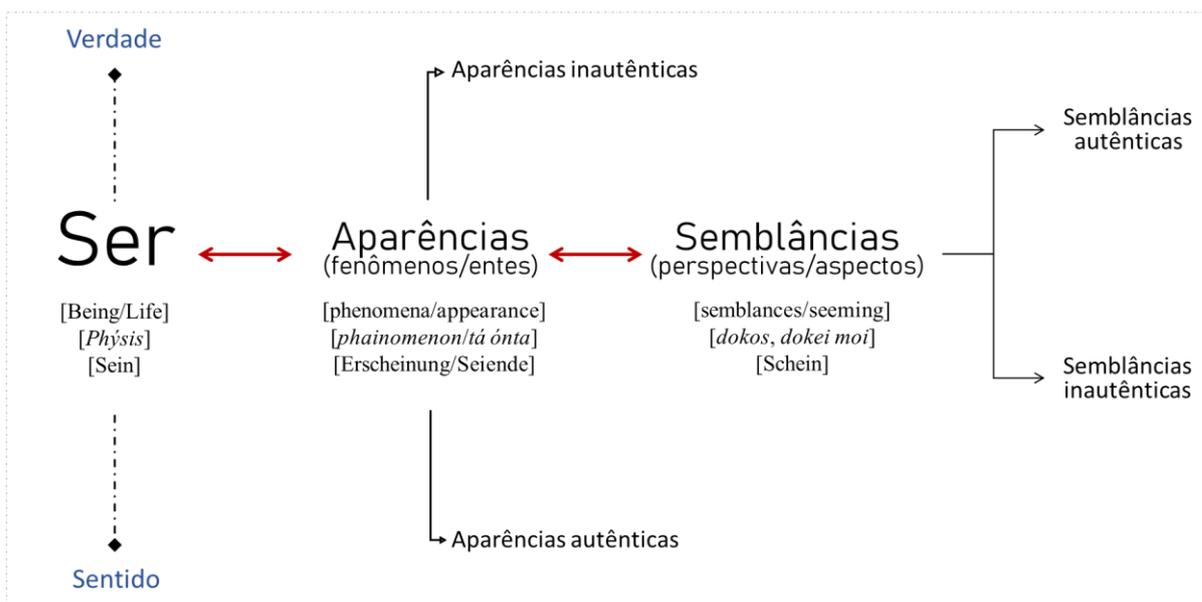


Figura 2. A estrutura do mundo fenomênico e suas articulações. Ser, Natureza, Vida; Aparências, fenômenos, entes; Semblâncias, perspectivas, aspectos; Aparências autênticas *versus* aparências inautênticas; Semblâncias autênticas *versus* semblâncias inautênticas; Verdade e sentido.

11. A SIGNIFICÂNCIA DO MUNDO E AS ATIVIDADES DO ESPÍRITO

SUMÁRIO DA SEÇÃO

- 11.1. *A existência política dos seres humanos: “um ser vivo dotado de fala”*
- 11.2. *Heidegger: mundanidade, compreensão, liberdade, fala e ação de significar*
- 11.3. *Arendt e a significância do mundo I: “a fim de” versus “em razão de”*
- 11.4. *Arendt e a significância do mundo II: pensamento e linguagem*
- 11.5. *Arendt e a significância do mundo III: senso comum, círculo hermenêutico e juízo*

Vimos, então, até aqui nesta seção, como, para Hannah Arendt, através da dinâmica própria de pertencimento a um só mundo comum, assim como de transação constante, entre aparências e semblâncias, convivemos, de fato, com o próprio ser dos fenômenos, sentimos no mundo, a partir da pluralidade que o constitui, a própria realidade das coisas. De tal modo que, “embora tudo o que apareça seja percebido na modalidade do parece-me e, assim, seja passível de erro e ilusão, a aparência como tal traz consigo uma indicação prévia de realidade [realness]”.⁸⁴⁶

Fica, desse modo, parcialmente compreendida a relação entre *ser* e verdade. O que precisamos, agora, delinear melhor é, pois, a relação entre *ser* e sentido. E como já sabemos desde nossa análise, no capítulo segundo, do mundo político, instaurado e atualizado pela ação em meio à pluralidade propriamente humana, discursiva, aqui tampouco estamos diante de uma esfera supramundana, ao alcance apenas das artimanhas do pensamento, do sujeito em seu isolamento. Ainda assim, a atividade humana do pensamento tem sua própria maneira de relacionar-se com o mundo através da busca por significação, e, como Arendt insiste, por exemplo, em suas análises do caso Eichmann, não devemos subestimar sua importância.

Seja como for, a condição fundante da significância do mundo é a liberdade de que somos capazes graças à possibilidade que temos, ou que somos, enquanto seres humanos, de fazermos-nos em comunicação, através do emprego de uma linguagem que narra o ser das coisas em seu também fazer-se. O que precisamos ser capazes de vislumbrar é como essa possibilidade, que não é algo que temos, remarcamos, mas aquilo que somos, está organicamente embutida na própria constituição de nossa experiência de mundo e de realidade.

11.1. A existência política dos seres humanos: “um ser vivo dotado de fala”

⁸⁴⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 66.

O mundo humano, aberto na existência, pelo conjunto de suas atividades constitutivas, e sempre nos domínios daquela dimensão fenomênica que acabamos de analisar em sua estrutura própria, é um mundo sempre também marcado pela fala, a ação discursiva por excelência, e suas produções prolíficas: as narrativas dotadas de sentido, a significância articulada do mundo.

Para esse ente que somos, a experiência da fala marca de tal modo a existência que o próprio mundo fenomênico em sua abertura estética é vivido, por assim dizer, “através” da linguagem. Como vimos dizer Heidegger ao analisar, em seus escritos prévios a *Ser e tempo*, a existência humana como a concebiam os gregos antigos, estamos “sempre de algum modo falando, quer isso seja ou não algo vocalizado”. Ao que conclui: “A linguagem fala não apenas no curso do perceber, mas até mesmo o *guia*; nós vemos *através* da linguagem”.⁸⁴⁷

No entanto, para Arendt, a origem imperante dessa intimidade para com a fala, seu ambiente próprio e orgânico, é a existência política do ser humano. A fala, enquanto ação, é a resposta por excelência à condição humana fundamental da pluralidade. E com isso funda aquele que é propriamente o mundo humano comum. Este, por sua vez, tem, então, como sua marca indelével o fato de que é dotado de sentido.

Já em *A condição humana*, aos estabelecer, nas primeiras seções da obra, o marco investigativo antropológico dentro do qual as análises subsequentes sobre os domínios público e privado, sobre as atividades humanas fundamentais e sobre o advento da modernidade e seu mundo deveriam ser compreendidas, a autora nos dá algumas sinalizações importantes quanto ao tipo de novidade inaugurada pela vinda ao mundo desse “animal político” que somos – um “ser vivo dotado de fala”.

Essas são, segundo a autora, as duas grandes definições do ser humano que, chegando até nós nas formulações de Aristóteles, dizem respeito ao modo como o pensamento grego concebia aquilo que há de fundamentalmente humano no ser humano. Arendt nos propõe a seguinte leitura:

Na transição do mundo grego para o mundo latino e, subsequentemente, do mundo antigo para o medieval, perde-se a compreensão grega de o que seja a política. Isso pode ser

⁸⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*, 2005, p. 22. Quanto a essa discussão em Heidegger e suas consequências para o pensamento do autor e sua relevância para a passagem da fenomenologia da consciência de Husserl para a fenomenologia existencial do próprio Heidegger e, mais adiante, de Hannah Arendt, dentre outras, ver, no capítulo primeiro deste trabalho, seção 2, “Heidegger e os novos caminhos da fenomenologia”, o tópico 2.1, “Da fenomenologia da consciência à fenomenologia da existência”.

observado, por exemplo, pela transposição inconsciente do *zoon politikon* aristotélico, que definia o ser humano como um “animal político”, para a expressão supostamente equivalente “animal social”.⁸⁴⁸ Uma vez que a sociabilidade, característica do ser humano tanto quanto de outros grupos animais e também considerada pelos gregos, era claramente distinguida por estes de seu caráter propriamente político, fica evidente o sentido de perda ao qual Arendt aponta. A associação interespecífica com objetivos laborais e/ou de realização técnica de modo algum podia equivaler à atividade propriamente política, a mais alta atividade da *pólis*.

Essa perda, ademais, denuncia correlatamente um esfacelamento da própria compreensão grega antiga do ser humano. O que se concretiza, finalmente, em uma outra transposição, ou redução neste caso, da noção grega de *logos* para a noção latina de *ratio*, razão. Da expressão *zoon logon ekhon* nos restou o, desde então muito reiterado, “animal racional”.⁸⁴⁹

Uma certa racionalidade estava de fato contemplada pelo uso da palavra *logos*, mas a transposição privativa de *logos* para razão, ainda que essa razão não fosse ainda compreendida em seu sentido subjetivista moderno, obscurece o caráter discursivo, comunicativo, intersubjetivo, daquele tipo de racionalidade.

Um “ser vivo dotado de fala” (*zoon logon ekhon*) diz, portanto, de um ser que, existindo enquanto pluralidade de seres singulares capazes de ter, através da atividade da fala, uns com os outros, um mundo em comum, raciocina. Qual é, então, a noção de política a que Arendt parece querer atrelar a humanidade do ser humano como descortinada no pensamento grego antigo?

“De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas”, ela nos diz, “somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), das quais surge o domínio dos assuntos humanos [...], de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil”.⁸⁵⁰ Aquilo que o advento da cidade-Estado antiga, a *pólis*, torna cotidianamente possível, argumenta Arendt, já havia sido formulado e associado à grandeza do ser humano pela cultura grega do universo espiritual homérico: a saber, uma associação íntima e paritária entre ação (*praxis*) e discurso (*lexis*) que se fazia sentir como uma capacidade grandiosa de “encontrar as palavras certas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmitem”.⁸⁵¹

O surgimento da *pólis* e o aprofundamento da valorização da palavra como modo de

⁸⁴⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 27.

⁸⁴⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 32.

⁸⁵⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 29.

⁸⁵¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 31.

vida que culminaria na cena democrática grega do século V a.C., teria acontecido, na verdade, já em meio ao processo histórico de afastamento dessas duas atividades humanas entre si. A persuasão se torna o objeto por excelência do discurso e de sua arte formadora, a retórica, enquanto que a ação muda, a violência, se constitui como instrumento das relações bélicas. Como resultado, nós temos o estado de coisas contra o qual a filosofia da escola socrática vai buscar opor o “remédio” da razão, cujo método, em oposição à retórica, seria o da dialética.

A reunião desses elementos assinala aquele que deve ser, para Arendt, o horizonte central da filosofia na contemporaneidade: recuperando essas experiências e sentidos marginalizados pela tradição, poder conceber uma noção de ser humano que, consciente da importância ontológica constitutiva da condição humana da pluralidade, possa superar a moderna crise da razão ao retomar a perspectiva de uma racionalidade enraizada no discurso e no solo comum do mundo fenomênico ao qual ele se vincula.

Assim, ação, discurso persuasivo (retórico) e discurso racional (dialético) já não se farão oposição mútua, mas se encontrarão como parte de uma mesma dinâmica. Essa, ainda que não fosse a compreensão da escola socrática, fundada sobre as ideias de Platão, era ao menos, segundo a autora, a compreensão e o projeto filosófico encarnado pela figura de Sócrates.⁸⁵²

Não deve passar despercebido, ademais, o fato, mencionado na citação transcrita mais acima, de que desse âmbito próprio à política, ficam, para o pensamento grego, terminantemente excluídas quaisquer atividades que digam respeito apenas àquilo que é “necessário ou útil”. O que significa dizer que, no exercício conjunto dessas atividades, o discurso e a ação, está em curso aquilo que é próprio à *liberdade*.

Os principais elementos referentes à essa relação entre ação, discurso e liberdade já foram por nós abordados em seções anteriores, e precisam estar em mente aqui enquanto tratamos de compreender a origem e o âmbito próprio ao sentido no mundo humano. Há, portanto, uma relação a ser compreendida entre aquilo a que chamamos sentido do mundo e: (a) o fato de que sejamos seres vivos marcados em nosso ser pelo exercício histórico e reiterado do discurso, da atividade humana existencial fundamental da fala; (b) a nossa capacidade de, agindo, impormos à natureza e sua legislação causal uma certa arbitrariedade da liberdade, ainda que não se trate propriamente de um “livre arbítrio” da vontade como quis a tradição; e, por fim, (c) o tipo de discernimento valorativo, ou ajuizador, entre o que é bom ou mal, justo ou injusto, belo ou não belo, etc., e que se expressa na linguagem como um raciocinar intersubjetivo sobre o mundo. É relevante, quanto a esse último ponto, a ideia de que o

⁸⁵² Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah; “Philosophy and Politics”. *Social Research*, New York, v. 57, nº 1, p. 73-103, spring, 1990.

raciocínio subjetivo, individual, por mais importante que possa ser, e por mais que também opere por meio do discurso, como veremos, é tido, enquanto atividade do pensamento, como “secundário com relação ao discurso”.⁸⁵³

Assim, oposta à sociabilidade, que também aparece como sendo própria a outros animais enquanto condição necessária ao tipo de trabalho e sobrevivência característico de certas espécies, se apresenta no ser humano, para os gregos, por meio da atividade da fala, do uso constante da palavra como ação de nomear e enunciar a realidade do mundo (ou, como pode ser também o caso, de falseá-la), a dimensão do sentido. Coeva e de mãos dadas a ela, se nota uma certa capacidade de discernimento entre, de um modo geral, o verdadeiro e o falso em todas suas instâncias (estética, ética, epistêmica, etc.). De mesma origem, enfim, parece ser também a liberdade, a transcendência em relação à facticidade natural do mundo a que está sujeito, ontologicamente, o mundo humano e os indivíduos em sua constituição própria, ambos de modo historicamente extenso.

Ao menos alguns desses pontos aparecem já, como insiste Arendt, com bastante clareza, no universo da autocompreensão grega sobre o ser humano e seu mundo. Podemos notar tal presença, por exemplo em certas formulações clássicas de Aristóteles:

O homem é um animal cívico [político], mais social do que as abelhas e outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra, que não podemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, como nós, capazes. A natureza deu-lhes um órgão limitado a este único efeito; nós, porém, temos a mais, senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, objetos para a manifestação dos quais nos foi principalmente dado *o órgão da fala*.⁸⁵⁴

11.2. Heidegger: mundanidade, compreensão, liberdade, fala e ação de significar

A crise da razão e da civilização ocidental que começa a fazer notar-se já na filosofia do século XIX por meio do pensamento de autores como Nietzsche e Kierkegaard explode na primeira metade do século XX em torno dos sucessos desumanizantes da técnica e a conseqüente ausência de sentido de uma ciência e uma vida humana pretensamente matematizáveis em sua plenitude.

⁸⁵³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 30.

⁸⁵⁴ ARISTÓTELES. *A política*, 2009. p. 5, grifos nossos.

Já com Husserl essa crise de sentido é enxergada com clareza e lida como uma crise de fundamento epistêmico, uma crise das ciências europeias em seu modo positivista de desconsiderar a peculiaridade fundante da nossa realidade: o tipo de doação de sentido consciência-mundo que está também na raiz da objetificação possível do mundo a que a ciência adere. A verdade científica depende, já aqui, do sentido próprio ao modo geral de “atuar” da consciência em sua intencionalidade e, mais especificamente, do modo típico de ser do ato cognitivo por excelência. As ciências humanas, portanto, não poderiam tomar emprestados os métodos das ciências naturais porque elas são muito mais próximas à raiz do verdadeiro problema que é a doação de sentido consciência-mundo e sua fonte: o *ego* transcendental.⁸⁵⁵

Ou seja: a questão não é, como se pretende, saber de que leis naturais ou instâncias bioquímicas e biofísicas do cérebro provém os elementos que constituem aquilo a que chamamos sentido, mas, pelo contrário, compreender o modo pelo qual, desde sempre, o mundo aparece para nós como dotado de sentido. De modo que a bioquímica, a biofísica e o conhecimento de um modo geral são instâncias posteriores, possibilidades peculiares, dessa doação de sentido. Mesmo a predicação, a lógica dos enunciados, está enraizada num mundo pré-predicativo já dotado de sentido.

Todas essas contribuições do fundador da fenomenologia são fundamentais para compreender a noção de sentido em Arendt, mas elas chegam até à autora, como já sabemos, atravessadas pelo existencialismo de Martin Heidegger e Karl Jaspers.

A própria Arendt, no entanto, não tem costume de definir explicitamente as noções mais gerais e estruturantes por meio das quais elabora o seu pensamento. É o caso da concepção de “sentido” que atravessa a sua obra e, no entanto, não é objeto de uma teorização direta, sendo, ao nosso ver, uma das regiões menos elaboradas e, portanto, de mais difícil compreensão de seu pensamento tomada isoladamente. A autora, contudo, nos dá uma série de indicações que, feito o esforço de serem tomadas em conjunto com a tradição de pensamento na qual têm sua matriz, são bastante reveladoras.

Em Martin Heidegger essa resposta à crise de sentido que começa com Husserl é, como já vimos, redirecionada. Não mais a epistemologia, mas a ontologia é o cenário onde a tentativa de superação se dará. Ademais, a existência concreta, situada, histórica, prática e cotidiana do ser humano no mundo se torna a base desde onde essa nova ontologia fundamental será elaborada, desde onde aquilo a que chamamos sentido e que orienta nossa existência no mundo

⁸⁵⁵ Para uma maior clareza da inauguração desse campo contemporâneo do pensamento filosófico, com Edmund Husserl, e seu modo característico de olhar para a crise em questão, retomar, neste trabalho, capítulo primeiro, a seção 1, “A importância de Husserl: o movimento fenomenológico”.

poderá ser compreendido.⁸⁵⁶ Arendt seguirá nesta trilha.⁸⁵⁷

Diferente de Hannah Arendt, entretanto, Heidegger tematiza as metodologias que põe em prática e trata de definir os conceitos que o fazem chegar a suas conclusões de modo muito mais explícito. E uma vez que as divergências entre Arendt e Heidegger no que tange à questão da significância do mundo não se dão neste plano da conceituação inicial, nós podemos começar a delinear nosso entendimento sobre aquilo que quer dizer sentido em Hannah Arendt partindo uma vez mais das definições que nos são dadas por Heidegger em sua analítica existencial e do diálogo que a autora estabelece para com o pensamento desse primeiro Heidegger, aquele de *Ser e tempo*.

A presença, nos dirá Heidegger, o ser humano em sua existência mundana concreta, é fundamentalmente disposição, compreensão e fala.⁸⁵⁸ Todos três são igualmente originários e se interpenetram. No que diz respeito à instauração do sentido, entretanto, é a relação entre *compreensão e fala* que se sobressai, ainda que o que quer que se passe nessa relação está sempre sintonizado ao mundo por uma certa *disposição*.

Em seu ser-no-mundo, nos diz o filósofo alemão, o ser humano constitui seu modo de ser, abrindo caminho para a compreensão de ser em geral, por meio da relação de instrumentalidade para com aquilo que lhe vem ao encontro no mundo. Uma relação, portanto, de manualidade para com os entes intramundanos, os manuais.

Nessa relação constitui-se um tipo de referencialidade à qual estão sujeitas todas as “coisas” com as quais nos deparamos, desenhando, uma vez que entre em jogo o referencial final desse conjunto (o próprio ser humano), uma *totalidade referencial*, uma *conjuntura* em meio a qual se abre o mundo. Uma conjuntura em meio a qual a coisa, o fenômeno em questão, se mostra desde sempre como já dotado de sentido, de um direcionamento interpretativo quanto aquilo que ele é e pode ser em seu vínculo para com a existência humana.⁸⁵⁹

Quando, por exemplo, abrindo a porta da frente, entro em casa, esse objeto ao qual manuseio e faço girar, a maçaneta, se apresenta a mim enquanto ente intramundano em seu modo de ser. Esse modo de ser é o modo de ser do manual. Sem que sequer eu a tenha

⁸⁵⁶ Cf., no que tange às características gerais do modo heideggeriano de olhar para essa questão, neste trabalho, capítulo primeiro, a seção 1.2, “Heidegger e os novos caminhos da fenomenologia”.

⁸⁵⁷ Para uma análise que, de modo raro e revelador, concatena sobre a linha de força dessa crise contemporânea de sentido as interpretações e “soluções” filosóficas empreendidas por Edmund Husserl, Martin Heidegger, Hannah Arendt e Jan Patočka, ver, por exemplo, UČNÍK, Lubica. *The crisis of meaning and the life-world: Husserl, Heidegger, Arendt, Patočka*, 2016.

⁸⁵⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 202 e 223. Seria preciso agregar, ainda, a esses três existenciais, como sabemos de nossas análises anteriores, o existencial da *decadência*, que os permeia a todos enterrando o ser humano na medianidade e na impessoalidade do mundo comum.

⁸⁵⁹ Cf., por exemplo, HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 134.

claramente em pensamento, quem dirá em enunciados predicativos, eu já a compreendi, aquela coisa, enquanto um ser determinado, uma maçaneta, destinada à fazer abrir a porta, dentro de uma conjuntura toda cuidadosamente “arrumada” e pré-compreendida de outros entes intramundanos: a própria casa, a porta, a sala pela qual se entra, o corredor, a comida na geladeira que saciará minha fome, e eu mesmo enquanto presença, que sou o “*em virtude de*”⁸⁶⁰ de todos esses manuais com os quais me relaciono.

Nessa familiaridade em que, desde sempre, o mundo se dá é que estamos, enquanto seres humanos, instaurando ou atualizando o mundo em seu sentido. O compreender, nos diz Heidegger, “atém-se a estas remissões como o contexto em que se movem a suas referências. O próprio compreender se deixa referenciar nessas e para essas remissões. Apreendemos o caráter de remissão dessas remissões de referência como ação de *signi-ficar*.”⁸⁶¹

Em meio à nossa cotidianidade prática, portanto, que o autor parece equacionar à dimensão instrumental da vida, na lida com os as coisas do mundo enquanto entes desde sempre empenhados naquilo a que para nós servem e circunscritos em uma compreensão correspondente (uma “*circunvisão*”), é que primeiro se levanta originalmente uma *referencialidade* tal que implica a relação ou remissão significativa de umas coisas às outras.⁸⁶² Assim, definirá o autor, portanto a noção de “significância”:

Chamamos de *significância* o todo das remissões dessa ação de significar (*Bedeuten*). A significância é o que constitui a estrutura de mundo em que a presença já é sempre como é. *Em sua familiaridade com a significância, a presença é a condição ôntica de possibilidade para se poder descobrir os entes que num mundo vêm ao encontro no modo de ser da conjuntura (manualidade) e que se podem anunciar em seu em-si.* A presença como tal é sempre esta presença com a qual já se descobre essencialmente um contexto de manuais. Sendo, a presença já se referiu a um “mundo” que lhe vem ao encontro, pois pertence essencialmente a seu ser uma *referencialidade*.⁸⁶³

Vivemos em um mundo, portanto, aberto em meio aos movimentos e atividades da nossa existência mundana, que em sua fenomenologia originária já é dotado de uma significância

⁸⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 134-135.

⁸⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 137. Ao que, prossegue ainda Heidegger: “Na familiaridade com essas remissões, a presença “significa” para si mesma, ela oferece o seu ser e seu poder-ser a si mesma para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo”.

⁸⁶² Cf., por exemplo, HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 157, onde lemos: “O ‘mundo circundante’ não se orienta num espaço previamente dado, mas sua manualidade específica articula, na significância, o contexto conjuntural de uma totalidade específica de lugares referidos à circunvisão”. Aqui, em meio à defesa feita pelo autor de uma espacialidade fenomenológica existencial do mundo humano, em oposição à espacialidade substancialista da ontologia cartesiana, fica claro o lugar e papel da relação entre manualidade e significância na ontologia fenomenológica construída pelo autor. O próprio espaço como o vivemos, é posto desde a vivência instrumental do ser humano e a significação que a atravessa.

⁸⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 138.

própria, independentemente de qualquer ato posterior de enunciação. Em nossa experiência do mundo fenomênico compreendemos as coisas em sua referencialidade própria, ou seja, naquilo a que fazem remeter a si, entre si e de si para a presença enquanto significação, ação de significar. Esse contexto de remissões é parte mesmo do nosso olhar mundano para as coisas, se entrelaça aos sentidos (de modo que não há propriamente sensibilidade pura), mas está desenhado, em Heidegger, enfatizamos, como primordialmente vinculado à instrumentalidade.

Outro elemento importante para nós na analítica heideggeriana é o fato de que, imbricada nessa relação originária entre compreensão e significação que abre um mundo já em dotando-o de sentido, está a liberdade humana, o nosso caráter de sermos enquanto um poder-ser-no-mundo, uma abertura constante de possibilidades de ser.

Uma vez que o ser humano é aquele ente que, em sua existência mundana, compreende ser, instaurando no mundo aberto por sua existência uma significância originária, ele existe sempre pondo em jogo seu próprio ser ao mesmo tempo que movimenta o sentido do mundo. Assim: “Significância é a perspectiva em virtude da qual o mundo se abre como tal. Dizer que o em virtude de *e* a significância se abrem na presença significa dizer que a presença é um ente em que, como ser-no-mundo, está em jogo o seu próprio ser.”⁸⁶⁴

Ao que Heidegger agrega, argumentando a partir de exemplos ônticos da cotidianidade linguística falada da do ser humano:

Numa fala ôntica, usamos muitas vezes a expressão “compreender alguma coisa” no sentido de “estar a cavaleiro de...”, “estar por cima de...”, “poder alguma coisa”. O que se pode no compreender, assumido como existencial, não é uma coisa, mas o ser como existir. Pois no compreender subsiste, existencialmente, o modo de ser da presença enquanto poder ser. A presença não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente, ela é possibilidade de ser. Toda presença é o que ela pode ser e o modo em que é a sua possibilidade.⁸⁶⁵

⁸⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 203.

⁸⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 203. Toda essa discussão pode ser melhor compreendida no contexto daquilo que foi abordado no capítulo anterior, na seção 9, “Condicionalidade e liberdade”. Ademais, convém ainda frisar e insistir no fundamental caráter existencialmente ontológico dessa noção de *possibilidade* segundo a concebe Heidegger. Está aqui o núcleo do ataque heideggeriano à ontologia tradicional. O ser humano não pode ser concebido como uma substância, um “ser simplesmente dado”, ainda que esta seja de natureza pensante, uma coisa pensante. O ser humano não é uma “coisa”, que possui atributos e é estruturada em seu pelas mesmas categorias com que a ontologia tradicional articula a verdade e o sentido dos entes intramundanos. O mundo, em verdade, é aberto na própria aurora da existência humana, junto ao sentido do qual se apropria. É por isso que esse ser, compreendido em seu modo próprio de ser, revela não categorias estruturantes, mas existenciais tais como a *disposição* que o vincula à facticidade cotidiana do mundo, a *fala* e a *compreensão* que, como temos visto, o abre para o seu caráter mais própria que é ser enquanto *possibilidade* de ser. Assim, nos dirá Heidegger, portanto: “A possibilidade de ser, que a presença existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado que que isso ou aquilo pode ‘se passar’. Como categoria modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que *ainda não* é real e que *nunca* será necessário. Caracteriza o *somente* possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à realidade a à necessidade. Como existencial, a possibilidade é, ao contrário, a determinação

Já temos, portanto, os principais contornos da relação entre compreensão, liberdade e significância. Ou seja, de como, sendo compreensão, o ser humano abre um mundo no qual a ação de significar implica sua própria liberdade de ser. Aquilo que somos não é imune às significações que abrimos em nossa existência mundana e histórica. Resta entender qual é, para Heidegger, o papel do existencial da fala nessa arquitetura cotidiana do sentido.

Já sabemos de análises prévias que o mundo da “*presença*” heideggeriana, o “ser-no-mundo” que somos, é sempre um mundo compartilhado. O ser-no-mundo é sempre “ser-com”. Há sempre outros entes como nós que não têm o modo de ser do manual intramundano, mas que abrem também mundo. O mundo é sempre marcado, portanto, pela *copresença*.⁸⁶⁶

Nesse contexto, a fala se apresenta como condição ontológica de possibilidade da abertura de um mundo comum, dotado de sentido partilhado. A compreensão pré-temática na qual o mundo se abre só é possível enquanto atravessada pelo “ser-com” porque a fala acompanha esse mundo compartilhado em sua instauração mesmo ainda antes de que o tematizemos via interpretação.

Assim, “a fala é a articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo.”⁸⁶⁷ De tal modo que, na comunicação “se constitui a articulação da convivência que compreende. É ela que cumpre a ‘partilha’ da disposição comum e da compreensão do ser-com.”⁸⁶⁸

Como fundamento ontológico-existencial da linguagem⁸⁶⁹, portanto, a fala desde sempre articula a significância do mundo partilhado entre os seres humanos. A interpretação, então, que é a elaboração da compreensão original por meio da explicitação de seus momentos prévios constitutivos (“posição prévia”, “visão prévia” e “concepção prévia”)⁸⁷⁰, também só pode se dar posteriormente à fala. Se é verdade que o sentido é aquilo “que pode ser articulado na interpretação”, é também chave compreender que ele é também articulado “mais

ontológica mais originária e mais positiva da presença; assim como a existencialidade, numa primeira aproximação, ela só pode ser trabalhada como problema”. Em relação ao que conclui: “O solo fenomenal que permite a sua visão oferece o compreender como o poder-ser capaz de propiciar aberturas”. (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 203-204).

⁸⁶⁶ Para uma rápida retomada dessas noções, ver, por exemplo, HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 175.

⁸⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 225.

⁸⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 225.

⁸⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 223.

⁸⁷⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 211.

originariamente ainda já na fala”.⁸⁷¹ Em suma:

[...] a própria significância, com que a presença sempre está familiarizada, abriga em si a condição ontológica da possibilidade de a presença, em seus movimentos de compreender e interpretar, poder abrir “significados”, que, por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem.⁸⁷²

Com o que, nos vemos novamente, como no tópico anterior, diante da linguagem em sua relação para com o ser humano. E aqui já deve estar claro que o tipo de “virada linguística” contemporânea presente no pensamento fenomenológico hermenêutico heideggeriano não se concilia de modo algum com aquela das filosofias da linguagem (o mesmo valendo para as teorias do sentido a elas atreladas). Ao menos não se com linguagem aí se quer entender um tipo de instrumento de comunicação, um ente intramundano como outros, e com sentido se quer dizer algo preso aos enunciados e como que pairando apartado do mundo enquanto mero “conteúdo de juízos”, ou colado e vestido sobre uma suposta natureza simplesmente dada, desnuda. Pelo contrário, trata-se, aqui, quando se fala em linguagem, do discurso enquanto ação, enquanto fala, de um modo de ser, o modo de ser do ser humano. E esta está, portanto, existencialmente enraizada, vinculada à significância que emana da própria fenomenalidade constitutiva da vida prática desse ser que é pondo em questão seu próprio ser.

Heidegger, enfim, antes de Arendt e de modo bastante influente sobre o pensamento desta, já havia levantado a questão da autointerpretação dos gregos sobre aquilo que perfaz propriamente a humanidade do humano, denunciando igualmente o encurtamento histórico sofrido por essa formulação clássica da autocompreensão humana:

Terá sido mero acaso que os gregos depositaram a sua existência cotidiana predominantemente no espaço aberto pela fala convival, guardando ao mesmo tempo olhos para ver, tanto na interpretação filosófica como na pré-filosófica da presença, a essência do homem como ζῷον λόγον ἔχον? A interpretação posterior dessa caracterização do homem, no sentido de *animal rationale*, “animal racional”, não é, com efeito, “falsa”, mas encobre o solo fenomenal que deu origem a essa definição da presença. O homem mostra-se como um ente que é na fala.⁸⁷³

Tais são, portanto, os elementos centrais da analítica existencial heideggeriana que nos

⁸⁷¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 223.

⁸⁷² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 138.

⁸⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 225. Aqui, “ζῷον λόγον ἔχον” é a grafia do grego para aquilo que, mais acima, no subtópico anterior, foi transliterado para “zoon logon ekhon” e traduzido por “ser vivo dotado de fala”.

permitirão pensar positivamente, partindo de um solo mais ou menos definido de concepções, as proposições de Hannah Arendt quanto a essa esfera humana do sentido e sua crise contemporânea.

Esse seria, contudo, um encadeamento talvez um pouco enganador caso não reforçássemos aqui algo que já veio à tona anteriormente quando pusemos frente a frente algumas das concepções de Heidegger e Arendt. Trata-se do fato de que o existencial da *decadência* atravessa todas essas compreensões que aqui abordamos, de modo a manter, na concepção do autor, o ser humano como que aprisionado num tipo de exercício de sua humanidade que mais obscurece do que possibilita a realização de sua autocompreensão, que atrasa e atravanca qualquer possível autenticidade.⁸⁷⁴

No que tange à fala, portanto, cara aqui à nossa análise, tendo em vista que o “ser-com”, sobretudo em suas esferas de maior publicidade, é caracterizado pela impessoalidade e pela obstrução ao encontro da presença com o seu “poder-ser mais próprio”, é evidente que o sentido colhido e aberto, sempre renovadamente, no âmbito da esfera pública, em meio ao mundo compartilhado com os outros, será rejeitado pelo autor como “falação”, um modo da mesma que se perdeu de seu referencial ontológico, que não se apropria originariamente daquilo sobre o que se fala, mas simplesmente “passa adiante a fala”.⁸⁷⁵ Assim, “O impessoalmente-si-mesmo, em virtude de que a presença é cotidianamente, articula o contexto referencial da significância.”⁸⁷⁶

Nosso entendimento é de que Hannah Arendt se afasta dessa descrição em ao menos três direções que, juntas, dão os contornos da noção de sentido própria da autora, a qual informa, por sua vez, de modo fundamental sua concepção de ser humano e, conseqüentemente, das esferas da filosofia e da política em sua interrelação. Tais concepções residirão no coração de sua ontologia enquanto ontologia política, orientando a cada passo suas tentativas de confrontar via pensamento os problemas de seu tempo histórico, delineando nestas os elementos estruturantes de uma nova filosofia ontologicamente alicerçada no mundo de nossas vivências políticas.

Cada um dos três tópicos a seguir busca explorar uma dessa direções que, como nós veremos, se interconectam de modo bastante coerente.

⁸⁷⁴ Cf., neste trabalho, no capítulo segundo, a seção 9, “Condicionalidade e liberdade”.

⁸⁷⁵ Ver, por exemplo, HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 232.

⁸⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 187.

11.3. Arendt e a significância do mundo I: “a fim de” versus “em razão de”

Em oposição a Heidegger e à tradição, Hannah Arendt postula insistentemente que há, no âmbito da relação entre discurso e ação, em meio à pluralidade do mundo humano comum, no espaço onde nos encontramos com aqueles que possuem o nosso modo de ser, uma transcendência positiva em relação à lógica que domina a instrumentalidade característica do universo da atividade da obra.⁸⁷⁷

Sem desconsiderar a importância e a prevalência da atividade da fabricação, sua instrumentalidade e manualidade, na constituição de um mundo tangível e durável, assim como para a restrição dos açosamentos que as necessidades do corpo em sua relação com a natureza da Terra impõem também aos seres humanos, Arendt aponta, com muita força, para os limites intrínsecos a essa esfera existencial e o tipo de sentido passível de descortinar-se aí (Figura 1). Como contraponto, ela nos apresenta a riqueza e adequação de princípios da significância aberta no mundo e governada pela indeterminação de finalidade típica da ação discursiva, a fala, em contexto de pluralidade. A autora dá, assim, sem definir explicitamente a noção, elementos importantes para que interpretemos por onde caminha sua noção de sentido. Vejamos como tais elementos são postos.

Cada uma das três esferas de abertura de sentido que Arendt nos propõe em sua descrição fenomenológica do mundo humano, e com as quais temos lidado ao menos desde o começo do capítulo segundo (*vida/trabalho; mundanidade/obra; pluralidade/ação*), tem a sua lógica própria e, de certo modo, também a sua estrutura de significação característica. Contudo, é apenas na esfera da *pluralidade-ação* que, de fato esse sentido se instaura. Poderíamos dizer, talvez, que o sentido da ação é a própria realização do sentido, a abertura de significações. Ou seja: ainda que a gama de significações possíveis nas outras duas esferas (a do *animal laborans* e a do *homo faber*), seja fruto da estrutura de sentido própria ao que nessas dimensões se gesta, ela é instaurada como parte da vida do mundo humano comum, igualmente, na e pela esfera existencial da *pluralidade-ação*, com seus poderes próprios.

Nesse sentido é que, como enfatiza Villa: “A capacidade reveladora ou criadora de sentido da ação política dá a essa atividade, aos olhos de Arendt, uma ‘supremacia existencial’ sobre todas as outras atividades humanas.”⁸⁷⁸

⁸⁷⁷ Rever, por exemplo, neste trabalho, o capítulo segundo. Cf., em especial, a seção 5, “Os seres humanos e o mundo: atividades e condições de existência”.

⁸⁷⁸ VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the faith of the political*, 1996, p. 11. É muito importante, porém,

O *homo faber*, como já sabemos, é o ser humano enquanto fabricante de objetos, enquanto artífice que reifica a natureza ao compor com suas habilidades, que envolvem certa racionalidade instrumental e técnica, o mundo tangível de objetos de uso, de manuais (se quisermos usar comparativamente a terminologia heideggeriana) no qual vivemos.

Em suma, sua grande limitação, segundo Arendt, ou a grande limitação da mentalidade que lhe é característica, o utilitarismo, é que, operando sob a lógica de meios e fins, onde os fins sempre justificam os meios, ele termina por degradar todos os significados, por exaurir todo o sentido do mundo, que vê apenas como matéria bruta, desprovida de valor intrínseco, valorada apenas como meio para o fim estabelecido.

Mesmo os objetos acabados que são o fim de sua atividade (como, por exemplo, a mesa que a carpinteira produz), uma vez pensados como *objetos de uso*, entram igualmente na cadeia de destruição da dignidade intrínseca das coisas, de seu sentido. Uma vez que cada fim, enquanto objeto de uso produzido pela atividade da fabricação, é também instrumento para algo mais, o ideal da utilidade se vê levado numa torrente infindável de desvalorização que, classicamente, só tem seu fim quando se institui a ideia paradoxal de algo que seja um “fim em si mesmo”. Assim: “a perplexidade do utilitarismo é que ele é capturado pela cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar a categoria de meios e fim, isto é, a categoria da própria utilidade”.⁸⁷⁹

A utilidade como horizonte é o fim injustificado de todas as atividades e coisas existentes numa sociedade utilitarista, onde o *homo faber* tenha vencido, superando a desconfiança que os antigos tinham por sobre a atividade da obra e a subvaloração que a ela tinham atribuído relativamente à ação, por exemplo. Uma vez que não se pode perguntar “qual a utilidade, enfim, da utilidade?”, o utilitarismo só se vê possível com a adoção da supracitada noção de que a utilidade é “um fim em si mesmo”, querendo-se dizer com isso que a utilidade é o próprio sentido da vida humana. Com isso, o que temos é, desde já, um salto sobre o abismo.

Dizer que a utilidade é o fim da cadeia de meios e fins, que é um “fim em si mesmo”, que não pode mais servir de meio para outra coisa, dando sequência a lógica imperante, é precisamente superar essa lógica, transcendê-la em direção ao universo da significância, que já não é mais a esfera existencial do *homo faber*, mas sim do *homo politicus*, os seres humanos enquanto seres vivos dotados de fala.

Assim, nos diz Arendt, “o ideal de utilidade, que permeia uma sociedade de artífices –

compreender uma tal “supremacia existencial” no contexto daquela “simultaneidade ontológica, interdependência constitutiva e relação não hierárquica” da qual tratamos no capítulo segundo, seção 6.

⁸⁷⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 192.

como o ideal do conforto em uma sociedade de trabalhadores ou o ideal de aquisição que preside as sociedades comerciais –, já não é, realmente, uma questão de utilidade, mas de significado.”⁸⁸⁰

Não, há, enfim, nada na própria lógica utilitária que permita estabelecer a utilidade como fim último. Essa determinação é fruto de uma operação de outra natureza. Ela surge da esfera política, da comunicação compreensiva entre atores que em sua pluralidade abrem mundo partindo de uma concretude histórica e tendo como horizonte um futuro aberto. Ela tem como fonte uma racionalidade intersubjetiva e não uma racionalidade instrumental e técnica. Mas qual é e como se diagnostica o problema intrínseco dessa adoção da utilidade como sentido do mundo humano?

Para Arendt, o problema está sobretudo em que, feita essa adoção, está instituído, como dissemos mais acima, um mecanismo de corrupção de todo novo fim estabelecido em meio para outros fins, o que significa uma degradação de todo o sentido. Não é que passe a ter sentido e valor apenas aquilo que é útil, mas a própria coisa útil perdeu também a sua dignidade própria. O tamanho dos problemas advindos desse império da utilidade no que tange à política, às relações intersubjetivas, é bastante evidente, e foi o que o utilitarismo antropocêntrico moderno tratou de evitar, por exemplo, com Kant, como aponta Arendt⁸⁸¹, ao instituir o próprio ser humano como um fim em si mesmo, proibindo teoricamente que qualquer ser humano fosse tomado como meio para a aquisição de qualquer fim.

Esses problemas, no entanto, defende a autora, se estendem igualmente tanto para a esfera do mundo artificial tangível, quanto do mundo natural, ambos passíveis de abuso e degradação, desprovidos de um sentido próprio. Coisa que o antropocentrismo não apenas não resolve, mas, pelo contrário, acelera e intensifica.

Num mundo governado pelas categorias de compreensão do *homo faber*, “a utilidade instituída como significado gera a ausência de significado.”⁸⁸² Quanto a isso, nos diz ainda Arendt:

Essa perplexidade, intrínseca a todo utilitarismo sistemático, que é por excelência a filosofia do *homo faber*, pode ser diagnosticada teoricamente como uma incapacidade inata de compreender a diferença entre utilidade e significância, que expressamos linguisticamente ao distinguirmos entre “a fim de” [*in order to*] e “em razão de” [*for the sake of*].⁸⁸³

⁸⁸⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 192.

⁸⁸¹ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 194.

⁸⁸² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 192.

⁸⁸³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 192, tradução modificada. Cf., igualmente, como razão da alteração na tradução, ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, 1998, p. 154, grifo nosso, onde lemos: “This perplexity, inherent in all consistent utilitarianism, the philosophy of *homo faber* par excellence, can be

O “a fim de”⁸⁸⁴, portanto, é a utilidade, a finalidade de algo. A finalidade da cadeira é, de um modo geral, o “sentar”, assim como a da mesa é, digamos, o “apoiar objetos sobre”. E assim também, com base nesta lógica, a finalidade da árvore é a de fornecer madeira, a da vaca é fornecer leite, carne e novas vacas, a dos rios é girar as turbinas de estações de produção de energia hidrelétrica, a do vento é soprar velas e mais uma série de coisas, e assim por diante. O “a fim de”, portanto, a utilidade, é o sentido da atividade da obra e de tudo aquilo que é vislumbrado desde de sua esfera existencial de abertura de mundo e de sentido.

Na magnificação do universo do *homo faber*, “o ‘a fim de’ torna-se o conteúdo do ‘em razão de’”⁸⁸⁵. Mas o próprio sentido, entretanto, a significância mesma, não se reduz ao sentido inato à atividade da obra. Liberta da lógica de meios e fins (assim como da lógica da sobrevivência e do conforto vinculadas à atividade do trabalho) a significância expressa o seu verdadeiro potencial e o sentido é encontrado como fruto de uma abertura singular para cada fenômeno enquanto um “em razão de”, em sua razão de ser, por assim dizer.

Na descrição heideggeriana da cotidianidade do mundo humano, como vimos, o autor aponta como definição de significância justamente o tipo de referencialidade que surge caracteristicamente dessa instrumentalidade originária em meio a qual vivemos. Essa referencialidade, já em Heidegger, apesar de vinculada a esse universo do *homo faber* (aqui já em termos arendtianos), é também desde um princípio constituída em meio ao exercício de uma *fala* que articula esse sentido como sentido comum, primordialmente comunicativo. O autor, no entanto, por fim, rechaça esse sentido e essa compreensão primeira, mundana e associada à publicidade do “ser-com” como obstrutora da compreensão e sentido verdadeiros, orientados pela transparência da presença individual em relação à sua própria existência enquanto possibilidade de ser.

O que Arendt, por sua vez, nos propõe, embora, como temos insistido, ainda muito vinculado a essa tradição e devedor sobretudo das concepções heideggerianas, resulta em ser algo bastante diferente. Como evidenciou-se mais acima, o tipo de sentido possível em meio à instrumentalidade do universo do *homo faber* é uma referencialidade infértil. À qual a autora

diagnosed theoretically as an innate *incapacity* to understand the distinction between utility and meaningfulness, which we express linguistically by distinguishing between ‘in order to’ and ‘for the sake of’”.

⁸⁸⁴ Que na versão alemã de *A condição humana* aparece exatamente como “*Um-zu*”, o mesmo termo do qual se traduz o “ser-para” heideggeriano próprio dos entes intramundanos apreendidos enquanto manuais, dispostos numa *ocupação* e numa *circunvisão* prática. Cf. ARENDT, Hannah. *Vita activa 'oder vom tätigen Leben*, 1967, p. 140.

⁸⁸⁵ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 192.

opõe justamente a enorme fertilidade de significância da esfera política, da intersubjetividade humana que tem no mundo da experiência comum sua fonte fenomenal desde onde, numa compreensão tecida conjuntamente, a partir de perspectivas diversas, o mundo ganha sentido, inclusive as obras do *homo faber*, seja em sua utilidade, seja em sua beleza. Falta a Heidegger, assim como faltou de um modo geral à tradição filosófica, uma compreensão da pluralidade, que é a condição de possibilidade e imperante da vida política.

A noção de sentido que parece descortinar-se com isso segue estando vinculada à uma certa estrutura de referencialidade. Mas esta, sem rejeitar a mundanidade do mundo e a cotidianidade em sua originariedade, abriga aqui muito mais que a lógica de meios e fins da atividade da obra, e se associa à pluralidade dos seres humanos como iluminação multiperspectiva, ou plurifocal, do sentido do mundo.

A ação e o discurso, tendo como objeto, ou conteúdo, o mundo comum fenomênico entre todos nós, ao colocar frente a frente os seres humanos, agindo uns sobre os outros, inaugura a região mundana própria ao sentido. A morada do sentido e de sua referencialidade é, em Arendt, a chamada “teia de relações humanas”: um “segundo espaço-entre” (sendo o primeiro justamente aquele do mundo fenomênico em sua objetividade) que é “subjetivo”⁸⁸⁶, além de não ser tangível, mas que “a despeito de toda sua intangibilidade, [...] é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum”⁸⁸⁷. Sobre o que, nos diz ainda Arendt: “É verdade que essa teia é tão vinculada ao mundo objetivo das coisas quanto o discurso é vinculado à existência de um corpo vivo; mas a relação não é como a de uma fachada ou [...] de uma superestrutura essencialmente supérflua afixada à estrutura útil do edifício.”⁸⁸⁸

O que importa, nesse contexto, é notarmos que essa referencialidade complexa da ação e do discurso, que tem no mundo objetivo seu conteúdo (aquilo a que “*refere-se*”⁸⁸⁹), é fonte, na verdade, de um tipo de sentido que vai ao encontro do entes em sua historicidade por meio de um movimento narrativo que, existencialmente centrado, toma essa historicidade dos entes como parte da própria historicidade em que os sujeitos humanos estão desde sempre postos, e que caracteriza seu ser. Só assim compreendemos a insistência de Arendt em dizer que “a ação e o discurso” – inseridos em uma rede pública de outros seres humanos, também dotados das capacidades da palavra e da ação – são atividades, não só capazes de “revelar o agente [*agent-*

⁸⁸⁶ Melhor seria dizer *intersubjetivo*, já que se trata de algo “entre” os seres humanos enquanto sujeitos de palavras e atos públicos.

⁸⁸⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 228-229.

⁸⁸⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 228-229.

⁸⁸⁹ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 228.

revealing]]”⁸⁹⁰, mas, ainda mais radicalmente: onde, de um modo geral, “o que está em jogo é o caráter de revelação, sem o qual a ação e o discurso perderiam toda relevância humana”.⁸⁹¹

Assim, em meio a um público de espectadores também capazes de agir e falar, o agente (que, obviamente, também é parte da comunidade de espectadores), através do discurso e da ação, torna sua experiência parte do tecido intangível comum, articulando com isso o sentido do mundo humano comum e, ao mesmo tempo, inevitavelmente arriscando, pondo em jogo, seu próprio ser, revelando no ato, performativamente em constituição, a “essência viva da pessoa”⁸⁹² humana que devêm.

Em outras palavras: ao falarem, tendo seus pares singulares como interlocutores, os seres humanos nomeiam os entes e articulam seu ser. Sua *verdade* factual pode, então, ser expressa nos limites daquilo que o senso comum reúne e consolida a partir dos sentidos pelos quais o mundo é aberto. Mas, para além da verdade, e englobando-a enquanto parte do *sentido* do mundo, uma referencialidade ilimitada é capaz de articular o ser dos fenômenos enquanto significância, lançando, em todas as direções possíveis, os fios de uma compreensão intersubjetiva que encontra a fenomenalidade do mundo como orquestrada por entes indetermináveis em seu ser.

Os seres humanos, então, nomeiam e remetem entre si e a si próprios tudo o que encontram, com o que se “‘produz’ histórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis”.⁸⁹³ De tal modo que, primordialmente, nós somos seres práticos políticos e não meramente produtores e usuários de instrumentos e obras. Assim também o sentido e a racionalidade originária de nosso mundo se constituem antes politicamente, segundo uma lógica intersubjetiva e comunicativa e não por uma referencialidade instrumental originária como queria Heidegger.

Como nos diz Učník a respeito da opinião do fenomenólogo checo Jan Patočka sobre Hannah Arendt: “[...] Patočka também aplaude Arendt por apontar que, *inicialmente, nós não somos usuários de coisas (como diria Heidegger), mas nascemos em uma comunidade que nos ensina sobre as coisas que usamos e nosso modo de vida.*”⁸⁹⁴

De certo modo, desde o ponto de vista traçado por Hannah Arendt, a moderna e contemporânea crise de sentido tem como origem justamente a negligência histórica para com

⁸⁹⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 228. Cf., ainda, a esse respeito, em *A condição humana*, a seção 24, “A revelação do agente no discurso e na ação”.

⁸⁹¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 228.

⁸⁹² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 227.

⁸⁹³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 230.

⁸⁹⁴ UČNÍK, Lubica. *The crisis of meaning and the life-world: Husserl, Heidegger, Arendt, Patočka*, 2016, p. 6, grifo nosso, tradução nossa.

a condição humana da pluralidade, com a política propriamente dita, portanto. O ataque à pluralidade e as grandiosas vitórias subseqüentes e cumulativas do *homo faber* e do *animal laborans* deram o tom do atual estado de coisas⁸⁹⁵, em meio ao que nem mesmo Heidegger conseguiu olhar o mundo humano comum sem naturalizar sua condição de pauperização política, sem ver na esfera pública apenas a forma de uma referencialidade estática, de um sentido morto, passado adiante em modo zumbificado, precisando sempre da intervenção de grandes pensadores para renovar-lhe a vida.

Dana Villa, portanto, enxerga muito bem que, em meio a uma tal crise de sentido, ao conceber sua redescritção fenomenológica do mundo, da abertura do mundo na atualização de suas atividades humanas fundamentais, Arendt, “ao teorizar a ação”, “nos fornece nada menos que uma fenomenologia do próprio sentido: suas fontes, condições, modos de apresentação e possibilidades de permanência”.⁸⁹⁶ Afinal, como aponta o próprio Villa:

No contexto de um mundo caracterizado pelo recuo do sentido, pela instrumentalização ilimitada que converte tudo em um meio para algum fim subjetivamente estabelecido, o sentido da ação política reside em sua capacidade para dotar o mundo de sentido, para dar a ele uma significância e beleza que, de outro modo, lhe faltaria.⁸⁹⁷

11.4. Arendt e a significância do mundo II: pensamento e linguagem

O pensamento, de fato, também em Arendt será uma atividade relevante e intimamente vinculada ao sentido e ao discurso. Seus limites, entretanto, sua dependência e vínculo em relação ao mundo fenomênico são elementos constantemente reafirmados pela autora. Arendt trabalha para conceber o pensar como um tipo de atividade compreensiva e hermenêutica capaz de manter-se numa relação de proximidade para com a ação, com a pluralidade e fenomenalidade do mundo, harmonizando-se assim como atividade apropriada ao ente político que somos em nosso ser. Afinal, nós “somos do mundo, e não apenas estamos nele”⁸⁹⁸, e esse mundo, o mundo fenomênico, tem na pluralidade sua “lei”.⁸⁹⁹

⁸⁹⁵ Quanto a essa análise e diagnóstico histórico proposto por Arendt em meio a sua teoria política, cf., em *A condição humana*, sobretudo o capítulo final, “A *vita activa* e a era moderna”, e mais especificamente nas últimas quatro seções, 42, 43, 44 e 45. (ARENDR, Hannah. *A condição humana*, 2014.).

⁸⁹⁶ VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the faith of the political*, 1996, p. 11.

⁸⁹⁷ VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: the faith of the political*, 1996, p. 11.

⁸⁹⁸ ARENDR, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 39.

⁸⁹⁹ Cf., por exemplo, ARENDR, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35.

Antes de mais nada, contudo, precisamos relembrar algo a que já aludimos brevemente, quanto à relação íntima de projeto entre *A condição humana* (1958) e *A vida do espírito* (1977/8). Embora o pensamento seja uma atividade mental⁹⁰⁰ (a atividade mental por excelência) e a mente, a vida da mente, seja algo associado desde sempre à contemplação, a *vita contemplativa*, com o que Arendt só vai se preocupar diretamente, de fato, em *A vida do espírito*, o importante é: o pensamento é uma atividade e a mente tem uma vida puramente ativa. Nenhum dos dois constitui ou tem por trás de si algo que constitua ou possa constituir uma substância.

Em resumo: o pensamento é parte da *vita activa* tanto quanto a própria ação. O pensamento é parte das respostas que damos à condição humana em forma de atividades existenciais que nos fazem ser quem somos enquanto seres humanos. O nosso entendimento é de que a oposição da tradição entre *vita activa* e *vita contemplativa* é desfeita por Hannah Arendt. A autora a recupera, conta sua história, precisamente para destruí-la, desfazer-se dela enquanto categoria de organização de seu pensamento e do pensamento contemporâneo.

Nós nascemos, vivemos e morremos em um mundo humano dotado de sentido, que nos precede, e em meio ao qual, graças à abertura intersubjetiva que o nosso corpo vivo (corpó-alma) nos proporciona com seus sentidos articulados e suas disposições psíquicas, temos a experiência de uma realidade básica comum. Essa abertura, contudo, não é uma recepção passiva dos dados materiais da realidade. Cada uma das atividades humanas básicas e fundamentais, abre esse mundo, desde sua situação concreta no tempo e no espaço, de acordo com seu tipo estrutural próprio. Acontece que essas múltiplas aberturas não acontecem necessariamente nem de modo paralelo nem subsequente, elas se entrelaçam de acordo com a maior ou menor preponderância de cada uma que o sentido comunitário constituído de mundo lhes tiver estabelecido de valor.

A atividade do pensamento, em seu estado básico, habita também esse mesmo ser humano comum, mundano e situado, e repercute como parte da existência humana em seu caráter prático – é parte da *vita activa*. E o dito atribuído a Catão com que Arendt fecha *A condição humana* e abre, mais ou menos vinte anos depois, *A vida do espírito* deixa isso suficientemente explícito: “Nunca se está mais ativo do que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo”.⁹⁰¹

⁹⁰⁰ Ou “espiritual”, a depender da tradução que se queira dar ao original “*mind*” no contexto do pensamento arendtiano.

⁹⁰¹ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 406; e a primeira epígrafe em ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*, 1981; ou _____; *A vida do espírito*, 2009.

Não obstante, o pensar é, para Arendt, uma atividade com características bastante peculiares e disruptivas para o cenário posto do mundo fenomênico e o importante senso comum que o acompanha. Trata-se, como insiste a autora por diversas vezes ao longo de *A vida do espírito*, de uma atividade “fora de ordem”.⁹⁰² Ao ponto de que a atividade tenha sido “frequentemente considerada antinatural, como se os homens [...] estivessem engajados em uma atividade *contrária à condição humana*.”⁹⁰³

Para a autora, são vários os elementos que tornam a atividade do pensamento assim tão alheia à ordenação própria à vida humana no mundo fenomênico:

(a) Em primeiro lugar, podemos citar sua *invisibilidade*.⁹⁰⁴ Essa, porém, é uma característica não apenas do pensar, mas da vida da mente de um modo geral, e também da alma. De qualquer modo, as nossas faculdades mentais, enquanto em plena atividade, e não apenas enquanto descansam em potência, movem-se sem apresentar qualquer manifestação fenomênica própria.⁹⁰⁵ O que, do ponto de vista do mundo e sua fenomenalidade característica (o *visível*, para usar uma categoria merleau-pontiana da qual Arendt se apropria) implica um certo desacordo desconcertante tanto no caso do espírito [*mind*] e suas atividades (o *pensar*, o *querer* e o *julgar*) quanto no caso da alma [*soul*].⁹⁰⁶

⁹⁰² Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 97, 98, 104, 129 e 144.

⁹⁰³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 97.

⁹⁰⁴ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 90.

⁹⁰⁵ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 91, onde lemos: “A única manifestação externa do espírito é o alheamento, uma óbvia desatenção em relação ao mundo que nos cerca, algo de inteiramente negativo que nem sequer chega a sugerir o que está de fato de passando internamente”.

⁹⁰⁶ É relevante apontarmos neste ponto que Hannah Arendt adota, ou torna explícita, em *A vida do espírito*, a concepção de que os seres humanos existem, por assim dizer, a partir de três núcleos ou dimensões características: o *corpo* [*body*], a *alma* [*soul*] e o *espírito* [*mind*]. Esse modo tripartite de descrever a existência humana contorna o dualismo tradicional, negando que a mente seja, como se concebeu, apenas a parte mais elevada da alma (a alma racional), e não é de modo algum estranha à tradição fenomenológica, embora não caiba aqui articular esse vínculo. A distinção pode ser encontrada em sua expressão mais sistemática na seção 4 da obra, chamada “Corpo e alma; alma e espírito” (Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 47-54). Enquanto o corpo é visível e se apresenta numa relação típica do mundo fenomênico de interior-exterior, a qual abordamos no tópico anterior desta seção 2.2, tanto alma quanto espírito são dotados de invisibilidade, o que não quer dizer que sejam “internos”, mas que são afenomenais, não operam segundo a dualidade interior-exterior, que é uma dualidade evidentemente espacial e, portanto, física, visível. A alma, entretanto, a sede do nosso psiquismo, morada das paixões e disposições, é estreitamente vinculada ao corpo, de modo que sua manifestação mais direta e orgânica é a manifestação expressa no próprio corpo. O rubor das faces que manifesta a vergonha, os vários relances de olhos que manifestam inúmeros tipos correlatos de sentimentos, e assim por diante. Nada impede, contudo que a alma se faça manifestar por meio da linguagem conceitual, só que ainda aqui a tendência, aponta Arendt, é que venha a expressar-se por metáforas desenhadas a partir das experiências do corpo. Já a mente, por outro lado, com a qual lidamos aqui, apartada que é, em certo sentido, desse vínculo corpo-alma, tem sua morada e manifestação própria na linguagem conceitual articulada. Precisa do discurso em geral e aparece por meio do discurso falado. Um outro elemento importante nessa caracterização geral da mente é que, por mais que ela consista em três atividades básicas (o pensar, o querer e o julgar), de modo a não haver propriamente uma hierarquia entre elas, cada qual operando segundo sua própria autonomia e horizonte, a atividade do pensamento, tem sim uma prioridade sobre as demais, é pressuposta pelas demais e, portanto, pode ser considerada como a atividade mental mais básica e fundamental. Quanto a esse último ponto, cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 95.

(b) *Reflexividade*. O pensar é um agir reflexivamente que, portanto, exige um alheamento (ou de retirada [*withdrawal*] em relação ao mundo das aparências. Não se dá, entretanto por introspecção e não se encontra com qualquer aparência de um interior em relação ao qual pudesse afetar-se (este último é, para Arendt, o caso da alma)⁹⁰⁷, mas opera um retorno sobre o si mesmo necessário para estabelecer as bases conceituais, não sensórias, características da vida do espírito. Assim, “todas as atividades do espírito testemunham, elas próprias, por sua natureza *reflexiva*, uma *dualidade* inerente à consciência; o agente espiritual só pode ser ativo agindo implícita ou explicitamente sobre si mesmo”.⁹⁰⁸ Essa exigência de reflexividade tem, como consequência o fato de que o pensar “interrompe todas as atividades ordinárias e é interrompido por elas”.⁹⁰⁹

(c) Trata-se de uma atividade *efêmera, ou impermanente*. O eu pensante só dura enquanto em pleno pensar. De tal modo que “ele desaparecerá, como se fosse uma simples miragem, tão logo o mundo real volte a se impor”.⁹¹⁰ Ademais, o pensamento está “fora de ordem” porque é uma atividade que não produz em si mesma qualquer resultado sólido com sua busca por sentido que possa sobreviver à própria atividade.⁹¹¹ Ela é, de certo modo, *autodestrutiva*, pois sua busca por significado, além de inútil desde o ponto de vista do senso comum e da vida cotidiana, gera resultados sempre incertos e inverificáveis. O pensar, nos diz Arendt, é como Penelope sempre fazendo e desfazendo sua trama.⁹¹²

Algumas dessas características, sua invisibilidade e sua reflexividade, são consideradas pela autora como solo experiencial desde onde, num passo em falso, muitas das falácias metafísicas da tradição puderam se erguer com alguma plausibilidade. Já sua efemeridade, sua incapacidade cognitiva, inutilidade prática e seu caráter autodestrutivo em relação aos próprios resultados (a necessidade de sempre repensar o já pensado por outros ou mesmo por si próprio) são elementos que dão indícios de um tipo de pensamento que, longe de poder fundar uma concepção metafísica e substancialista de mundo, está vinculado à existência humana concreta e sua situação.

Essa vinculação é consolidada no pensamento de Arendt por meio de uma espécie de teoria da representação vinculada especificamente à constituição da esfera discursiva de atuação

⁹⁰⁷ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 90-92.

⁹⁰⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 93.

⁹⁰⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 219.

⁹¹⁰ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 94.

⁹¹¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 144

⁹¹² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 106-107.

espiritual, na qual o pensamento, auxiliado sobretudo pelas faculdades da imaginação e da memória, toma posse de seus objetos, cunha suas categorias, e encontra, por meio de suas generalizações, o sentido das experiências de onde parte.

É evidente que a invisibilidade e o retraimento do sujeito pensante em relação ao mundo das aparências que o circunda não é a invisibilidade e o retraimento do sujeito propriamente dito em sua concretude física e existencial completa. O sujeito pensante, alheio ao mundo⁹¹³, segue aí, no mundo, e a prova disso é que seu alheamento pode, em alguma medida, ser descrito desde fora e significado pela comunidade falante que o reconhece como um modo existencial.⁹¹⁴

A invisibilidade e o retraimento, contudo, são o emblema de que o pensar, assim como o espírito de um modo geral, não lida diretamente com o mundo, mas com invisíveis. Tais invisíveis, as imagens e os conceitos, por exemplo, objetos do pensamento, têm, entretanto, em sua quase totalidade, sua origem no mundo fenomênico, ou, dito ainda de outro modo, nos sentidos através dos quais esse mundo se abre. As atividades mentais, em verdade, nos diz Arendt, se retiram não exatamente do mundo, mas apenas da presença deste para os sentidos. Mas nesse movimento elas, em certo sentido, levam o mundo consigo. Apenas re-*presentando* na mente o mundo vivido é possível abandonar a a-*presentação* constante do mundo para os sentidos no presente. E é justamente a essa capacidade de *representação* que damos o nome de *imaginação*. Assim:

Todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito de ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos. A re-presentação, o fazer presente o que está de fato ausente, é o dom singular do espírito. E uma vez que toda a nossa terminologia é baseada em metáforas retiradas da experiência da visão, esse dom é chamado de imaginação, [...].⁹¹⁵

A “imagem”, portanto, neste sentido, já é um invisível do ponto de vista do mundo comum. Sua formação é a condição básica necessária de “de-sensorialização” da qual depende o pensamento. Todo o circuito da espacialidade e da temporalidade característico da vida do espírito pressupõe essa dessensorialização das experiências vividas. O pensar envolve, por exemplo, a recolecção dessas imagens da memória, onde elas são guardadas. O ato de relembrar

⁹¹³ E “alheio ao mundo” aqui não significa de modo algum necessariamente alheio às questões mundanas, à política, aos problemas que lhe são contemporâneos. O alheamento em questão diz respeito à descrição fenomenológica da própria atividade do pensar.

⁹¹⁴ Não há nenhum mundo das ideias ou realidade espiritual a que aquela que pensa pode almejar. O mundo é, por definição, o mundo comum, e a realidade pertence a este mundo.

⁹¹⁵ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 94.

é “a mais frequente e também a mais básica experiência do pensamento”.⁹¹⁶ Do mesmo modo, a faculdade de julgar, sobre a qual falaremos mais adiante, depende de um tipo de imparcialidade em relação aos interesses imediatos que só é possível a partir desse processo de dessensorialização. Enquanto isso, a vontade, associada à faculdade de antecipação, depende do mesmo processo para poder se descolar “da imediaticidade do desejo que, sem refletir e sem reflexividade, estende imediatamente a mão para pegar o objeto desejado [...]”.⁹¹⁷

Estando fisicamente aqui, olhos cravados no mar da Bahia, no Oceano Atlântico, penso na Cordilheira dos Andes vista desde o Chile, em sua face voltada ao Pacífico, com a qual me deparei corporalmente no passado. Enquanto dura o pensamento, ela permanece para mim infinitamente mais próxima do que o espaço diante dos meus olhos, e aquelas experiências vividas ali, tendo-a como cenário constante, ganham também precedência no tempo, parecem mais atuais, em relação a todas as outras vivências que, do ponto de vista objetivo, se intercalam entre aquele tempo e o agora. De modo similar, desde o aqui e o agora, posso pensar, por exemplo, na minha velhice ou na minha morte, antecipando-as em pensamento. É graças àquela preparação dessensorializante e àquele alheamento do mundo circundante que tudo isso é possível, e que podemos, assim, dizer com Arendt, descrevendo mais uma das características que fazem do pensar uma atividade “fora de ordem”:

O pensamento anula distâncias temporais e espaciais. Posso antecipar o futuro, pensá-lo como se já fosse presente, e lembrar do passado como se ele não tivesse desaparecido. Já que o tempo e o espaço da experiência comum não podem nem mesmo ser pensados sem um contínuo que se estende do próximo ao distante, do agora ao passado ou ao futuro, do *aqui* a qualquer ponto do espaço, esquerda e direita, à frente e atrás, acima e abaixo, eu poderia dizer, com alguma razão, que não apenas as distâncias, mas também o tempo e o espaço são abolidos no processo do pensamento.⁹¹⁸

A razão de ser dessa exigência por dessensorialização e retraimento do sujeito do mundo fenomênico circundante, é, enfim, que, como já sabemos, compreender é diferente de conhecer, e a busca pela compreensão que se situa na base de toda a vida do espírito está preocupada não com as coisas em sua verdade, em seu ser, mas sim com seu sentido de ser. A imaginação e seus invisíveis, suas imagens do espírito, são um primeiro passo nessa direção.

O pensamento, entretanto, vai além daquilo que fornece a imaginação, pois não pensa apenas através de imagens ou representações propriamente empíricas, mas constitui em seu

⁹¹⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 103.

⁹¹⁷ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 94.

⁹¹⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 104.

exercício representações mais gerais do que aquilo que é possível remeter de modo direto à experiência sensível como, por exemplo, a própria ideia de *ser* como distinta dos entes, ou a ideia de infinito, mas também, de um modo geral, tudo aquilo que Arendt chama de “coisas-pensamento”: “conceitos, ideias, categorias e assemelhados”.⁹¹⁹

Desse modo, a atividade do pensamento como a concebe Arendt é capaz de fazer, corriqueiramente, aquilo que preconizava Husserl e, sem abandonar o mundo, suspender temporariamente o peso e o sentido da realidade e da existência concreta com seus sentidos comunitários já delineados, nos quais os particulares com que nos encontramos de fato no mundo já estão plenamente emaranhados. Nas palavras da autora:

Durante a atividade de pensar o que se torna significativo são extratos, produtos da dessensorialização, e tais extratos não são meros conceitos abstratos; eles eram outrora chamados de “essências”. As essências não podem ser localizadas. O pensamento humano, ao apossar-se delas, deixa o mundo dos particulares e dá início à busca de algo *significativo* de uma maneira geral, embora não necessariamente universalmente válido. O pensamento sempre “generaliza”, comprime os muitos particulares – os quais, graças ao processo dessensorializante, ele pode compactar para uma rápida manipulação – para encontrar o significado que possam ter. A generalização é inerente a todo pensamento, mesmo que este ou aquele pensamento insista na primazia universal do particular.⁹²⁰

Essa noção de um “significado em geral” que o pensamento pretende ser capaz de abarcar delinea para nós algo relevante neste ponto. Até então havíamos visto que, no bojo da ação e sua condição por excelência, a pluralidade do mundo humano comum, cada fenômeno, cada acontecimento, adquire um sentido próprio, singular. Mas o pensamento, como o descreve Arendt, dá a impressão de querer anular com seus esquemas essa singularidade dos particulares. Em verdade, porém, na compreensão da autora, essa aniquilação do particular fez parte dos anseios da tradição, não de sua própria compreensão do pensar.⁹²¹

Contornando as chamadas falácias metafísicas com que a tradição interpretou as potencialidades do pensamento e compreendendo de fato o pensamento em seu modo de operar, o que Arendt, por sua vez, quer é encontrar as pontes que sustentem, na existência humana, a possibilidade de vinculação entre tal sentido geral, a que o pensamento acede em sua reflexividade própria, e a singularidade dos fenômenos. É nesse sentido que, como aponta Učník⁹²², seu projeto será, em parte, o de olhar para as categorias de pensamento herdadas da

⁹¹⁹ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 95-96.

⁹²⁰ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 221.

⁹²¹ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 109-110.

⁹²² Cf. UČNÍK, Lubica. *The crisis of meaning and the life-world: Husserl, Heidegger, Arendt, Patočka*, 2016, p.

tradição em vista não de uma identidade que seja o emblema de essências imutáveis, mas sim em vista das diferenças e transformações históricas sofridas por essas categorias, assim como das singularidades contemporâneas dos fenômenos aos quais elas de algum modo se associam.

O pensamento, enfim, a partir da dessensorialização que lhe precede, tem a capacidade de manipular discursivamente uma enormidade de particulares, transportando-os, tranquilamente, no tempo e no espaço, através de distâncias tão longas quanto as que abarque a memória. Com isso, pretende alcançar, numa esfera muito mais ampla do que aquela do contexto próprio a cada fenômeno que aparece em meio ao mundo comum, o sentido geral daquilo que toma como objeto do pensar.

Arendt, entretanto, insiste em apontar seus laços para com o mundo humano comum. Mesmo as questões mais gerais, questões metafísicas, historicamente filosóficas por excelência, tem sua origem nas experiências cotidianas. E a reflexividade das perguntas sem resposta que o pensamento em sua busca por sentido se coloca é equivalente ao ímpeto humano por contar a história dos acontecimentos testemunhados, de escrever poemas sobre eles etc. “Em todas essas atividades reflexivas”, aponta Arendt, “os homens movem-se fora do mundo das aparências e usam uma linguagem cheia de palavras abstratas que, é claro, são parte integrante da fala cotidiana bem antes de se tornarem moeda corrente da filosofia”.⁹²³

Ademais, até mesmo os conceitos mais “abstratos”, mais gerais, propriamente filosóficos, ou seja, aqueles conceitos e categorias que a filosofia, os chamados “pensadores profissionais”, tomaram como objeto de seu estudo historicamente, dependem, para adquirir qualquer sentido, de encontrar também sua ponte de retorno para a fenomenalidade característica do mundo comum. Essa ponte é, segundo Arendt, a metáfora. Assim: “A metáfora, servindo de ponte no abismo entre as atividades espirituais interiores e invisíveis e o mundo das aparências, foi certamente o maior dom que a linguagem poderia conceder ao pensamento e, conseqüentemente, à filosofia [...]”.⁹²⁴ De tal modo que: “Todos os termos filosóficos são metáforas, analogias congeladas, por assim dizer, cujo verdadeiro significado se desvela quando dissolvemos o termo em seu contexto original, que estava muito nítido no espírito do primeiro filósofo a utilizá-lo”.⁹²⁵

A relação, enfim, da atividade de pensar para com o significado parece cambaleante. O pensamento parte da experiência e está em busca de sentido. É nessa direção que ele se

98.

⁹²³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 96.

⁹²⁴ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 125.

⁹²⁵ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 124.

movimenta. No entanto, ele parece rechaçar a experiência ímpar do “fazer sentido” que, em sua singularidade inviolável, os fenômenos adquirem; ele parece rechaçar a *significância do mundo* ao almejar um sentido geral cada vez mais abarcador, todo inclusivo, que só é possível naquilo que parece ser um outro mundo, um “mundo das ideias”, de invisíveis supostamente reclusos e acessíveis apenas através do espírito. Por um lado, “todo pensamento deriva da experiência”, mas, por outro, do ponto de vista do pensamento, “nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginação e pensamento”.⁹²⁶

Esse caráter de parecer pertencer a um outro mundo – afenomenal, inconspícuo, incorpóreo e, em sua realidade superior, apenas freado e incomodado pelo corpo e seus sentidos – tem, segundo a descrição fenomenológica que Arendt faz dessa atividade humana, sua razão de ser. Entretanto, ainda segundo a autora, a interpretação, por sua vez, que a partir dele a tradição cristalizou sobre a atividade e a relação que os seres humanos através dela estabelecem com o mundo e entre si em termos de verdade, sentido e pertencimento, foi equivocada e constitui uma das falácias metafísicas centrais da nossa tradição, com as repercussões da qual ainda hoje precisamos lidar.⁹²⁷

Já vimos, enfim, que o pensamento não tem acesso a uma realidade outra, apartada do mundo das aparências, mas que elabora sempre a partir daquilo que a experiência lhe fornece. Ainda que seja afenomenal e possa ir além de toda experiência possível, ele precisa, de algum modo, manter um referencial fenomênico, nas analogias das metáforas, que o asseguram um porto no mundo fenomênico. Vimos também, anteriormente, que, para Arendt, diferente daquilo que a tradição nos legou⁹²⁸, estabelece com firmeza uma distinção entre verdade e sentido. O

⁹²⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 106.

⁹²⁷ É uma das pretensões centrais de *A vida do espírito* mostrar, por meio de uma análise fenomenológica da atividade do pensamento, associada à análise daquilo que a própria tradição de pensamento interpretou da atividade que levava a cabo, o que há de não arbitrário nessa interpretação consolidada e, portanto, de caracteristicamente autêntico da atividade do pensamento, em oposição ao que é falacioso e transcende sem razão o que é próprio da atividade em questão, como aquilo que ficou nomeado como “a teoria dos dois mundos”. Para Arendt, como temos visto, só há um mundo. E a atividade do pensamento, se quer condizer com a condição humana, deve, de algum modo, a ele pertencer. Ver, por exemplo, quanto à relação entre arbitrariedades e não arbitrariedades no que tange à “teoria dos dois mundos”, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 39, 97, 130, 220 e, mais extensamente, o já aqui abordado capítulo 2 da obra, “(verdadeiro) ser e (mera) aparência: a teoria dos dois mundos”, p. 39-42.

⁹²⁸ Para lembrar: a tradição, para Arendt, confundiu convenientemente verdade e sentido, produzindo como resultado uma compreensão do pensar como atividade capaz de alcançar verdades metafísicas que substituiriam, em sua coerência generalizadora, a “realidade” sensível, aparente. A realidade propriamente seria aquela desvelada pelo pensamento, a verdade filosófica. As alterações desse panorama no mundo moderno, com a ascensão empirismo e do materialismo no bojo da ciência moderna, deixaram intactas as bases dessa confusão (a distinção entre verdadeiro ser e mero aparecer). Apenas, com a ciência moderna, a verdade veio a ser buscada em meio às estruturas materiais e psíquicas escondidas do mundo fenomênico, cristalizando, implícito na própria metodologia em voga, um sentido ontológico-epistemológico determinado, sem dar mais, a partir daí qualquer estímulo à atividade do pensamento. De certo modo: no primeiro caso, o sentido posto pelas teorias foi interpretado como verdade; no segundo, a verdade foi interpretada como sentido, dando vazão,

pensamento, sabemos, lida com questões de sentido: não com aquilo que as coisas são, mas com o que *significa* para elas ser. Se o pensamento, entretanto, quer de fato manter algum vínculo orgânico para com a realidade e o mundo fenomênico, aquilo que as coisas significam tem que articular-se com aquilo que elas são. Ou seja: apesar da distinção, sentido e verdade precisam tocar-se ou, malgrado os esforços contrários, ainda estaremos diante de mais uma “teoria dos dois mundos”.

Em Arendt, contudo, gostaríamos de argumentar, eles de fato se tocam. E o caminho para compreender como essa comunicação se dá nos traz, primeiro, mais uma vez, à questão da *linguagem* e suas articulações tanto no que diz respeito ao pensamento quanto no que se refere à ação; e, segundo, ao necessário entendimento, ao qual já acenamos, da faculdade do *sensu comum*. Lidaremos agora com o primeiro desses dois elementos.

No que tange à relação entre pensamento e linguagem, o caso dos termos tipicamente filosóficos como, por exemplo, “essência” e “substância”, que são todos metafóricos como vimos, é um caso específico. Sem embargo, as operações conjuntas de imaginação, memória e pensamento não são prerequisites apenas para os termos filosóficos de nossa linguagem. De tal modo que, como já foi também apontado, na reflexão, característica das atividades espirituais, e sobretudo no pensamento, que não se ocupa de particulares mundanos como a vontade e o juízo, usamos uma linguagem “cheia de palavras abstratas” que, antes de qualquer emprego filosófico, “são parte integrante da fala cotidiana”.

As palavras mais básicas de nossa linguagem cotidiana, em seus vários graus possíveis de articulação – “pássaro”, “árvore”, “réptil”, “mesa”, “animal”, “planta”, “ferro”, “vertebrado”, “ser vivo”, “sabiá-laranjeira” (o *Turdus rufiventris*), “ipê-amarelo” (o *Handroanthus albus*), “angústia”, “coração”, “violência”, “amizade”, “liberdade”, “justiça”, e assim por diante – são já de por si, contanto que não se refiram a particulares – como “Pirâmide de Kukulkán”, “Farol da Barra”, “Parque Ibirapuera” – “coisas do pensamento”, fruto daquele processo de dessensorialização do qual já falamos.

E aqui torna-se claro que há uma relação íntima entre o sentido específico que cada particular adquire em seu contexto e relação para com a existência humana e o sentido geral que o pensamento persegue. O “meu coração”, pulsando neste momento, ocupando seu lugar apropriado dentro de minha caixa torácica, entre os meus pulmões e apoiado sobre o músculo diafragma, é um particular que tem um enorme e multifacetado sentido para mim, começando

pois, a partir daí à contemporânea “crise de sentido” de que temos falado.

pelo fato de ser “meu” coração (fato que, ainda que “objetivamente”, para o mundo em geral, não o dê nenhum relevo, nenhum destaque, dota-o, para mim, de uma relevância inalienável).

Há, porém, entrelaçados nesse particular, elementos de sentido que não são propriamente particulares, mas que informam o sentido com que o particular se apresenta à consideração. Esse sentido geral, captado na própria palavra “coração”, tem, ademais, uma história. Quanto mais em direção ao passado avançamos nesse caso específico, usando das capacidades exploratórias já mencionadas do pensamento, auxiliadas pela memória⁹²⁹, esse sentido toma outras feições, se desassocia dos elementos estritamente anatômico-descritivos elencados acima, resguardando, talvez, de fenomênico apenas a referência a uma constância pulsante que podemos sentir mesmo através do tato ou da respiração, relativa em ímpeto aos estados físicos e psíquicos do nosso corpo.

O interessante do exemplo é fazer notar que, seja na experiência de nosso próprio coração sob o peito, seja na experiência de uma ação política socialmente distributiva e/ou reparadora a que nomeemos de “justiça”, ou na experiência revolucionária onde julgemos fazer-se presente o sentido próprio da “liberdade”, o que está em jogo, num só movimento, é a associação entre as particularidades do fenômeno, seu significado específico enquanto parte da significância de mundo aberta pelo ser humano no contexto complexo das relações entre condições de existência e atividades fundamentais (ver capítulo segundo) e as generalidades da compreensão, que, por sua vez, podem e devem, para dar origem a um círculo hermenêutico, como veremos no próximo tópico, se bifurcar em “compreensão preliminar” e “compreensão verdadeira”.⁹³⁰

De um modo geral, o pensamento tem como “função” conciliar-nos, enquanto seres que compreendem, com a realidade do mundo. E o sentido, ou a significância, é o resultado bem logrado desse processo, onde “bem logrado” não quer dizer “correto”. Não há sentido correto ou incorreto, há experiência que “faz sentido” e, por oposição, o “sem sentido” (*nonsense*). Desse modo, “a necessidade da razão”, faculdade por excelência do pensar e do compreender,

⁹²⁹ Aqui num sentido de registro histórico, civilizacional, dependente de reificações e transmissão geracional.

⁹³⁰ Veremos mais adiante que esses são termos escolhidos pela própria Arendt. Contudo, são termos ainda de um ensaio bastante anterior a “*A vida do espírito*”, e mesmo anterior a “*A condição humana*”. Trata-se do ensaio “Compreensão e política”, de 1954 (Cf. ARENDT, Hannah. “Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)”. In: _____; *Essays in undersanding: 1930-1954*. 1994, p. 307-327). Considerando a firmeza de sua distinção futura entre verdade e sentido, sendo a compreensão precisamente o processo pelo qual o pensar busca encontrar-se com o sentido de determinado fenômeno e não com sua verdade, é provável que a própria Arendt não estivesse mais confortável com a expressão “compreensão verdadeira”. Em sua obra tardia, esses dois tipos de compreensão (preliminar e verdadeira) podem ser substituídos, talvez, sem prejuízo, respectivamente por, de um lado, *sentido comum (senso comum*, ou ainda *raciocínio do senso comum*) e, de outro, *pensamento crítico* (ou simplesmente *pensamento*).

é “*dar conta* de qualquer coisa que possa ser ou ter sido”, o que é proporcionado “não pela sede do conhecimento [...], mas pela busca do significado”.⁹³¹

Podemos analisar esse processo em etapas. A atividade do pensamento, nos dirá Arendt, é “inconcebível sem discurso”.⁹³² Expressão da faculdade da razão entendida enquanto *logos*, discurso coerente, o pensamento, as nossas atividades espirituais de um modo geral, “são concebidas em palavras antes mesmo de serem comunicadas”.⁹³³ As unidades básicas, ou blocos de construção do pensar, são, portanto, as palavras. E essas palavras são já, em si mesmas, “portadoras de significado”.⁹³⁴

A verdade, como mostrou Heidegger⁹³⁵ (e como temos visto reafirmado por Arendt em seus próprios termos) antes de poder ser propriedade do discurso proposicional, é parte intrínseca da abertura de mundo posta em jogo fenomênica, ou esteticamente, pela existência humana (ou mesmo pela Vida em geral), revelando, em uma primeira grande dimensão o ser dos entes em meio às dificuldades do erro e da semblância.

Essa *realidade*, porém, é experienciada desde um princípio como realidade significativa. A vida cotidiana é organizada nos termos de um sentido comum, de uma familiaridade, que nos faz “sentir-nos em casa no mundo” e guia o olhar e o perceber tanto quanto o querer e o julgar do dia a dia. O pensar, porém, como já vimos, embora parta igualmente daí, irrompe nesse cenário de papéis bem ensaiados como uma força espontânea disruptiva.⁹³⁶

Nessa divergência é que nós temos, justamente, aquelas duas formas supracitadas de compreensão. Por um lado, uma compreensão, por assim dizer, tácita, “preliminar”, um “acordo” tácito intersubjetivo quanto ao sentido de nosso mundo comum. Por outro lado, uma compreensão crítica, que passa pelo pensamento e sua busca individual e/ou partilhada e organizada, por recalibragem. Essa reestruturação do sentido na compreensão crítica, enfim, pode levar seja a lugar nenhum do ponto de vista dos resultados (o que é o mais corriqueiro), seja à alterações setoriais, seja a inteiras mudanças de paradigma, que também são possíveis dependendo do tipo de situação limite enfrentada e do tipo de associação que haja entre pensamento e ação.

De qualquer modo, a doação de sentido elementar é já o próprio ato de nomear as coisas do mundo. E esse “puro nomear das coisas, a criação de palavras, é a maneira humana de

⁹³¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 119.

⁹³² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 48.

⁹³³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 48.

⁹³⁴ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 118.

⁹³⁵ Ver, por exemplo, HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 288-289.

⁹³⁶ Como argumentaremos em seguida, não é mera coincidência que a ação também tenha uma tal característica de espontaneidade e irrupção potencialmente destrutiva.

apropriação, e, por assim dizer, de desalienação do mundo no qual, afinal, cada um de nós nasce, como um recém-chegado e um estranho”.⁹³⁷ Já as próprias palavras, enfim – sem as quais não há pensamento e em si mesmas claramente não passíveis de serem julgadas como “corretas” ou “incorretas” a não ser que se agregue a elas o índice da existência (“ser” ou “não ser”)⁹³⁸ –, é que, em seu vínculo com a realidade, orquestram a relação entre verdade e sentido, entre a vida do espírito e a fenomenalidade do mundo.

É nesse contexto, então, que, analisando e concordando com Aristóteles em seu *De Interpretatione*, Hannah Arendt aponta que “o critério do *logos*, do discurso coerente, não é a verdade ou a falsidade, mas sim o significado”. De tal modo que “o *logos* é o discurso no qual as palavras são reunidas para formar uma sentença que seja totalmente significativa em virtude da síntese (*synthēkē*).”⁹³⁹

Na medida em que a nossa experiência vivida, nossa experiência do mundo, dos outros e de nós mesmos vai sendo, ao longo da vida, habitada pela linguagem, vai sendo nomeada e articulada discursivamente (o que implica sempre um nível básico mínimo de generalidade e, portanto, de imaginação e pensamento), ela adquire sentido.⁹⁴⁰

Se fosse meramente um artefato para nós, dotado de um valor puramente simbólico e arbitrário como no caso da linguagem matemática, ou simplesmente um instrumento comunicativo intraespecífico, presente em nós como nos demais seres vivos, a linguagem humana não só não precisaria, como estaria mesmo muito melhor disposta, sem essa dimensão significativa.⁹⁴¹

Para Arendt, entretanto, a linguagem propriamente humana não adquire seu sentido por coerência interna, afinal, se assim fosse, as palavras não poderiam já, em si mesmas, ser dotadas de sentido. A linguagem humana, enfim, não está pairando sobre o mundo como uma instância simbólica, mas enraíza-se na experiência, concatenando em seu poder articulador aquilo que, em meio às condições de nossa existência, realizamos ativamente em cada uma das nossas atividades mundanas fundamentais e não fundamentais. O centro dessa articulação é, como sabemos, o intercurso humano, e é por isso que essa realização é, em seu fundamento, política

⁹³⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 119.

⁹³⁸ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 118.

⁹³⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 118.

⁹⁴⁰ E esse processo, obviamente, não para após a infância ou a formação básica. Em maior ou maior medida, ele segue ao longo de toda a vida, uma vez que novas experiências, externas ou internas, podem, caso não recaiam comparativamente em categorias já delineadas, trazer a marca emblemática do desconhecido. Essa era a tese de Arendt, por exemplo, na qual ela insistiu longamente, quanto às experiências totalitárias e o tipo de ruptura que elas sinalizavam, em vários sentidos, quanto às categorias de pensamento tradicionais.

⁹⁴¹ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 117. E, ainda, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 224.

e, portanto, histórica.

Em 1972, convidada a participar de uma conferência que tinha como objeto seu próprio pensamento, evento organizado pela *Toronto Society for the Study of Social and Political Thought*, Arendt, sendo questionada, engajou-se em diversas discussões com os demais convidados sobre sua obra e as categorias de pensamento nela presentes. Numa dessas várias discussões, em discordância direta para com C. B. Macpherson em torno do pensamento de Karl Marx e das distinções feitas por Arendt em sua obra, a autora sustenta, de modo conciso e bastante revelador para aquilo que está aqui e discussão:

Na minha opinião, uma palavra tem uma relação com aquilo que denota, ou com o que *é*, muito mais forte que o mero uso que dela estamos fazendo, entre você e eu. Quer dizer, você considera somente o valor comunicativo da palavra. Eu considero sua qualidade de abertura. E essa qualidade reveladora, é claro, tem sempre um fundo histórico.⁹⁴²

A “qualidade reveladora” da palavra é precisamente seu potencial de portar sentido, sua capacidade de, referindo-se a uma experiência fenomênica concreta, proporcionar a fixação de um tipo possível de dobradiça entre a verdade factual partilhada do fenômeno e uma noção conceitual, não sensorial, portanto, do mesmo. Tal noção conceitual traz consigo, num átimo, para o presente da experiência, toda uma amplitude referencial espaçotemporal que permite considerar o fenômeno não apenas em seu ser atual, mas em suas possibilidades de ser. Essa incrível ampliação dos horizontes da experiência atual do fenômeno com base na linguagem e em direção a todos os rincões que de algum modo a existência humana toca é o emblema por excelência disso a que, com base no pensamento de Hannah Arendt, chamamos *sentido*.

Para compreender a questão por seu lado negativo: dizemos que essa qualidade de abertura da palavra é um “potencial” de portar sentido, justamente porque, como se infere, essa revelação não é algo dado, esse potencial nem sempre se vê atualizado. As palavras podem de fato ser “vazias”, podem não implicar a posta jogo, o comprometimento, a revelação, do agente (aquele que fala) em seu ser, nem a abertura para o mundo humano comum. Sempre que o discurso seja empregado sem sua dimensão performativa sincera, ou como um mero meio para um fim qualquer, sua qualidade reveladora estará perdida. Isso, porém, não é algo extremamente fácil de acontecer, pois a capacidade reveladora do discurso e da ação tende a irromper, transcendendo os utilitarismos da vida cotidiana, sempre que as condições da pluralidade e as

⁹⁴² ARENDT, Hannah. “On Hannah Arendt”, p. 323. In: HILL, Melvyn A. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979, p. 301-339, grifo nosso.

singularidades existenciais humanas estejam minimamente preservadas.

Esse esvaziamento do sentido, portanto, exige, em verdade, um expressivo colapso do mundo humano em sua condição básica de pluralidade. E esse colapso, em geral – como nós vemos nos casos, analisados por Arendt, do totalitarismo em específico e, mais amplamente, do domínio do mundo da vida, na modernidade, por uma ciência matematizadora de nossa compreensão do real –, vem de mãos dadas com uma derrocada da atividade do pensamento. Ambas as situações, que possuem suas interconexões, têm como uma de suas raízes comuns a intensificação da perda do senso comum.

Para ilustrar brevemente essa questão, podemos tomar, de um lado, as análises arendtianas do caso Eichmann⁹⁴³, que formam o pano de fundo experiencial mais direto de suas preocupações com as atividades do pensamento e do juízo em *A vida do espírito*. Muito diferente dos vilões clássicos, nos diz Arendt, do mal representado por personagens como Lúcifer, Caim, os vários vilões de Shakespeare (Iago em *Otelo* e os próprios Ricardo e Macbeth, respectivamente em *Ricardo III* e *Macbeth*), Claggart em *Billy Budd* de Melville etc., todos com suas motivações espúrias próprias, “a única característica notória que se podia perceber” em Eichmann era a “irreflexão” [*thoughtlessness*], a “ausência de pensamento”. Essa incapacidade de pensar que o assemelhava, talvez, mais a um Meursault⁹⁴⁴, ficava, para Arendt, explícita no tipo de “linguagem movida a clichês” [*cliché-ridden language*] da qual ele não podia descolar-se em nenhum momento.⁹⁴⁵

Eichmann, “genuinamente incapaz de pronunciar uma palavra que não fosse um clichê”⁹⁴⁶, “conversa vazia”, não exercia o pensamento, e estava, portanto, incomunicável. Habitava uma “realidade” artificialmente construída, uma linguagem ideológica fabricada para protegê-lo da realidade comum e sua capacidade natural de ativar o pensamento. “Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e, portanto, contra

⁹⁴³ Como é amplamente sabido, no ano de 1961 Hannah Arendt acompanhou jornalisticamente, na cidade de Jerusalém, para a revista americana *The New Yorker*, o processo de Adolf Eichmann, então ex-oficial alemão da SS (*Schutzstaffel*), organização paramilitar nazista que operava sob as ordens diretas de Henrich Himmler, seu comandante superior, e indiretas de Adolf Hitler. Eichmann era, em linhas gerais, o burocrata encarregado na SS dos programas de emigração, concentração e transporte rumo ao extermínio de todos os judeus em grande parte dos territórios do terceiro reich.

⁹⁴⁴ Preso e esperando julgamento por haver cometido um assassinato, Meursault recebe na prisão aquele que seria seu advogado de defesa durante o processo. Este, preocupado com a descoberta pelos investigadores de supostas provas de “insensibilidade” da parte de Meursault quando do enterro de sua mãe algum tempo atrás, tenta prepará-lo para o que virá. Nesse contexto, nos conta Meursault: “Perguntou-me se naquele dia eu sofrera. [...] respondi que perdera um pouco o hábito de interrogar a mim mesmo e que era difícil dar-lhe uma informação.” (CAMUS, Albert. *O estrangeiro*, 2013, p. 69).

⁹⁴⁵ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 18.

⁹⁴⁶ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, 1999, p. 61.

a realidade enquanto tal”⁹⁴⁷: a ausência de pensamento orquestrada por aquela adesão a uma linguagem de palavras vazias.⁹⁴⁸

Do outro lado, em *A condição humana*, o pano de fundo é, como expõe Arendt já desde o prólogo da obra, dentre outras coisas, a situação criada pelas ciências no bojo das transformações proporcionadas pela era moderna. O problema central aqui é justamente o divórcio entre aquilo que os seres humanos são capazes de fazer a partir do desenvolvimento tecnológico advindo das novas ciências, com suas verdades matemáticas, e aquilo que são capazes de compreender e manifestar no discurso significativo que tem sua expressão normal em meio à pluralidade do mundo comum. “O problema tem a ver com o fato de que as “verdades” da moderna visão científica do mundo, embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas tecnologicamente, já não se prestam à expressão normal no discurso e no pensamento”.⁹⁴⁹

De tal modo que, graças à adoção forçada pelas ciências de “uma ‘linguagem’ de símbolos matemáticos que”, já no atual estágio, “de modo algum podem ser retraduzidas em discurso”⁹⁵⁰, caso “seguíssemos o conselho [...] de ajustar nossas atitudes culturais ao estado atual de realização científica, adotaríamos deveras um modo de vida no qual o discurso não teria mais sentido.”⁹⁵¹ A ciência e as cientistas, enfim, “se movem em um mundo no qual o discurso perdeu seu poder”⁹⁵². Mas esse diagnóstico do mundo moderno não fica recluso a esses grupos. Em última instância, nos dirá Arendt: “[...] a ausência de pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação negligente, a confusão desesperadora ou a repetição complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo.”⁹⁵³

Retomando, porém, o lado positivo da tentativa de descrição em curso da noção arendtiana do sentido como uma das duas grandes facetas nas quais *ser* se dá em meio à existência humana, devemos retornar um momento à citação feita mais acima do trecho da

⁹⁴⁷ ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, 1999, p. 62.

⁹⁴⁸ Embora esse tema venha assumir seu lugar próprio neste trabalho mais adiante, em meio à discussão do círculo hermenêutico que se forma entre senso comum e pensamento (entre compreensão preliminar e compreensão “verdadeira”), vale a pena comentar aqui que, como mostra muito bem Marieke Borren em um dos poucos trabalhos de que temos conhecimento que aborda a questão desde um ponto de vista fenomenológico hermenêutico, essa derrocada da capacidade de pensar associada à supressão das condições de pluralidade passa precisamente pela destruição do senso comum. Ver, a esse respeito, de um modo geral, BORREN, Marieke. “‘A sense of the world’: Hannah Arendt’s hermeneutic phenomenology of common sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 225-255, 2013. Cf., mais especificamente, p. 229-230.

⁹⁴⁹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 3.

⁹⁵⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 4.

⁹⁵¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 4.

⁹⁵² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 5.

⁹⁵³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 6.

resposta de Arendt a C. B. Macpherson no debate de 1972: “uma palavra tem uma relação com aquilo que denota, ou com o que é, muito mais forte que o mero uso que dela fazemos. [...] você considera somente o valor comunicativo da palavra. Eu considero sua qualidade de abertura”⁹⁵⁴.

Nesse contexto, de oposição explícita por parte da autora entre uma compreensão meramente “comunicativa” da palavra e uma compreensão que abarca seu poder enquanto portadora de sentido, um cuidado essencial a ser tomado é que a palavra “comunicação” está aí sendo usada no sentido de uma mera transmissão de informações úteis. Mas esse não é o único sentido em que ela aparece ao longo do pensamento da autora. Na verdade, de um modo geral, o sentido de comunicação que, na fala intersubjetiva, revelando o próprio agente, descortinando e dando, com isso, também, sentido ao mundo, é que empunha propriamente a “qualidade de abertura” da palavra.

Essa segunda acepção possível, associada ao pensamento de Karl Jaspers, como vimos no capítulo primeiro, seção 3, deste trabalho, traz à tona o lugar dessa linguagem significativa humana, realizada propriamente na fala, enquanto campo de encontro entre o pensamento e o mundo das aparências. Tal encontro, mais especificamente, implica precisamente aquela relação entre o sentido geral articulado pelo pensar a partir da dessensorialização da experiência e o campo propriamente da significação em meio ao mundo das aparências: o mundo político.

O pensamento, como vimos, depende de palavras já dotadas de sentido e é também, de certo modo, condição, em suas operações, para a existência dessas palavras. Não é difícil notar a circularidade da situação. Essa circularidade, no entanto, é natural já que pensamento e ação são, no pensamento de Hannah Arendt, co-originários. Ademais, pensamento e ação discursiva (fala), embora distintos, não são realidades isoladas em si mesmas, elas são fundamentalmente atividades de uma mesma existência humana e, desse modo, se interconectam seja na constituição do próprio sujeito, seja na constituição do sentido que este, enquanto parte de uma comunidade de agentes, dá ao mundo.

Uma vez que “o ego pensante jamais abandona de todo o mundo das aparências”⁹⁵⁵, as elaborações discursivas do pensamento em relação à experiência e seu sentido geral apropriado, são instadas também a buscar um retorno ao mundo das aparências. E tal manifestação vem, por excelência, através da fala. “Assim como os seres que aparecem e habitam um mundo de aparências têm um ímpeto mostrar a si próprios, também os seres pensantes, que ainda pertencem ao mundo das aparências mesmo depois de terem se retirado mentalmente dele, tem

⁹⁵⁴ ARENDT, Hannah. “On Hannah Arendt”, p. 323. In: HILL, Melvyn A. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979, p. 301-339.

⁹⁵⁵ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 130.

em si o *ímpeto de falar*”.⁹⁵⁶ Na verdade, essa é uma via de mão dupla: “seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar”.⁹⁵⁷

Desse modo, o centro gravitacional dessa dinâmica segue sendo o mundo político em sentido amplo: “a razão – não porque o homem seja um ser pensante, mas porque ele só existe no plural – também quer a comunicação e tende a perder-se caso dela tenha que se privar; pois a razão, como observou Kant, não é de fato ‘talhada para isolar-se, mas para comunicar-se’”.⁹⁵⁸

Em suma: *meaningfulness*, a qualidade essencial de ser dotada e doadora de sentido da existência humana, se sustenta no exercício conjunto, comum e cotidiano, por parte dos seres humanos que habitam este mundo, das atividades do pensamento e da ação discursiva. Por meio dessa cooperação fundamental, em meio à publicidade e pluralidade de perspectivas intrínsecas ao mundo enquanto categoria ontológica, e não através da fuga da ação e do rechaço à pluralidade como em Heidegger, é que, para Arendt, o ser humano pode seguir o caminho de “vir a ser aquilo que é”⁹⁵⁹ enquanto liberdade, projeto, possibilidade de ser. “Os homens no plural, isto é, na medida em que vivem, se movem e agem neste mundo, só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos.”⁹⁶⁰

Entre ação e pensamento, porém, situa-se uma faculdade extremamente relevante que, no entanto, quase nunca ganha a atenção devida. Trata-se do *senso comum* que, longe de ter uma conotação negativa no pensamento da autora, por um lado, estrutura o mundo dos sentidos dando origem ao nosso sentimento de realidade, como vimos, mas, quando assim o faz, não apenas dá corpo a uma verdade factual de base, mas organiza também, num mesmo contexto, desde já, um sentido comum de mundo.

São as bases fenomenais e significativas estabelecidas no contexto dessa faculdade, como veremos, que, servindo de referência para a faculdade do juízo, possibilitam um tipo de validade capaz de evitar, de um lado, o transcendentalismo de pretensos princípios *a priori* do julgar, que inevitavelmente, e talvez com razão, nos acende contemporaneamente todos os alarmes de “dogmatismo à espreita”; e, de outro lado, não nos deixa cair tampouco no relativismo que parece estar sempre associado à adoção de qualquer validade sustentada apenas por condições empíricas, *a posteriori*.

⁹⁵⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 117.

⁹⁵⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 118.

⁹⁵⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 119.

⁹⁵⁹ Ver HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, 2015, p. 206.

⁹⁶⁰ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 5.

Sendo esse, enfim, nas palavras de Borren, o grande “‘tesouro metodológico’ da noção de senso comum”⁹⁶¹, precisamos, portanto, ganhar agora uma compreensão dessa faculdade e sua importância na conformação da significância do mundo, em meio à qual pensamento e ação desenham, no curso da história e das gerações, um círculo hermenêutico em torno do sentido, da significância do mundo (Figura 3).

11.5. Arendt e a significância do mundo III: senso comum, círculo hermenêutico e juízo

A faculdade do senso comum apareceu, aqui, já, em diversas ocasiões, sempre em segundo ou terceiro plano, a partir de sua relação seja para com as ciências e a conformação das verdades factuais, seja para com os juízos políticos e históricos das comunidades e o sentido comum do mundo humano.⁹⁶² São esses, de fato, os dois pilares que determinam a grande relevância dessa faculdade para nós. É imprescindível, contudo, neste ponto, que a tragamos ao primeiro plano.

Na arquitetura do pensamento de Hannah Arendt, reiteramos, essa faculdade é um elemento central na possibilidade de concebermos como aquela dimensão significativa que se abre entre a visibilidade da ação e a invisibilidade do pensamento, pode ser entendida em sua relação própria para com a realidade mundo fenomênico. Mas o que é, enfim, o senso comum, essa faculdade à qual *parecem* opor-se os rigores investigativos tanto da ciência quanto do pensamento filosófico?

Quando lidamos com o conceito de realidade em Arendt, buscando então um diálogo com o pensamento de Maurice Merleau-Ponty⁹⁶³, vimos que aquilo que nos garante a *realidade* em meio a um mundo repleto de erros e semblâncias como se afigura o nosso é a intersubjetividade do mesmo. Entretanto, mais especificamente, nessa intersubjetividade, o que articula essa sensação possível de que algo diante de nós é real é, segundo Arendt, uma “tríplice comunhão”⁹⁶⁴:

⁹⁶¹ Cf. BORREN, Marieke “‘A sense of the world’: Hannah Arendt’s hermeneutic phenomenology of common sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 225-255, 2013, p. 244.

⁹⁶² Ver, por exemplo, quanto a essas questões, respectivamente, no capítulo terceiro deste trabalho, na seção 10, o tópico 10.5, “A estrutura do mundo fenomênico, parte III: *ser*, aparecer, parecer”; e, no capítulo segundo, as seções 5, “Os seres humanos e o mundo: atividades e condições de existência” e 7, “Espacialidade, ou a ‘visibilidade’ do mundo e a *vita activa*”.

⁹⁶³ Retomar, na seção 10, o tópico 10.6, “Hannah Arendt e Maurice Merleau-Ponty: por uma nova ontologia”.

⁹⁶⁴ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 67.

(a) Aquela dos sentidos do corpo entre si. Ou seja, a comunhão dos dados qualitativos inteiramente diversos e, a princípio, não comunicados, que cada um dos sentidos que conformam a nossa percepção do mundo nos fornece, formando, com isso, a experiência de cores, sons, texturas, etc., como experiência unificada de objetos identificáveis com tais qualidades sensíveis;

(b) Aquela das experiências, novamente, a princípio, individuais e não comunicadas, de todos os seres sencientes que junto a nós habitam esse mundo em torno da identidade dos objetos. Ou seja, a comunhão existente, por exemplo, entre os vários seres vivos que vivem ou transitam por uma determinada área florestal em torno da identidade objetual fenomênica da estrada que, uma vez construída, resultou ali em fragmentação de habitat e efeito de borda; e

(c) Aquela do *contexto* que, no âmbito de uma mesma espécie, “dota cada objeto singular de seu significado específico”. Ou seja, a comunhão que, por exemplo, no âmbito de uma existência como a humana impõe a cada objeto, a partir de suas possibilidades de ser no tocante a esse modo de existência e suas condições, um certo lugar contextual vinculado ao tipo próprio de abertura perceptiva ao mundo que nos é característica.⁹⁶⁵

Com a descrição dessa “tripla comunhão”, o que está articulado é precisamente o conceito arendtiano de *senso comum* em suas várias facetas. Se recorrermos, partindo disso, por exemplo, ao texto de *A condição humana*, onde essa concepção já aparecia com alguma clareza, veremos também que, para a autora, o senso comum deve ocupar um alto posto em qualquer hierarquia de qualidades políticas.⁹⁶⁶ Isso ocorre porque, embora a política não lide exatamente com verdades factuais, e sim com opiniões, ela pressupõe sim a solidez de um mundo comum onde a realidade de um modo geral e as verdades factuais particulares que a constituem não estejam em desmoronamento.⁹⁶⁷

A questão vai além, entretanto, da solidez factual da realidade, a qual ainda abordaremos brevemente mais adiante. É muito importante que não deixemos passar despercebido o fato de que, como vimos mais acima, é também parte das capacidades do senso comum aportar a cada “objeto singular” dessa realidade comum “seu significado específico”. E que ele assim o faz articulando “o contexto” em que cada objeto se dispõe. Ou seja, o senso comum não nos dá

⁹⁶⁵ Ver, por exemplo, a descrição dessa dimensão em BORREN, Marieke. ““A sense of the world”: Hannah Arendt’s hermeneutic phenomenology of common sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 225-255, 2013, p. 238.

⁹⁶⁶ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 260. É interessante notar que já em *A condição humana* Arendt tratava de denunciar o declínio moderno da faculdade do senso comum. Declínio esse que, implicando uma “alienação do mundo”, repercute diretamente sobre o solo fenomenal no qual a ação tem seu palco.

⁹⁶⁷ Cf., por ora, a esse respeito, ARENDT, Hannah. “Truth and Politics”. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 223-259.

simplesmente uma realidade nua, formada de dados sensórios, ainda que unificados. Ele nos dá uma realidade factual comum, sim, mas desde sempre já dotada de sentido.

O senso comum parece comportar, portanto, uma compreensão preliminar de mundo que circula e serve de base para o intercuro humano. Dada a liberdade humana, contudo, a atividade da ação, que constitui o tecido desse intercuro humano, pode vir a fazer irromper algo tão inteiramente novo que as categorias postas do senso comum tateiem sem poder trazer tais experiências novas à arena de uma compreensão e um sentido comuns satisfatórios. Como vimos, a tarefa paradoxal de, “retirando-se” do mundo, entrar em cena, para “dar conta” dessa situação, compreendendo o fenômeno e, enfim, conciliando-nos para com ele, é da atividade do pensamento.

É a atividade do pensamento, na busca por compreender, que, por um lado, em sua associação com a cognição (ou seja, enquanto metodologia científica), vai insistir em apartar aquele sentido preliminar posto dos dados propriamente sensórios que o sustentam para investigar estes últimos mais a fundo. Em parte, portanto, é graças também, ao menos na origem, ao ímpeto do pensar que a ciência é capaz de vencer, como vimos anteriormente, até mesmo semblâncias autênticas.

Por outro lado, é igualmente o pensamento, mas em sua intensidade puramente compreensiva que, levantando perguntas não respondíveis empiricamente, questionando epistemologicamente os métodos, avançando ontologicamente sobre as epistemologias, etc., que nos abre para uma compreensão mais geral e despreocupada com questões práticas, ou mesmo com a simples verdade dos próprios particulares em seu ser empírico. Na amplitude, enfim, dessa perseguição sem resultados práticos diretos, aquilo que, no senso comum, fazia sentido, pode, então, deixar de fazer, e aquilo que já não o possui pode vir a com ele se reencontrar.

Por mais longe que vá o pensamento em suas instâncias de generalidade, contudo, sempre que não queira “perder-se”, é ao senso comum que deve saber convencer a olhar para o mundo de um modo diferente, e esse “convencimento” precisa se dar, antes de mais nada, no âmbito do próprio indivíduo que, por mais tempo e esforço que dedique à atividade do pensamento, é um ser humano dotado, como todos, também de senso comum.⁹⁶⁸ Uma vez dada essa batalha, porém, caso o pensamento em nós consiga, com suas perguntas e generalizações, convencer o senso comum que também nos habita da impropriedade dos sentidos partilhados

⁹⁶⁸ É por isso, por exemplo, que Arendt insiste, em *A vida do espírito*, que a guerra entre pensamento e senso comum é, na verdade, uma guerra interna. Cf., a esse respeito, o capítulo 10, “A luta interna entre pensamento e senso comum”, em ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 98-111.

ou de algum setor deles que seja, passa-se, com maior ou menor intensidade, ao jogo mais amplo e complexo da esfera pública e da persuasão política.

É através dessa relação tensa entre pensamento e senso comum que a nossa compreensão do mundo, o sentido que reforça o nosso vínculo intrínseco com ele, se move, circulando entre “preliminar” e “verdadeira”, como veremos em detalhes a seguir. Mas é em meio à esfera política do mundo, o campo do discurso e da ação, que os passos desse movimento se estabelecem, e sempre historicamente. Essas duas afirmações constituem juntas o núcleo da interpretação em prol da qual argumentaremos neste tópico.

Como aponta muito bem Marieke Borren em meio a sua análise daquilo que ela chama de “a fenomenologia hermenêutica e a antropologia de Arendt”, nossa “experiência vivida é inerentemente significativa”⁹⁶⁹. Se não fosse já dotada de significado, não seria experiência vivida, mas apenas algo como uma apercepção pura e passiva de dados sensoriais ou psíquicos. Apenas uma epistemologia empirista montada numa ontologia substancialista de fundo poderia, com seu dualismo sujeito-objeto, sustentar uma tal concepção de experiência. Sabemos, porém, já desde nossas análises no capítulo primeiro deste trabalho, que uma tal noção substancialista de experiência, onde o cerne da abertura originária do fenômeno como doação de sentido é desconsiderado, fica inteiramente rechaçada pela fenomenologia.

Em Arendt, através do caminho prático-existencial aberto por Heidegger no curso do movimento fenomenológico, o que se impõe, enfim, é a consideração dos fenômenos enquanto dotados de um sentido próprio, singular e contingente que se torna explícito por meio de uma análise da própria existência humana, de suas condições básicas e suas atividades fundamentais, de um modo geral, e, em específico, da própria trajetória multifacetada da história contingente do fenômeno sob análise, qualquer que ele seja.

Ao menos desde Heidegger, portanto, na compreensão do pensamento fenomenológico, a “experiência é constituída por uma compreensão implícita, pré-reflexiva, dos fenômenos, que se realiza através de nossas relações práticas para com eles.”⁹⁷⁰ Essa origem prático-existencial da significância que, como vimos, Heidegger encontra sobretudo em nossa relação instrumental para com o mundo, Arendt a expande em *A condição humana* e enraíza na fala intersubjetiva enquanto ação discursiva, prática política por excelência. “Tudo o que os homens fazem, sabem

⁹⁶⁹ BORREN, Marieke. “‘A sense of the world’: Hannah Arendt’s hermeneutic phenomenology of common sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 225-255, 2013, p. 232, tradução nossa.

⁹⁷⁰ BORREN, Marieke. “‘A sense of the world’: Hannah Arendt’s hermeneutic phenomenology of common sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 225-255, 2013, p. 233, tradução nossa.

ou experimentam só tem sentido na medida em que se possa falar sobre.”⁹⁷¹

Para a autora, essa significância implícita, pré-reflexiva, organizada como um elemento “natural” da realidade pelo senso comum, nos acompanha todo o tempo e é responsável pela nossa boa orientação cotidiana no mundo. Quando vemos as coisas, quando as tocamos, etc., as vemos e as tocamos, com elas nos engajamos ou não engajamos, já desde essa “circunvisão” (para lembrar o termo de Heidegger), ou desde essa compreensão preliminar orientadora.

“Como uma fenomenóloga hermeneuta”, entretanto, “Arendt sustenta que incidentes, fatos e eventos não são imediatamente claros para nós”⁹⁷², exigindo, portanto, interpretação para explicitar seu significado singular específico. Assim: “o impulso hermenêutico do método de Arendt consiste em sua orientação para a *compreensão*, ou seja, para o sentido dos fenômenos e eventos em sua própria particularidade, novidade (‘originalidade’) e contingência”.⁹⁷³ Isso ocorre porque, inevitavelmente, o sentido articulado pelo senso comum é já, em maior ou menor grau, o sentido do passado, e um tanto quanto desvinculado inicialmente da singularidade própria daquela que o experiencia. “Em maior ou menor grau”, porque isso depende, é claro, do fenômeno sob consideração e do nível de ruptura que ele implique com o que o cerca e com o que veio antes, ou, de outro modo, do nível de ruptura que o próprio contexto presente de um modo geral, imponha a todos os fenômenos atuais em relação ao passado.

As categorias do senso comum, portanto, através das quais nos orientamos cotidianamente, são, para bem ou para mal, “preconceitos” [*prejudices*]. Elas não são auridas sob medida, no ato, mas estão, por assim dizer, “pré-fabricadas”. Toda vez que as aplicamos, enfim, reduzimos, de certo modo, o presente ao passado. E isso pode ser mais ou menos problemático, dependendo novamente do caso concreto.

Em um escrito inacabado de meados da década de 1950, que viria a ser publicado postumamente em alemão sob o título *Was ist Politik?*⁹⁷⁴, Arendt nos dá uma de suas mais claras abordagens dessa questão. Esta, em conjunto com o que ela nos diz, sobretudo, em *Compreensão e política*, em *Truth and politics* e, por fim, em *A vida do espírito*, nos ajuda a

⁹⁷¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 5.

⁹⁷² BORREN, Marieke. “A sense of the world’: Hannah Arendt’s hermeneutic phenomenology of common sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 225-255, 2013, p. 233, tradução nossa.

⁹⁷³ BORREN, Marieke. “A sense of the world’: Hannah Arendt’s hermeneutic phenomenology of common sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 225-255, 2013, p. 233, tradução nossa.

⁹⁷⁴ *Was ist Politik?*, escrito em alemão, foi publicado pela primeira vez graças aos esforços de edição da socióloga Ursula Ludz e era originalmente parte de um projeto inacabado, uma tentativa de compor uma introdução na política por parte de Arendt em parceria com seus editores alemães da *Piper & Co.* A primeira edição em inglês, a qual estaremos nos referindo, recebeu o nome de Introduction *into* politics. Cf. ARENDT, Hannah; “Introduction *into* politics”. In: _____; *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005, p. 93-200.

compreender melhor esse intrincado meio de campo da existência humana em sua relação para com a significação, onde vêm fazer-se importantes, com seus papéis específicos, senso comum, ação, pensamento e juízo.

Lidando inicialmente com os “preconceitos” que nutrimos socialmente em relação à política⁹⁷⁵, os quais ela, de certo modo, visa combater, Arendt amplia a análise para dizer-nos:

Os preconceitos que partilhamos, que consideramos autoevidentes e de que podemos lançar mão em conversas sem maiores explicações, são [...] em si mesmos políticos no sentido mais amplo da palavra – isto é, algo que constitui uma parte integral daqueles assuntos humanos que são o contexto no qual nós vivemos nossa vida cotidiana. O fato de tais preconceitos desempenharem um papel tão grande em nossa vida cotidiana e, portanto, na política, não é algo, em si mesmo, que devemos lamentar ou tentar mudar. O homem não pode viver sem preconceitos, e não apenas porque nenhuma inteligência ou *insight* humanos seriam suficientes para formar um juízo original sobre tudo aquilo em relação ao que lhe é pedido que julgue no curso de sua vida, mas também porque uma tal ausência absoluta de preconceito exigiria um estado de alerta sobre-humano.⁹⁷⁶

Porque nós somos seres fundamentalmente políticos, intersubjetivos, dotados, ademais, da capacidade de pensar e julgar individualmente (e não substâncias pensantes individuais que, “infelizmente”, estando por alguma razão atadas a este mundo e sua “incômoda” pluralidade, precisamos da política e dos outros) é que tais preconceitos, fixados como sentido comum tácito pela faculdade do senso comum, são não só naturais e inevitáveis, mas mesmo importantes e desejáveis em alguma medida.

É claro, entretanto, como devemos imaginar dado o que vimos já quanto à importância relativa da atividade do pensamento, que Arendt não está propondo uma justificação absoluta dos preconceitos, do sentido irrefletido de mundo, como base para os nossos juízos políticos (ou científicos, ou quaisquer que sejam). Vindo de uma pensadora, alguém que se dedica a tal atividade, e que, ademais, toma Sócrates (aquele que, como conta a história, preferiu antes a morte do que a vida sem reflexão) como modelo de pensador⁹⁷⁷, isso seria algo no mínimo a se

⁹⁷⁵ Como, por exemplo, aquele que concebe todos os políticos como corruptos por consequência de uma deformação de caráter que é inerente à própria atividade a que se dedicam, afinal, “o poder tende a corromper”.

⁹⁷⁶ ARENDT, Hannah; “Introduction into politics”. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, p. 99, tradução nossa.

⁹⁷⁷ Voltaremos brevemente ao modelo socrático mais adiante, em meio às considerações finais deste tópico, onde outras referências serão apontadas. Por ora, quanto à interpretação arendtiana de Sócrates como modelo para atividade do pensamento, ver, por exemplo, ARENDT, Hannah; “Sócrates”. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, p. 5-39. Encontramos, ainda, uma diferente versão do mesmo texto em ARENDT Hannah; “Philosophy and Politics”. *Social Research*, New York, v. 57, n° 1, p. 73-103, spring, 1990. Para uma versão em português cf. ARENDT, Hannah. “Filosofia e política”. In: _____; *A dignidade da política*, 2002, p. 91-115. A discussão pode ainda ser acompanhada, desde outro ponto de vista, nas seções 17, “A resposta de Sócrates”, e 18, “O dois-em-um”, de *A vida do espírito* (Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p.

estranhar.

Por outro lado, nós já sabemos também que, para a autora, o tipo de validade possível para os juízos de seres mundanos como nós, partícipes do mundo, “donos” de um ponto de vista particular, e não observadores de sobrevoo, externos, mesmo que fruto de reflexão, não é uma validade dogmática, que possa impelir universalmente o acordo e a certeza da razão em torno a uma só verdade. Qual é, então, o limite dessa “justificação do preconceito como parâmetro para os juízos cotidianos”⁹⁷⁸?

Trata-se de um limite muito claro: tal justificação “só se aplica aos preconceitos genuínos”, aqueles que “não se arrogam juízos”.⁹⁷⁹ Um preconceito genuíno, nos diz Arendt, autodeclara sua irreflexão e seu desvinculamento de evidências perceptivas diretas por meio de um “apelo descarado” à opinião geral (“*they say...*”, “*the opinion is...*”), ao sentido comum que embasa a comunhão significativa do real.

O preconceito genuíno, portanto, é aquele que mantém a porta aberta para a reflexão: para as interrogações do pensamento e as novas respostas do juízo. É a adoção da opinião comum e seu sentido implícito, mas sem a pretensão de, ao fazê-lo, estar em posse da experiência que (não sendo tal opinião uma mentira fabricada) está ou esteve na base da formulação dessa opinião onde ela é fruto de um juízo e não um preconceito.

Assim, confirmando algo que dissemos mais acima, podemos afirmar com Arendt que “uma das razões do poder e do perigo dos preconceitos reside no fato de que há sempre algo do passado escondido neles.”⁹⁸⁰ Estando “ancorado no passado”, o preconceito “não apenas antecipa e boqueia o juízo, mas torna também ambos, o juízo e a experiência genuína do presente, impossíveis”.⁹⁸¹

Para usar um exemplo mais ou menos neutro: quando Pedro afirma, sem haver alguma vez na vida que seja estado em posse das evidências microscópicas disso, que existem células, ou seja, que os seres vivos possuem uma composição e organização corporal pautada em unidades básicas celulares vivas e dinâmicas, ele está passando algo adiante como um

188-216.

⁹⁷⁸ ARENDT, Hannah; “Introduction into politics”. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, p. 100, tradução nossa.

⁹⁷⁹ ARENDT, Hannah; “Introduction into politics”. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, p. 100, tradução nossa.

⁹⁸⁰ ARENDT, Hannah; “Introduction into politics”. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, p. 101, tradução nossa. Ao que, Arendt agrega: “Após um exame mais atento, percebemos que um preconceito genuíno sempre esconde algum juízo previamente formado que originalmente tinha sua própria base experiencial apropriada e legítima, e que evoluiu para um preconceito apenas porque foi arrastado ao longo do tempo sem nunca ter sido reexaminado ou revisado”.

⁹⁸¹ ARENDT, Hannah; “Introduction into politics”. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, p. 101, tradução nossa.

preconceito. Nesse caso, porém, há uma quantidade verdadeiramente exorbitante de evidência disponível (ainda que Pedro não esteja em posse delas) e uma parcela relativamente grande de testemunhas oculares dessas evidências em meio à população, além de uma série de coerências fenomênicas derivadas (por exemplo, médicas) que nos ajudam a aderir com tranquilidade. Aqui, o “passado” escondido no preconceito é condizente com aquilo que as evidências presentes aferem do fenômeno, e constituiria talvez maior ignorância da parte de Pedro duvidar com muita ênfase do que crer com alguma ênfase. Considerando, enfim, a enorme profusão de novos conhecimentos com consequências práticas cotidianas diretas em nossa vida no mundo moderno, seria uma ingenuidade, a qual se mostraria muito rapidamente impraticável, pretender estar de posse das evidências factuais de tudo aquilo sobre o que temos que tomar decisões baseadas em juízos no dia a dia.

O grande problema dos preconceitos contudo, consiste, como vimos, em sua pretensão possível de substituir plenamente os juízos. Um problema que se torna uma ameaça real apenas quando os preconceitos invadem a arena política propriamente dita, “onde nós somos absolutamente incapazes de funcionar sem a atividade do juízo, na qual o pensamento político está essencialmente baseado.”⁹⁸² E isso pode, claro, ocorrer apenas de modo particular e localizado. Mas pode também, assumindo os contornos daquilo que Arendt chama de *ideologia*, orquestrar uma tamanha supressão da capacidade de julgar, assim como dos preconceitos genuínos, ambos de certo modo fundados na faculdade do senso comum⁹⁸³, que tanto a referência preliminar a uma realidade partilhada quanto a possibilidade de revisá-la e atualizá-la, ficam fortemente comprometidas.⁹⁸⁴

⁹⁸² ARENDT, Hannah; “Introduction into politics”. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, p. 101, tradução nossa.

⁹⁸³ Afinal, o preconceito “compartilha com o juízo [...] o modo em que as pessoas reconhecem a si mesmas e aquilo que elas têm em comum” (ARENDT, Hannah; “Introduction into politics”. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, p. 100, tradução nossa).

⁹⁸⁴ Esse é sabidamente um dos grandes temas do pensamento Arendtiano, associado, como já mencionado anteriormente, à interpretação do totalitarismo como um fenômeno moderno por excelência. Ver, de modo mais ligado à discussão aqui feita, por exemplo, ARENDT, Hannah; “Introduction into politics”. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, p. 102-103. Uma discussão com vários pontos de interseção se faz presente também em ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*, 2008, p. 330-346. Para uma interpretação focada na discussão da faculdade do senso comum, ver BORREN, Marieke. “A sense of the world’: Hannah Arendt’s hermeneutic phenomenology of common sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 225-255, 2013, p. 228-231. A bibliografia básica para a discussão dessa questão, é, entretanto, o ensaio *Ideologia e terror* que fecha a obra *Origens do totalitarismo*. Cf. ARENDT, Hannah. “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”. In: _____; *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 611-639. Ademais, de modo mais amplo, uma análise detida e cuidadosamente contextualizada de como, na leitura de Arendt em *Origens do totalitarismo*, os preconceitos europeus puderam ser cristalizados em ideologias totalitárias como as da primeira metade do século XX, pode ser encontrado em DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. Faça referência especial, nesse último caso, ao capítulo primeiro, “A ruptura totalitária”, e, mais especificamente à

Assim, nos dirá Arendt: “o pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos e insiste numa realidade ‘mais verdadeira’ que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, que as domina a partir desse esconderijo [...]”⁹⁸⁵

Seja como for, o que toda essa análise do preconceito como uma instância relevante da nossa vida cotidiana mostra de imediato é o grau de complexidade e importância da noção de senso comum.

Como dissemos, os preconceitos genuínos não se arvoram estar em posse da realidade perceptiva. Sua aceitação geral, ao contrário, depende não do compartilhamento de uma mesma realidade fenomênica sensível, como no caso do próprio senso comum em sua instância de comunhão perceptiva, mas sim da superficialidade do sentido carregado e passado adiante como uma opinião geral. Acontece que essa dimensão de um sentido implícito que, associado à estrutura existencial determinada pela condição humana em toda sua contingência, conforma o contexto a partir do qual cada fenômeno é encarado, também é parte dos territórios daquilo que a autora chama de senso comum.

Ao lidarmos em profundidade com a faculdade do senso comum como a descreve Arendt, cresce, enfim, a impressão de que ela se mostra como muitas coisas em uma, dona de uma complexidade que, parece justo supor, talvez seja fruto mais de uma descrição ainda insuficiente do que de um caráter multifacetado em tal nível. Afinal, se há uma insistência tão explícita na oposição entre, de um lado, o mundo perceptivo, a verdade, seu conhecimento e, de outro lado, a referencialidade intangível do discurso, o sentido e sua compreensão, não é trivial conceber como a faculdade o senso comum pode estar, por assim dizer, com um pé em cada polo.

Reconhecendo a dificuldade intrínseca à questão, assim como aquela advinda da escassez de análises sistemática sobre o tópico da parte da autora, que nos fornece apenas abordagens relativamente breves e difusas, podemos, no entanto, com base no que já foi dito, tentar uma interpretação satisfatória. Cabe começar por lembrarmos que, por mais insistente que seja a distinção entre verdade e sentido cunhada por Arendt, não se trata de uma oposição entre dois polos como implicitamente sugerido acima. E o senso comum é justamente um dos elementos que apontam para o solo comum dessas duas facetas da existência humana que, apesar de necessariamente distintas, não estão de modo algum inteiramente desvinculadas.

seção 4 do referido capítulo, “As ideologias totalitárias: a ruptura do senso comum”.

⁹⁸⁵ ARENDT, Hannah. “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”. In: _____; *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 627.

O senso comum, portanto, estrutura existencial básica de nossa vida cotidiana, conforma, “primeiro”, por meio de sua relação para com o nosso corpo, seus sentidos e a intersubjetividade mundana de seres vivos sencientes, isso que chamamos de realidade fenomênica sensível, referência fundamental para toda e qualquer verdade “empírica”, que é sempre uma verdade estética fenomenologicamente falando. Essa mesma faculdade, ademais, por meio da fixação compreensiva de instâncias discursivas que vêm à tona em meio à máxima fenomenalidade do mundo político, associa a essa realidade perceptiva os contornos de um sentido (uma possibilidade significativa histórica específica da existência humana enquanto relação *condição-atividade*) experienciado tacitamente de modo entrelaçado aos fatos perceptivos.

Como ficamos sabendo de modo explícito em *Compreensão e política*⁹⁸⁶, então, a compreensão, que é o próprio preenchimento daquela busca reflexiva por sentido da atividade do pensamento, tem também uma dimensão pré-reflexiva, acrítica, associada ao senso comum. É sempre a partir desse mundo dado, dotado de um sentido que nos precede, que partimos em direção a quaisquer de nossos empreendimentos, sejam eles laborais, políticos, reflexivos ou cognitivos.

Aqui, novamente, há uma circularidade evidente, uma vez que a constituição originária desse sentido implícito, irrefletido, depende da atividade do pensamento e, portanto, da reflexão. Mais importante ainda: ele depende da posse reflexivo-discursiva passada, conjuntamente constituída entre pensamento e ação, da realidade enquanto experiência comum. A implicitude é fruto do tempo e de um certo efeito testemunhal sobre uma significação que, originalmente, enquanto ação de significar, era necessariamente explícita.

O senso comum, então, que é um tipo de conhecimento do mundo, ainda que não seja

⁹⁸⁶ O ensaio *Compreensão e política*, onde aparece uma outra versão relativamente inicial das reflexões de Hannah Arendt quanto a essa problemática, pode ser tomado como uma via complementar para o entendimento dessa questão. Um cuidado a ser considerado, entretanto, é que na escrita desse ensaio, a autora não distingue ainda muito claramente entre *verdade* e *sentido*. Ademais, nós encontramos aí uma diferença terminológica em relação a “*A vida do espírito*” que vale a pena mencionar. Não tendo ainda elaborado análises sobre a atividade do pensamento enquanto uma atividade espiritual humana básica de modo sistemático, Arendt dá centralidade, como veremos, àquele que é o grande objetivo da atividade de pensar, a compreensão, mas que também possui instâncias imediatas, não reflexivas. Assim, portanto, de um lado, em *A vida do espírito*, nós temos com mais nitidez o retrato da tensão entre pensamento (a atividade reflexiva em busca da compreensão do sentido do mundo) e senso comum. Enquanto isso, de outro lado, em *Compreensão e política*, ainda muito incipiente a distinção entre verdade e sentido, a própria compreensão vem ao centro, sendo dividida em uma “compreensão preliminar”, que se confunde com o senso comum significativo, e em uma “compreensão verdadeira”, que se confunde com as potencialidades da atividade do pensamento. Comparar, por exemplo, ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”, p. 330-331 e 346. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios) 1930-54, 2008, p. 330-346, com aquilo que vimos, no subtópico anterior sobre a atividade do pensamento.

metodicamente rigoroso como o conhecimento científico⁹⁸⁷, nos dá junto a esse conhecimento imediato do mundo, junto a essa “fé perceptiva”⁹⁸⁸, uma compreensão preliminar daquilo que essa experiência perceptiva significa. Assim, o que as coisas *são*, sua verdade, e o que elas *significam*, seu sentido, nos é dado conjuntamente já numa primeira aproximação ao mundo, sem mediação, por meio da faculdade do senso comum. Quanto a esse significado⁹⁸⁹, ele é articulado na fala cotidiana por meio de uma linguagem comum, a “linguagem popular”⁹⁹⁰. De modo que, tal sentido, preliminarmente compreendido, tácito, acrítico, constituído daqueles preconceitos que são o ponto de referência necessário e sustentador da vida cotidiana, é a base a partir da qual o próprio empreendimento científico⁹⁹¹, em sua origem, recebe seu significado. É a partir dele que, num primeiro momento, o que quer que a ciência ponha às claras será interpretado.

O pensamento⁹⁹², por seu turno, imbuído do tipo de ação reflexiva que analisamos no subtópico anterior, mesmo que capaz de afastar-se mentalmente do mundo circundante, tem também, inevitavelmente, como base a compreensão preliminar e o correlato significado tácito em questão. Uma de suas dádivas mais importantes, por exemplo, pode ser a de trazer à tona, explicitando-a, a relação entre aquele sentido preliminar e a verdade subjacente à sua configuração. O resultado disso é um novo tipo de compreensão, uma compreensão crítica (“compreensão verdadeira”). Esta, por um lado, é capaz de atualizar a doação de sentido, confirmando ou modificando o sentido tácito do mundo. Por outro lado, dá também vazão ao processo de singularização do indivíduo pensante⁹⁹³, enriquecendo com isso a pluralidade do mundo que, afinal, essa é uma “paradoxal pluralidade de seres únicos”.⁹⁹⁴

Assim, “o conhecimento e a compreensão não são sinônimos, mas estão interrelacionados. A compreensão se baseia no conhecimento e o conhecimento não pode

⁹⁸⁷ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 72, onde a autora nos diz, afinal, que “[...] a ciência é apenas um prolongamento muito refinado do raciocínio do senso comum [...]” e que “toda a ciência ainda se move no âmbito da experiência do senso comum [...]”.

⁹⁸⁸ Para usar a terminologia ainda não lapidada do Merleau-Ponty de *O visível e o invisível*, lembrando aquilo que dissemos em 10.6, “Hannah Arendt e Maurice Merleau-Ponty: por uma nova ontologia”.

⁹⁸⁹ Como já sabemos, todo significado tem como morada, onde vive, a linguagem.

⁹⁹⁰ ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”, p. 334. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*, 2008, p. 330-346.

⁹⁹¹ A revelação de verdades que residam ocultas do senso comum ou a confirmação das verdades em posse do mesmo.

⁹⁹² Que também está imbricado nesses empreendimentos científicos, ainda que restritamente, por meio das questões de método.

⁹⁹³ Ver, por exemplo, a esse respeito, ARENDT, Hannah. “Some Questions of Moral Philosophy”, p. 95 e 100. In: _____; *Responsibility and Judgment*, 2003, p. 49-146; ou, ainda, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 52-53.

⁹⁹⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 220.

avançar sem uma compreensão tácita preliminar.”⁹⁹⁵ O conhecimento imediato do senso comum, sustentáculo de uma verdade possível, é o fundamento da realidade que, dotada de um sentido tácito, de uma compreensão preliminar, precede, assim, o avanço do conhecimento, seu prolongamento científico (a “vitória” inglória sobre as semblâncias, por exemplo), que depende de mediações, sejam metodológicas, sejam instrumentais. Tal prolongamento, contudo, se quiser fazer sentido para além de ter sucesso prático-tecnológico, depende, por sua vez, de uma nova compreensão, mediata, crítica, que encontre na realidade revelada pelas novas práticas o significado de suas revelações fenomênicas.

A compreensão, portanto, “precede e sucede o conhecimento. A compreensão preliminar, que está na base de todo conhecimento, e a verdadeira compreensão, que o transcende, têm algo em comum: conferem significado ao conhecimento.”⁹⁹⁶ Nesse contexto:

A compreensão preliminar, em que as próprias ciências se baseiam, [...] se infiltra como algo evidente, mas sem uma visão crítica, em toda a terminologia e o vocabulário das ciências. A verdadeira compreensão sempre retorna aos juízos e pressupostos que precederam e guiaram a investigação estritamente científica. As ciências podem apenas elucidar, mas não provam nem refutam, a compreensão preliminar acrítica de onde partem.⁹⁹⁷

Ademais, uma vez levada a seus limites a reflexão, a ponderação crítica dos acontecimentos e seu sentido preliminar, o pensamento, ou melhor, aquele ser humano (existente, mundano, corporalmente situado e membro de uma pluralidade) que levou a cabo tal exercício reflexivo, não tem outra saída significativa possível para os resultados de sua atividade do que a comunicação, a fala, a esfera pública. É em meio a esta que seus pensamentos (agora suas palavras) poderão, junto aos de todos os demais e mediados pelas lógicas de força e poder que naquele então vivam na sociedade, se tornar, de fato, politicamente significativas. A consequência inevitável, em certa medida, de um eventual sucesso desse processo de incorporação política de novas interpretações dos fenômenos é o retorno para um estado de compreensão preliminar; o fechamento, portanto de um círculo, ou de um ciclo, ao qual devem seguir-se sempre novos outros.

⁹⁹⁵ ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”, p. 333. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios) 1930-54, 2008, p. 330-346.

⁹⁹⁶ ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”, p. 334. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios) 1930-54, 2008, p. 330-346.

⁹⁹⁷ ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”, p. 334. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios) 1930-54, 2008, p. 330-346.

Estamos diante do chamado círculo hermenêutico em Hannah Arendt⁹⁹⁸ (Figura 3) que, dentre outras coisas, faz com que interpretações mais recentes do pensamento da autora já reconheçam, para além da tradição fenomenológica, sua origem na e relevância para a tradição da hermenêutica contemporânea. Nas palavras de Arendt:

A compreensão é, em si, um empreendimento estranho. No fim das contas, talvez apenas expresse e confirme aquilo que a compreensão preliminar, que sempre está diretamente envolvida na ação, de maneira consciente ou inconsciente, sentiu como ponto inicial para agir. Ela não escapará a esse círculo, mas, pelo contrário, estará ciente de que qualquer outro resultado estaria tão distante da ação, cuja outra face é a compreensão, que nem poderia ser verdadeiro. E esse processo tampouco evitará o círculo que os lógicos qualificam de “vicioso”; sob esse aspecto, ele até pode se assemelhar à filosofia, em que os grandes pensamentos sempre giram em círculo, envolvendo o espírito humano num interminável diálogo entre si e a essência de tudo o que existe.⁹⁹⁹

Para além da circularidade positiva, já mencionada e descrita anteriormente, é notável no trecho acima o lugar de referência, centro de gravidade, que possui o mundo político, a ação, na descrição dessa circularidade. Isso, enfim, torna explícita a firmeza com que a autora enraíza plenamente a noção de um círculo hermenêutico no tempo histórico enquanto resultado da existência humana pensada fundamentalmente não apenas enquanto mundana, mas também como política.

Como vimos em *Was ist Politik?*, o grande problema dos preconceitos, que são necessários em parte ao intercuro humano baseado no senso comum, é a adesão a eles na esfera estrita da política, em meio àquela confluência discursiva em torno da tomada de decisões que devem levar a um atuar em concerto e onde somos incapazes de funcionar sem “a atividade do juízo, na qual o pensamento político está essencialmente baseado”.¹⁰⁰⁰

A atividade do juízo, portanto, parece ser imprescindível para a relação possível entre pensamento e ação, assim como, mais especificamente, para a revelação de um sentido que, em posse das categorias gerais de pensamento necessárias, seja igualmente referenciado na pluralidade do mundo humano comum. Assim sendo, podemos, conseqüentemente, dizer que a

⁹⁹⁸ Para uma descrição alternativa desse processo, cf., por exemplo, BORREN, Marieke. “‘A sense of the world’: Hannah Arendt’s hermeneutic phenomenology of common sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 225-255, 2013, p. 228-231 e 240.

⁹⁹⁹ ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios) 1930-54, 2008, p. 330-346, p. 345.

¹⁰⁰⁰ ARENDT, Hannah; “Introduction into politics”. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, p. 101, tradução nossa.

atividade do juízo é imprescindível para a completude do círculo mais acima descrito, uma vez que a etapa interpretativa, reflexiva, do movimento de compreensão só se completa sem distanciar-se da ação graças a alguma capacidade envolvida no julgar.

A atividade do juízo, entretanto, seu lugar e a natureza de seus resultados, é uma das regiões controversas do pensamento de Hannah Arendt. Isso ocorre, em parte, porque a autora não teve o tempo de, terminando o segundo volume e a terceira parte de *A vida do espírito*, dar-nos, de modo temático, uma abordagem minimamente sistemática dessa que ela considerava uma das atividades humanas espirituais básicas. A referência à Kant e sua proposição de um juízo de gosto racional (não relativista), a qual os comentadores se apegam, é certamente fruto de indicações abundantes da própria Arendt, mas considerar que a leitura de Arendt de uma filosofia política escondida na terceira crítica kantiana¹⁰⁰¹ representa ao pé da letra o pensamento da própria Arendt em relação à atividade de julgar e sua relação para com o senso comum é atitude também um tanto quanto temerária.¹⁰⁰²

Sem ter a pretensão de tornar esse debate o foco aqui, precisamos, no entanto, lidar brevemente com a atividade do juízo para podermos compreender como, nesse segundo movimento do círculo hermenêutico (Figura 3), as generalizações do pensamento podem encontrar-se com a singularidade das coisas, pessoas e eventos deste mundo, ampliando, assim, a referencialidade invisível de nossa relação direta para com tais fenômenos do dia a dia. O caráter racional intersubjetivo, não relativista, mas tampouco a-histórico, desse empreendimento deve ficar também minimamente claro.

Em sua concepção mais básica, o juízo é, nas palavras de Arendt, “a misteriosa capacidade do espírito pela qual são reunidos o geral, sempre uma construção espiritual, e o particular, sempre dado à experiência sensível”.¹⁰⁰³ Fica claro, assim, o porquê de a atividade de julgar ser um tópico incontornável em nossa tentativa de compreender como o tipo de sentido

¹⁰⁰¹ Leitura levada a cabo, em sua forma mais sistemática, em uma série de cursos ministrados na *New School for Social Research*, dos quais as anotações da autora foram postumamente publicadas sob o título *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Para uma abordagem concisa sobre a obra em questão, ver DUARTE, André. “A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt”. In: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994.

¹⁰⁰² Essa é também a posição de Marieke Borren. Cf. BORREN, Marieke. “‘A sense of the world’: Hannah Arendt’s hermeneutic phenomenology of common sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 225-255, 2013, p. 228-231, p. 226-227. Entendemos, contudo, que essa temeridade pode ser satisfatoriamente equilibrada por meio da consideração conjunta de outros setores da obra da autora onde essa questão é abordada, sem que se perca, assim, por excesso de prudência os *insights* sobre a questão que podem estar sim presentes em suas teorizações sobre o pensamento kantiano. Privilegiamos aqui, de qualquer modo, a abordagem da questão com base naqueles outros setores difusos da obra de Arendt onde essa questão aparece, de modo a enriquecer as análises já numerosas sobre a questão que tem como centro as chamadas “Lições sobre a filosofia política de Kant”.

¹⁰⁰³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 87.

geral aberto pela atividade do pensamento em seu alheamento mundano e fixado nas palavras, conceitos e categorias da linguagem humana pode relacionar-se propriamente com nossa experiência cotidiana em meio ao mundo fenomênico.

A forma fundamental em que essa atividade realiza tal reunião entre o geral e o particular é, enfim, a da subsunção do particular em consideração sob aquela ou aquelas representações mentais (categorias, conceitos, etc.) que o possam abarcar. De posse do conceito, ou melhor, de uma gama de conceitos interconectados, nós avaliamos a adequação dos fenômenos a eles. Embora o resultado dessa operação nunca faça justiça plena à singularidade absoluta do particular, o estabelecimento adequado desse vínculo é a única forma de conceber um sentido comunicável à experiência mundana, que é sempre, em última instância, uma experiência de particulares.

Esse tipo de operação, contudo, embora pressuponha o pensamento, não envolve diretamente o pensar. Ainda que não seja automática, derivando das próprias categorias, como se fosse uma operação analítica, ela, sendo sintética e dependendo de uma habilidade própria do juízo de encontrar o laço entre realidade e idealidade, prescinde, no entanto, diretamente, dos atos de pensamento que poriam em questão as categorias (o geral) e não apenas a situação do fenômeno em questão perante tais categorias. Desse modo, essa forma básica da atividade de julgar, que Kant chamava de “juízo determinante”, é precisamente aquela que depende dos preconceitos.

A experiência, como já foi dito, comporta sempre, em sua cotidianidade, um sentido comum a partir do qual o passado se impregna no presente. E não há, em si mesmo, nada de problemático nisso, mas, pelo contrário, as exigências da nossa vida mundana cotidiana dependem desse tipo de operação. Afinal, “a premência, a *a-scholia* dos assuntos humanos, requer juízos provisórios, a confiança no hábito e no costume, isto é, nos preconceitos.”¹⁰⁰⁴

Se nos ativermos brevemente, entretanto, a algumas das linhas gerais do diagnóstico arendtiano do mundo moderno, ficará claro o porquê de os juízos determinantes não darem conta do nosso problema e, a partir disso, poderemos vislumbrar o lugar da atividade do juízo em seu pensamento enquanto carro chefe da possibilidade de uma noção de racionalidade e de sentido de caráter novos.

Em suma, a crise de sentido em meio a qual vivemos, ou seja, a deterioração e o colapso das categorias por meio das quais nós pensamos o mundo – “os princípios pelos quais agimos

¹⁰⁰⁴ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 89.

e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas”¹⁰⁰⁵, e que “dependem, em última instância, da vida do espírito”¹⁰⁰⁶ –, implica numa situação paradoxal: “sentimos necessidade de ir além da compreensão preliminar e da abordagem estritamente científica porque perdemos nossos instrumentos de compreensão [...]. Nossa busca de significado é gestada e, ao mesmo tempo, frustrada por nossa incapacidade de cria-lo.”¹⁰⁰⁷

A ruína de nossas capacidades de pensar e julgar vem associada ao desmoronamento da própria compreensão preliminar, já que “a crescente falta de significado vem acompanhada pela perda do senso comum.”¹⁰⁰⁸ Além disso, é a “linguagem popular, quando expressa a compreensão preliminar, [que] dá início à verdadeira compreensão”¹⁰⁰⁹, de modo que não há uma oposição entre esses dois estágios da compreensão e da produção de sentido. Eles formam, como nós vimos, um círculo.

Quando as categorias fundantes de nossa compreensão de mundo, como por exemplo as categorias ontológicas sobre as quais raras vezes pensamos, e a relação entre elas, deixam de fazer sentido, a realidade comum diante de nós começa a se tornar opaca. E uma vez que precisamos partir da compreensão preliminar para refletir, pensar e reformular o que estamos fazendo, enquanto pluralidade, o colapso do senso comum gera também um cenário onde o pensamento se retrai.

O paradoxo, portanto, reside em que, em meio à crise de sentido do mundo moderno, o que insta, enquanto experiência geradora, a busca pelo sentido na “compreensão verdadeira” é precisamente a situação de falta de sentido em que se encontra a compreensão preliminar. Nesse contexto, então, nem o pensamento puro, a reflexão, nem os preconceitos do hábito e dos costumes podem ajudar. O círculo hermenêutico se vê em apuros. É esse, ao nosso ver, o sentido mais amplo e fundamental da afirmação muitas vezes repetida por Arendt ao longo de sua obra de que “o fio da tradição está rompido”.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁵ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 89.

¹⁰⁰⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 89.

¹⁰⁰⁷ ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”, p. 336. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*, 2008, p. 330-346.

¹⁰⁰⁸ ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”, p. 336. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*, 2008, p. 330-346.

¹⁰⁰⁹ ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”, p. 335. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*, 2008, p. 330-346.

¹⁰¹⁰ Esse diagnóstico é o pano de fundo e mesmo, como o compreende Arendt, uma condição de possibilidade do tipo de exercício da atividade de pensar e, por consequência, de filosofia, que a autora propõe. Além de encontrar-se na base, mesmo quando não aparece, de todas as reflexões de Arendt, ele, por diversas vezes, como dissemos, surge explicitamente ao longo de sua obra. Já na década de 1950, em *Origens do totalitarismo*, o prefácio à primeira edição traça seus contornos ao apontar que “a corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição.” (Cf. ARENDT, Hannah. “Prefácio à primeira edição”. In: _____; *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 14). Nos anos 1960, por sua vez, tal diagnóstico emerge, por exemplo, em diversos dos ensaios publicados conjuntamente em *Entre o passado*

O que se espraia, então, parece ser uma espécie de “estupidez coletiva”.¹⁰¹¹ Não apenas uma “ausência de pensamento”, mas até mesmo uma “incapacidade de julgar” com base em preconceitos, de discernir entre o justo e o injusto, o belo e o não belo, etc., com base em um crivo já dado.

Sob um outro aspecto, ainda, a crise reflete diretamente em nossas capacidades de arcarmos com a historicidade de nossa existência, afinal, é parte, como já vimos, precisamente das potencialidades dessas atividades do espírito, que estão em falha, a transposição reflexiva dos abismos temporais.

Uma tradição representa justamente, não apenas certa fixidez de hábitos e costumes, mas também a possibilidade de, partindo do passado no presente, redirecionarmos-nos tendo em vista certa antecipação do futuro. Representa, portanto, uma faceta importante da profundidade temporal do presente. O passado só é diretamente presente quando uma tradição o seleciona, o organiza, nomeia e faz o esforço prático de o transmitir às novas gerações. Mas quando o fio com que se costurava essas dimensões está rompido, temos “uma herança sem testamento” (René Char)¹⁰¹², de tal modo que “o passado deixou de lançar sua luz sobre o futuro” (Tocqueville).¹⁰¹³

Assim, embora “a lacuna entre o passado e o futuro” não tenha se originado da crise, não sendo um fenômeno moderno e “nem mesmo um dado histórico”, mas sim “coetânea com a existência do homem sobre a Terra”¹⁰¹⁴, nós deveríamos estar, em princípio, equipados para com ela lidar através do círculo hermenêutico que se forma entre os juízos provisórios do senso comum e a reflexividade crítica da vida do espírito – entre “compreensão preliminar” e “compreensão verdadeira”, ou, ainda, entre tradição e liberdade. Acontece que, segundo o diagnóstico arendtiano, no contexto moderno, as bases que nos davam a segurança da realização

e o futuro. O prefácio, novamente, dá o tom (cf. ARENDT, Hannah. “Preface: The gap between past and future”, p. 12-13. In: _____; *Between past and future*, 2006, p. 3-17), sendo a questão retomada ao longo do livro (cf. ARENDT, Hannah. “Tradition and the modern age”. In: *Between past and future*, 2006, p. 17-40; ARENDT, Hannah. “What is authority”, p. 93-94. In: _____; *Between past and future*, 2006, p. 91-141; e ARENDT, Hannah. “The crisis in culture: its social and its political significance”, p. 201. In: _____; *Between past and future*, 2006, p. 194-222. A questão é ainda parte dos pressupostos trazidos à tona em *Sobre a revolução*: cf. ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 161. E, por fim, na década de 1970, esse diagnóstico faz sua aparição final em *A vida do espírito* (cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 234). Há certamente ainda mais exemplos explícitos desse tópico ao longo da obra de Arendt, foram dadas aqui apenas algumas indicações.

¹⁰¹¹ ARENDT, Hannah. Compreensão e política (As dificuldades da compreensão), p. 337. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*, 2008, p. 330-346.

¹⁰¹² ARENDT, Hannah. “Preface: The gap between past and future”, p. 3. In: _____; *Between past and future*, 2006, p. 3-17, tradução nossa.

¹⁰¹³ ARENDT, Hannah. “Preface: The gap between past and future”, p. 6. In: _____; *Between past and future*, 2006, p. 3-17, tradução nossa.

¹⁰¹⁴ ARENDT, Hannah. “Preface: The gap between past and future”, p. 12-13. In: _____; *Between past and future*, 2006, p. 3-17, tradução nossa.

desse equilíbrio dinâmico do sentido no tempo foram solapadas, e, nessas condições, “nos encontramos em perigo de perder o próprio passado junto com nossas tradições”.¹⁰¹⁵

Ademais, o diagnóstico em questão possui ainda uma outra dimensão muito relevante. Enquanto há uma tradição bem estabelecida, nos auxiliando ou nos coagindo implicitamente na transposição da referida lacuna entre o passado e o futuro, a lacuna em si se torna praticamente imperceptível. Quanto mais antiga e vinculante é a interpretação tornada sentido comum da tradição, mais a ponte deixa de ser percebida como algo artificial, tradição e passado se confundem. De tal modo que, a historicidade da existência humana, o sentido do mundo e a necessidade de interpretar a realidade se tornam uma questão de fato apenas para indivíduos ou setores isolados da sociedade. Mas, uma vez que a tradição naufragou, que suas categorias e distinções, de um modo amplo, já não fazem mais sentido:

a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar apenas à atividade do pensamento e restrita, como uma experiência, àqueles poucos que fizeram do pensar sua ocupação primária. Ela se tornou uma realidade tangível e uma perplexidade para todos; isto é, tornou-se um fato de relevância política.¹⁰¹⁶

De qualquer modo, por mais devastadoras que sejam as consequências sociais e políticas dessa situação (o totalitarismo, por exemplo, depende dela para aparecer e vigorar), tal diagnóstico enseja, na obra de Arendt, uma saída positiva. Não como um intento de reatar o laço rompido com a tradição, mas de exercer a atividade do pensamento em seu novo potencial político para transpor o abismo entre o passado e o futuro em direção à tomada de consciência e resolução de alguns dos problemas que a própria tradição foi responsável por nos legar, como é o caso da negligência e rechaço da condição humana da pluralidade que deu a tônica da nossa tradição de pensamento político.¹⁰¹⁷

Nesse sentido é que, de um ponto de vista estrutural, partindo do reconhecimento dessa crise civilizacional de autocompreensão do ser humano contemporâneo, o projeto arendtiano mergulha, como temos tratado de mostrar aqui, numa reformulação ontológica. A crise revela o descompasso das proposições ontológicas tradicionais para com aquilo que a experiência mundana de existir enquanto seres humanos nos apresenta quanto à verdade e o sentido de ser.

A tradição de pensamento ocidental hegemônica à qual Arendt se refere operou, ao

¹⁰¹⁵ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 27.

¹⁰¹⁶ ARENDT, Hannah. “Preface: The gap between past and future”, p. 13. In: _____; *Between past and future*, 2006, pp. 3-17, tradução nossa.

¹⁰¹⁷ Ver, a esse respeito, por exemplo, ARENDT, Hannah. “Filosofia e política”. In: _____; *A dignidade da política*, 2002, p. 91-115; ou, ainda, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 244.

longo de seu percurso histórico, não obstante as peculiaridades de cada período, sobre um eixo ontológico central: o da oposição entre “o sensorial e o suprassensorial”. A história dessa tradição, como a concebe a autora, é justamente a história de uma oscilação pendular completa, ao final da qual o fio que vincula as posições opostas se rompe.

No princípio, o suprassensorial (“Deus”, o “Ser”, os “Primeiros Princípios e Causas”, as “Ideias”, etc.), objeto do pensamento filosófico e/ou da contemplação religiosa, é que gozava, em oposição às aparências, do status ontológico de “mais real”, “mais verdadeiro”, “mais significativo”. No final do movimento oscilatório, porém, enquanto o suprassensorial passa à ser amplamente desacreditado, aquele mesmo status ontológico passa a ser atribuído ao sensorial, à percepção e seu aperfeiçoamento instrumental, entendidos como porta de acesso a um ser também substancial, mas de natureza “material”, que reside como um em-si por trás das aparências. Assim:

No começo era o pensamento, na forma de *logos* ou de *noesis*, que tinha a capacidade de alcançar a verdade ou o verdadeiro ser, ao passo que no final a ênfase havia se deslocado para o que é dado à percepção e para os instrumentos pelos quais podemos estender e aguçar nossos sentidos corporais.¹⁰¹⁸

De um lado, a filosofia metafísica e a teologia. Do outro, o positivismo e a ciência moderna. Entre esses dois polos há certamente uma gama de idealismos e materialismos que, de qualquer modo, ressoam um substancialismo ontológico de fundo, ofuscando a visão das coisas elas mesmas em seu mundo único comum; um mundo de aparências, originariamente fenomênico, portanto, e onde, no entanto, o invisível tem também sua fonte e inserção. É a esse mundo, do qual a pluralidade é uma dimensão central e inalienável, e onde o visível e o invisível se entrelaçam sem perder suas características e enraizamentos prático-existenciais próprios, que a nova ontologia proposta por Hannah Arendt aponta.

No entanto, apenas se pudermos nos apropriar positivamente dessa crise, insiste a autora, de modo a tirar vantagem dessa possibilidade politicamente relevante de “olhar o passado com novos olhos, sem o fardo e a orientação de quaisquer tradições [...]”¹⁰¹⁹, é que poderemos superar, de um lado, as nostalgias por uma retomada das velhas “verdades” que já não fazem sentido e, de outro, o niilismo.¹⁰²⁰

¹⁰¹⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 23.

¹⁰¹⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 27.

¹⁰²⁰ Quanto a toda essa discussão, ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. “Introdução”. In: _____; *A vida do espírito*, 2009, p. 17-31.

Desse modo, a necessidade, que vem à tona em *A vida do espírito*, de repensar a atividade do pensamento levando em conta e compreendendo a razão de ser das “falácias metafísicas” posicionadas pela tradição, sinaliza uma vez mais para o caráter paradoxal da situação moderna e contemporânea. Além disso, indica uma complementariedade imprescindível entre aquela saída estrutural ontológica e tarefa de conceber um novo modo válido de dar sentido à própria doação de sentido que as atividades espirituais performam perante à realidade.

É parte desse projeto, portanto, a busca por um modo válido de pensar em meio à crise de compreensão preliminar, onde o “juízo determinante” inevitavelmente falha. É esse o exercício que a própria Hannah Arendt faz enquanto trata de conceber como é possível fazê-lo. Há, sem dúvida, alguns pressupostos envolvidos em seu modo de fazer filosofia, e isso é o que temos tentado mostrar ao buscar apontar para o enraizamento fenomenológico, existencial e hermenêutico de seu modo de pensar, indicando um pertencimento a tais “tradições” contemporâneas.¹⁰²¹ Mas, para além desses pressupostos, o cerne de atualização dessa filosofia se apresenta enquanto uma forma de fazer que é, em parte, o próprio conteúdo feito.

Nesse contexto, a capacidade de exercer o pensamento nos moldes de um “juízo reflexionante” assume um lugar central. Se a reflexão e a “validade geral” dos juízos que aí se formem exigem inevitavelmente uma retirada do mundo imediato, essa retirada não precisa nem pode ser uma retirada para o lugar do observador não mundano, do olhar de sobrevoos de um pensamento supostamente puro, da relação em terceira pessoa para com o mundo.

Há, para a autora, um lugar intermediário entre a participação, inelutavelmente parcial e interessada, e a completa abstenção de ser parte de uma pluralidade em prol de uma verdade absoluta, não sujeita à “deformação” e/ou manipulação dos múltiplos pontos de vista. Essa

¹⁰²¹ É importante neste ponto chamar atenção para o fato de que os pensadores e as ideias que representam filosófica e historicamente essas tradições de pensamento (a fenomenologia, o existencialismo e a hermenêutica) não são de modo algum os únicos de que se vale Arendt em suas interpretações. Há toda uma gama de outros autores, pertencentes a outros tempos históricos e tradições de pensamento, como é o caso, talvez o mais importante e recorrente, de Immanuel Kant, de quem precisamente a autora se vale para fazer não só a distinção aqui em discussão entre juízos determinantes e reflexionantes, como também a distinção estruturante de seu pensamento com a qual temos lidado ao longo de toda esta seção, entre verdade e sentido, derivada da distinção kantiana entre razão [*Vernunft*] e intelecto [*Verstand*]. De qualquer modo, há uma diferença, que deve estar clara a esta altura, entre, por um lado, o uso que Arendt faz das ideias desses muitos outros autores como Kant, Aquino, Agostinho, Aristóteles, Montesquieu, Nietzsche, etc., sem compromisso algum com o corpo ontológico-epistemológico que o pensamento desses autores, em suas tradições, em cada caso, implica, e, por outro lado, a dependência ontológica estruturante que seu pensamento tem no vínculo para com as tradições mencionadas mais acima (a fenomenologia, o existencialismo e a hermenêutica), e em relação ao que tem sido um dos esforços deste trabalho indicar os laços explícitos e revelar os profundos. Essa visão é crucial para contornar a ideia de um suposto ecletismo filosófico de Hannah Arendt. Como esperamos ter podido já evidenciar ao longo deste trabalho, a autora possui sim uma base filosófica coerente e bem situada desde a qual suas reflexões partem.

posição intermediária é o lugar próprio ao “juízo reflexionante”, o qual Arendt concebe como o lugar do *espectador* que é membro de uma comunidade de *espectadores-atores* mundanos.

Olhando, portanto, para o passado com aqueles “novos olhos”, “livres do fardo da tradição”, e buscando exercer, assim, seu próprio juízo reflexionante, Arendt argumenta que a experiência originária de reflexividade e retirada do mundo fenomênico e sua pluralidade constitutiva foi, historicamente falando, justamente aquela vinculada à atividade do juízo, a partir da qual somente, a radicalização levou-nos propriamente ao sectarismo entre o filósofo e a *pólis*, entre a filosofia e a política, e mesmo entre pensamento e ação.¹⁰²²

A parábola atribuída a Pitágoras e relatada por Diógenes Laércio de que ela nos fala repetidas vezes¹⁰²³, representa, segundo a autora, precisamente, o registro talvez mais antigo de que temos notícia dessa descoberta de que a “não participação ativa e deliberada nas atividades da vida cotidiana”¹⁰²⁴ é condição de possibilidade do tipo de nobreza de compreensão que se alcança na assunção do lugar de espectador.¹⁰²⁵ Nobreza que se evidencia em contraposição ao participe direto da ação, o ator, que, sendo, por definição, “uma parte”, é, pois, parcial e está “preso ao particular, que encontra seu significado último e a justificação de sua existência unicamente enquanto constituinte de um todo.”¹⁰²⁶ De tal modo que, “a retirada do envolvimento direto para uma posição fora do jogo [...] não apenas é a condição do julgar [...], como também é a condição para compreender o significado do jogo.”¹⁰²⁷

O crucial para nós é que, como nos diz Arendt ao analisar o sentido da referida parábola pitagórica, a “nobreza” da posição do espectador não advém da descoberta de “uma verdade invisível e inacessível ao homem comum” e “tampouco o lugar para onde os espectadores se retiram pertence a alguma região “mais elevada”, tal como foi posteriormente figurado por Parmênides e por Platão; seu lugar está no mundo” e sua nobreza está apenas em não ser ele parte interessada dos eventos.¹⁰²⁸

Sendo parte do mundo, enfim, esse espectador que ajuíza é sempre também membro de

¹⁰²² Para uma leitura mais pormenorizada e contextualizada desse processo, cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. “Filosofia e política”. In: _____; *A dignidade da política*, 2002, p. 91-115. E, ainda, CORREIA, Adriano. “O projeto de Sócrates: Hannah Arendt sobre a relevância política da filosofia”. In: SILVA FILHO, Waldomiro (org.), *Porque a Filosofia interessa à Democracia*, 2020, pp. 77-100.

¹⁰²³ Cf., ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 112. E, ainda, ARENDT, Hannah. “On Hannah Arendt”. In: HILL, Melvyn A. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public*, 1979, p. 304; ou ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*, 1994, p. 71.

¹⁰²⁴ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 112.

¹⁰²⁵ Ver ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 150.

¹⁰²⁶ ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*. 1981, p. 94, tradução nossa. Para uma tradução alternativa, ver ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 113.

¹⁰²⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 113.

¹⁰²⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 112.

uma pluralidade. E por mais alienígenas que sejam as ideias com que ele se encontre e minoritárias as conclusões a que chegue em seu processo de ajuizamento, ele não está em guerra com seu próprio senso comum; suas críticas a este são mais bem como as palavras, as vezes duras e divergentes, de um bom amigo. Seu “veredicto” sobre os acontecimentos “não é independente do ponto de vista dos outros”. “Os espectadores, embora livres da particularidade característica do ator, não estão solitários.”¹⁰²⁹ Há, portanto, sempre algo de intersubjetivo em seu modo de usar a razão.

É importante fazer notar que não há aqui a supressão das diferenças fundamentais entre pensar e agir, nem mesmo quando o pensar se faz nos moldes aqui postos de um ajuizar reflexionante. As duas atividades são realmente distintas, e é um ponto central para Arendt sustentar tal distinção.¹⁰³⁰ Ademais, elas têm, como vimos, condições de possibilidade distintas. Ainda assim, se evidencia, no contexto mundano de seu exercício, a pluralidade como um referencial comum.

A perspectiva aqui em jogo com a figura do espectador, enfim, como aponta Borren¹⁰³¹, não obstante sua origem kantiana e/ou pitagórica, é na verdade uma empreitada tipicamente fenomenológica e hermenêutica de superação do dualismo ontológico implícito na atitude epistemológica tradicional. Assim, enquanto evita o subjetivismo relativista que derivaria de não ter outra possibilidade que os referenciais parciais dos atores em cena, Arendt “sustenta que a objetividade absoluta, isto é, não situada, implicaria uma abstração insustentável das diferenças, sendo, portanto, incompatível com o fato fundamental da pluralidade”.¹⁰³²

O tipo de racionalidade exercida pelo espectador, portanto, a racionalidade possível com o “juízo reflexionante”, diferente da síntese de subsunção do “juízo determinante”, onde o termo geral precisa já ser conhecido, é um laço entre particularidade e generalidade significativa que principia sem estar o espírito em posse do termo geral (do conceito ou da ideia).¹⁰³³ Dessa forma, o julgar reflexivamente se apresenta como uma forma de pensar radicada no mundo fenomênico. Em meio aos fenômenos, ele toma seu impulso da concretude fenomênica dos particulares e se lança em direção ao geral, conceituando, nomeando, dando sentido à experiência ao inseri-la em um todo de relações, em uma totalidade referencial.

¹⁰²⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 113.

¹⁰³⁰ Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. “On Hannah Arendt”. In: HILL, Melvyn A. Hannah Arendt: *The Recovery of the Public*, 1979, p. 304.

¹⁰³¹ Cf. BORREN, Marieke. “‘A sense of the world’: Hannah Arendt’s hermeneutic phenomenology of common sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 225-255, 2013, p. 228-231 e 235.

¹⁰³² Cf. BORREN, Marieke. “‘A sense of the world’: Hannah Arendt’s hermeneutic phenomenology of common sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 225-255, 2013, p. 228-231 e 244.

¹⁰³³ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 87.

Trata-se, portanto, aqui, como vai ficando evidente, de uma forma acoplada de julgar-pensar. E, considerada a falência da compreensão preliminar e dos juízos provisórios que serviam de referência para o alçar-se do pensamento, é necessário que assim o seja. Em meio à crise do sentido implícito do mundo, precisamos estabelecer de modo mais amplo e profundo os marcos comuns do pensamento enquanto pensamos.

O caráter político desse empreendimento deve ficar, pois, evidente. Esse pensamento não pode ser, de modo algum, um pensamento de tendências solipsistas, que se forma “internamente” e se externaliza apenas como aplicação do já formado. Mesmo que se trate de uma atividade individual em alguma medida, sua estrutura própria de formação já parte, na base, da pluralidade do mundo e da diversidade de pontos de vista existentes.

Ademais, se é verdade que esse processo é um processo de singularização do próprio indivíduo pensante, que, ao formar nessa dinâmica do julgar reflexivamente sua opinião, se autonomiza, essa singularidade, ou unicidade, lembremos, é parte constitutiva da própria noção arendtiana de pluralidade.¹⁰³⁴ Na contramão do que preconiza Heidegger, então, em Arendt, eu me torno aquilo que eu sou, como ser humano e como indivíduo singular, ou seja, eu me encontro com minha *autenticidade*, precisamente em condições de pluralidade e publicidade, uma vez que me insiro ativamente nessa comunidade de espectadores-atores capazes de reconhecer e reagir a essa minha distinção única revelada pelo discurso e pela ação.¹⁰³⁵ A atividade por excelência, portanto, desse encontro com meu próprio ser é a ação discursiva, e sua esfera é a do mundo político.

Se se trata, afinal, de fincar novos marcos de sentido num mundo fenomênico presente comum, o pensamento, operado enquanto um juízo reflexivo, deve assumir, de algum modo, forma “tangível”, deve apresentar-se publicamente, em meio a uma esfera de espectadores-atores, capazes de responder na mesma moeda. Os conceitos auridos da experiência e os atos de nomeação dessa experiência, devem encontrar, assim, ressonância direta e/ou indireta na vida comunitária.

É por isso, enfim, que Arendt insiste na relação íntima entre esse modo de ajuizamento reflexivo e as potencialidades do senso comum enquanto um sentido comunitário. Afinal, como vimos, o senso comum, em sua tripla comunhão, comporta não apenas a chave para a dimensão intersubjetiva do sentido comum (que neste contexto está em ruínas), mas também o esteio para a partilha intersubjetiva do mundo na percepção, ou seja, o esteio para a própria realidade

¹⁰³⁴ Ver, por exemplo, a esse respeito, a seção 24 de *A condição humana*: ARENDT, Hannah. “A revelação do agente no discurso e na ação”. In: _____; *A condição humana*, 2014, p. 219-226.

¹⁰³⁵ Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 220.

partilhada do mundo e, portanto, para uma verdade comum. É, em parte, o apoiar-se do juízo reflexionante nessa *realidade* que permitirá a validade e sustentabilidade dos novos sentidos auridos a partir dos particulares.

Não se trata apenas, contudo, de reensaiar a compreensão da realidade presente, do mundo fenomênico como agora ele se nos apresenta. Ainda que não mais selecionado, recortado e preordenado por uma tradição, o passado, os *fragmentos* do passado, em muitos casos, ainda estão ao alcance como tesouros transmutados pelo tempo¹⁰³⁶, e podem ser resgatados, fazendo parte e dando nova profundidade à nossa interpretação do presente.

Nesse sentido é que a própria História (corretamente entendida como pensamento e escrita da história por seres humanos dotados da faculdade de julgar reflexivamente, e não como legislação causal natural intrínseca ao curso dos acontecimentos) representa em Arendt, desde suas origens em Heródoto, ou mesmo em Homero, esse tipo de imparcialidade mundana possível por meio da razão intersubjetiva do juízo que reflete e dá sentido àquilo que toma sob sua consideração. Nas palavras da autora:

Se o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado, o historiador é aquele que indaga sobre esse passado e que, ao relatá-lo, preside o seu julgamento. Se assim for, nós poderemos reclamar para nós a nossa dignidade humana, resgatá-la, por assim dizer, da pseudo-divindade da era moderna chamada História, sem negar a importância da história, mas negando-lhe o direito de ser o último juiz.¹⁰³⁷

Contanto que consiga evitar a tendência anacrônica de olhar para o passado apoiando-se em seus “resultados” para buscar nos eventos a expressão de uma lei causal que nos teria trazido inexoravelmente até aqui, a historiadora, avaliando os acontecimentos em sua contingência e singularidade próprias, marcadas pela liberdade da ação humana, é a figura emblemática do julgar reflexivamente.

Não quer dizer que a História feita na academia ou por especialistas goze de algum privilégio em determinar as narrativas que dão sentido à vida cotidiana. Na verdade, como já apontamos, o fim da força vinculante da tradição na era moderna lança esses problemas (que podiam dormir tranquilos em tempos passados ou serem despertados apenas dentro de contextos restritos) na esfera pública. Eles se tornam problemas políticos, e a exigência de que

¹⁰³⁶ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 234-235. E, para um comentário, ver, por exemplo, PORCEL, Beatriz. “Pescando pérolas: Hannah Arendt e a ruptura da tradição”. In: AGUIAR, O. A. et al. (org.). *O futuro entre o passado e o presente: Anais do V Encontro Hannah Arendt*. Passo Fundo: IFIBE, 2012.

¹⁰³⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 239, tradução modificada. (Cf. ARENDT, Hannah. *The life of the mind*, 1981, p. 216).

cada uma de nós exercite as capacidades do pensamento e do juízo em maior medida, as capacidades do julgar reflexivamente, vem a ser uma exigência mais do que razoável.

Desse modo, ao analisar alguns dos contornos gerais dessa nossa moderna crise de sentido, Arendt aponta como, em meio ao alastramento da crise que vem à tona com as mortes de Deus, da metafísica, e dos padrões tradicionais estabelecidos com base nos quais nos orientávamos no mundo¹⁰³⁸, o possível niilismo daí decorrente foi estridentemente apontado, com alarme, pelos defensores da metafísica.

Aqueles que buscavam conservar tais padrões, argumentavam, sobretudo, que niilismo estaria associado ao fantasma da ruptura moral do ser humano, afinal, como ficou emblematicamente posto em um famoso romance russo: “como é que fica o homem depois disso? Sem Deus e sem vida futura? Quer dizer então que hoje em dia tudo é permitido, pode-se fazer tudo?”; se “não existe a imortalidade da alma, então não existe tampouco a virtude, logo, tudo é permitido” (Dostoiévski).¹⁰³⁹

O niilismo, portanto, que é em si uma questão séria, tende a ser, no entanto, usado pelos defensores da metafísica como escudo para sua “relutância em abandonar conceitos e sequências de pensamento que de fato morreram há bastante tempo, embora seu passamento só muito recentemente tenha sido reconhecido em público.”¹⁰⁴⁰

Essa construção, no entanto, seja ela sincera ou interessada, de um fantasma da ruptura moral associado ao debacle da tradição, sugere Arendt, pode ser bloqueada em seu nascedouro uma vez que se compreenda que “por mais seriamente que nossos modos de pensar estejam envolvidos nessa crise, nossa *habilidade* para pensar não está em questão; somos o que os homens sempre foram – seres pensantes.”¹⁰⁴¹ Nossa “inclinação” ou “necessidade” de transcender os meros fatos, estejam eles na ordem dos fatos cotidianos ou dos revelados nos territórios do conhecimento científico, uma “inclinação”, portanto, de “pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo mais do que um instrumento para conhecer e agir”¹⁰⁴², de fazer originar o sentido da realidade ao interpretá-la, está preservada.

Assim, embora essa perda de parâmetros para o juízo seja própria ao mundo moderno e não possa retroagir como gostariam os defensores da metafísica, nem ser superada “por alguma promulgação arbitrária de novos parâmetros e valores”¹⁰⁴³, a ilação que faz emergir diretamente

¹⁰³⁸ Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 26.

¹⁰³⁹ Ver DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamazov*, 2012.

¹⁰⁴⁰ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 26.

¹⁰⁴¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 26.

¹⁰⁴² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 26.

¹⁰⁴³ ARENDT, Hannah; “Introduction into politics”, p. 104. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, tradução nossa.

daí a nossa suposta catástrofe moral só faria sentido se assumíssemos “que as pessoas são, de fato, incapazes de julgar as coisas *per se*, que sua faculdade de julgar é inadequada para formar juízos originais, e que o máximo que podemos exigir delas é a aplicação correta de regras familiares derivadas de padrões já estabelecidos.”¹⁰⁴⁴

O que Arendt trata de mostrar com sua teorização da capacidade de julgar reflexivamente, no entanto, é que este não é o caso. Pelo contrário: “a faculdade de julgar”, que existe como atividade humana básica possível em cada uma de nós, “insiste e deve insistir em formar juízos diretamente e sem quaisquer parâmetros”.¹⁰⁴⁵

É preciso afirmar, contudo, positivamente, que o tipo de validade comportada por esse tipo de juízo, característico daquelas regiões da existência humana que não têm a ver diretamente com fatos e verdades, com constatações e com a cognição, mas com “decisões de todos os tipos, tanto pessoais quanto públicas”, assim como com as “chamadas questões de gosto”¹⁰⁴⁶, não possuem natureza coercitiva, ou “compulsória” em relação à nossa razão. Eles não angariam imediatamente o acordo racional como os chamados juízos ou “verdades de razão”, nem por outro lado, a concordância compulsória do nosso corpo na percepção, como as questões ou “verdades de fatos” que demandam de por si uma verdadeira “fé perceptiva”. Eles precisam *fazer sentido* para serem aceitos. Eles são, de fato, juízos de *significação*, como temos mostrado. De maneira que, “nunca forcem os outros a pôr-se de acordo no sentido de uma conclusão logicamente irrefutável, mas, pelo contrário, podem apenas persuadir.”¹⁰⁴⁷

Por fim, se pudemos seguir até aqui com atenção os apontamentos de Arendt quanto ao conjunto dos tópicos até aqui abordados ao longo deste trabalho e em seu entrelaçamento, não deve escapar-nos nem o reconhecimento, nem o ímpeto de lidar com um o que parece ser uma dificuldade intrincada no seio de seu pensamento.

O ator, como vimos, é, por definição, parcial. Imerso no jogo político, na tomada de decisões imediatas, ele seria, portanto, cego para o sentido de sua própria ação. Preso ao seu próprio ponto de vista, não seria capaz de aperceber-se da totalidade referencial dos acontecimentos. É nesse sentido que ele depende, então, do espectador. Como aquilo que lhe

¹⁰⁴⁴ ARENDT, Hannah; “Introduction *into* politics”, p. 104. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, tradução nossa.

¹⁰⁴⁵ ARENDT, Hannah; “Introduction *into* politics”, p. 103. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, tradução nossa.

¹⁰⁴⁶ ARENDT, Hannah; “Introduction *into* politics”, p. 103-104. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, tradução nossa.

¹⁰⁴⁷ ARENDT, Hannah; “Introduction *into* politics”, p. 103-104. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, tradução nossa.

interessa essencialmente é a *doxa* (opinião, fama, glória), “a maneira pela qual ele aprece para os outros é decisiva: ele depende do ‘parece-me’ do espectador (o seu *dokei moi*, que dá ao ator a sua *doxa*)”.¹⁰⁴⁸

Curiosamente, então, parece que, embora a política é que seja o campo da opinião, em contraposição às esferas da “verdade”¹⁰⁴⁹ (do conhecimento ou da compreensão), não são os atores – aqueles que juntos, atualizando a liberdade humana, desempenham as ações com vistas a interferir no curso dos acontecimentos e mudar o mundo – mas sua audiência que, detentora da opinião sobre o acontecido, determina o reconhecimento e o sentido daqueles fenômenos. E considerando-se que a formação de opinião no seio da audiência, e, portanto, do sentido em questão, é, em última instância um processo espiritual de pensamento crítico, ou de ajuizamento reflexivo, a situação toda dá a entender que o universo da ação é de certo modo esvaziado daquele “milagroso” aspecto da doação de sentido de que nos fala a autora ao menos desde *A condição humana*.¹⁰⁵⁰

É necessário dar um breve passo atrás: que a opinião (*doxa*) não deve ser compreendida como necessariamente oposta à “verdade” (ao menos não à verdade factual), fica claro ao menos desde *Truth and politics*¹⁰⁵¹, afinal, embora a distinção entre ambos precise ser feita e mantida, “fatos e opiniões [...] não são antagonistas um do outro; eles pertencem ao mesmo reino. Fatos informam opiniões, e opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda assim ser legítimos contanto que respeitem a verdade

¹⁰⁴⁸ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 113.

¹⁰⁴⁹ Em falta de um termo melhor uso aqui a palavra “verdade”, entre aspas, para designar conjuntamente todas as possíveis instâncias de racionalização da realidade fenomênica, seja através do “raciocínio do senso comum” e da comunhão dos sentidos corporais em torno da verdade dos objetos, seja o prolongamento desse raciocínio em direção ao aperfeiçoamento instrumental do mesmo e dos sentidos que lhe dão base possível na ciência, seja, enfim, a racionalização mais ampla e generalizadora sustentada pelo pensamento e pela filosofia em vias da significação do mundo e sua experiência, ou mesmo a racionalização própria às formas de pensamento artístico, mítico, religioso, etc. Em termos arendtianos, porém, como argumentaremos mais adiante, apenas a esfera factual própria, *stricto sensu*, ao senso comum e à ciência, é que se configura com esfera da verdade. De qualquer modo, a distinção aqui formulada entre opinião e “verdade” tem sentido, primeiramente, histórico, uma vez que a formulou com força de oposição a tradição platônica, em qual caso estava-se falando de uma verdade de cunho filosófico-matemático, em contraposição às opiniões baseadas nos sentidos e na facticidade “enganosa” do mundo. A essa oposição, considerada infundada e rechaçada por Arendt, é contraposta, ainda assim, uma distinção fundamental entre verdade e opinião, fundada, como veremos, no tipo de exigência que cada uma faz à razão, sendo que nenhuma das duas, no entanto, é entendida como válida de modo transcendente em relação ao mundo e a-histórico. E, além disso, ambas são entendidas como dotadas de mecanismos de racionalização próprios e diferentemente intersubjetivos. A verdade, é entendida factualmente, como já dito, enquanto que a opinião, entendida como engajadora de significação do mundo, elemento básico do mundo político, é formulada, em seu modo qualificado, como furto precisamente da imparcialidade dos juízos de reflexão que descrevemos anteriormente.

¹⁰⁵⁰ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 294-295.

¹⁰⁵¹ Ver ARENDT, Hannah. “Truth and politics”. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 223-259.

factual”.¹⁰⁵² E algo similar pode ser também diagnosticado quanto à oposição entre opinião e “verdade” filosófica que, estabelecendo um dos pressupostos fundantes de nossa tradição de pensamento, começou a abrir o “abismo entre filosofia e política” e a distanciar pensamento e ação.¹⁰⁵³ Aqui também a autora relativiza a força de oposição, ainda que, novamente, não a distinção em si, ao argumentar em prol do modelo socrático de pensamento, contra o platônico, sendo que “a oposição entre verdade e opinião foi sem dúvida a mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates.”¹⁰⁵⁴

Isso tem clara relevância para o que estamos discutindo. E, vistas do que, devemos nos perguntar: qual é, afinal de contas, o estatuto da distinção entre *atores* e *espectadores*? E o que dizer da correspondência ou não dessa distinção para com as oposições ou delimitações operativas feitas entre os territórios das atividades espirituais (cognitivo-compreensivas), que exigem certa retirada do mundo imediato e imparcialidade para sua boa realização, e a esfera ontologicamente axial do mundo fenomênico, o mundo político?

Temos aqui a oportunidade de retomar de modo conciso os pilares centrais do pensamento arendtiano segundo a interpretação que tem sido estabelecida ao longo deste trabalho. Em primeiro lugar, é imprescindível ter em conta que estamos lidando com uma descrição fenomenológica dos modos (no plural) pelos quais, na existência humana, através das atividades, das práticas, que marcam essa existência cotidianamente, o mundo é aberto perceptiva e significativamente. Trata-se, portanto, de uma abordagem fenomenológica prático-existencial.¹⁰⁵⁵ E o que isso tem a ver com que ficou acima em aberto?

Levando isso em consideração, a *ação*, o trabalho e a obra, assim como, na esteira da vida do espírito, as atividades cognitivas, como o conhecer, e compreensivas, como o pensar e o julgar reflexivamente, dentre outras, são modos fundamentais e básicos de abertura do mundo para uma existência como a nossa. Por mais divergentes que possam ser em sua fenomenologia própria, são modos de um mesmo tipo de existência e estão presentes potencialmente em cada uma de nós. É claro que, ao longo da história, pessoas, grupos e instituições dedicadas especialmente a alguma dessas atividades podem constituir-se, originando, assim, modos de vida característicos, como, por exemplo, aqueles da filosofia e das ciências em torno das atividades cognitivo-compreensivas, por um lado, e da política *stricto sensu* em torno da

¹⁰⁵² ARENDT, Hannah. “Truth and politics”, p. 234. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 223-259.

¹⁰⁵³ Ver, a esse respeito, ARENDT, Hannah. “Filosofia e política”, p. 91-92. In: _____; *A dignidade da política*, 2002, p. 91-115.

¹⁰⁵⁴ ARENDT, Hannah. “Filosofia e política”, p. 92. In: _____; *A dignidade da política*, 2002, p. 91-115.

¹⁰⁵⁵ Retomar, quanto a isso, o capítulo segundo deste trabalho, “A condição humana e a redescritção fenomenológica arendtiana do mundo”.

atividade da ação. Nada disso, no entanto, apaga ou desautoriza os respectivos elementos existenciais de ação e liberdade política no filósofo e de pensamento autônomo e compreensão no político, ainda que possa sim produzir algum tipo de “deformação profissional”.¹⁰⁵⁶

Em segundo lugar, essa ontologia fenomenológica não é apenas prático-existencial, mas é, além disso, centrada na pluralidade como categoria ontológica fundamental. Isso quer dizer que, apesar de a atividade da ação ser um modo de abertura de mundo dentre outros, a condição mundana por excelência da ação, a pluralidade, ocupa um lugar central nessa arquitetura, por onde, naquele que talvez seja seu aspecto mais radical, passa até mesmo a constituição perceptiva fenomênica do mundo: como vimos, “a pluralidade é a lei da Terra”¹⁰⁵⁷. E mesmo as atividades não mundanas desse ser que é um ser do mundo, se afiguram como dependentes dessa pluralidade fundamental, não só sendo por ela influenciadas em alguma medida indireta, mas sendo dela lembradas constantemente em sua própria forma de operar. Afinal, como Arendt, pensando em Sócrates, insiste, o pensamento é um *diálogo*, ainda que do eu consigo mesmo.¹⁰⁵⁸

Nesse caso, a implicação preliminar para o nosso tópico é a de que não devemos realmente pensar as diferenças entre o mundo político e a vida do espírito em termos de uma oposição em condições de igualdade no que tange ao estatuto ontológico dessas esferas. O mundo político, *lato sensu*, é, sem real equiparação, o *kernel* a partir do qual a existência humana se articula e, sendo assim, também a compreensão da mesma.

Em terceiro e último lugar, está o caráter hermenêutico próprio a essa fenomenologia existencial centrada na pluralidade. Esse é certamente, dentre esses três pontos, o mais fresco aqui, uma vez que foi abordado ainda neste subtópico, mas vale a pena reafirmar o essencial: nossa experiência de mundo, esteja ela no contexto específico de uma ação política, de uma dinâmica laboral, de um processo de fabricação, de cognição, etc., é sempre uma experiência significativa. O mundo não é feito de fatos nus. Os fatos e as verdades factuais existem, sem dúvidas (nem Arendt, nem a hermenêutica de um modo geral adotam perspectivas relativistas quanto a isso), mas estão sempre entrelaçados com suas interpretações implícitas. O que quer

¹⁰⁵⁶ Cf. ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”, p. 343. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*, 2008, p. 330-346; e ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 178.

¹⁰⁵⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 35.

¹⁰⁵⁸ Ver, por exemplo, ARENDT, Hannah. “Filosofia e política”, p. 101. In: _____; *A dignidade da política*, 2002, p. 91-115; onde lemos: “[...] a pluralidade dos homens não pode ser completamente abolida; e é por isso que a saída do filósofo da esfera da pluralidade é sempre uma ilusão: ainda eu tivesse que viver inteiramente sozinho, estando vivo, eu viveria na condição de pluralidade. Tenho que me suportar, e não há lugar em que o eu-comigo-mesmo se mostre mais claramente do que no pensamento puro, sempre um diálogo entre os dois que sou. O filósofo que, tentando escapar da condição humana de pluralidade, foge para a solidão total, entrega-se de forma mais radical do que qualquer outro, a essa pluralidade inerente a todo ser humano [...]”.

dizer que, mesmo sem que nos engajemos ativamente no pensar ou no julgar reflexivamente, partimos de um solo comum de sentido, há compreensão.

Isso, por sua vez, implica diretamente que a ação política, enquanto se dá, está mergulhada, por assim dizer, no seio de uma dimensão significativa comum já posta que, quase sempre, a orienta. Imprevisível que é, contudo, a ação tem todo o potencial possível de chacoalhar o mundo, de tal modo que muito daquela compreensão preliminar deixe de ser realmente orientadora, passe a desorientar ou a orientar apenas parcialmente. A ausência de sentido que se experienciará no mundo a partir daí é que exigirá de nós a forma autônoma do pensar e julgar reflexivamente. Seja como for, aqueles nomeados espectadores também são inicialmente orientados por uma compreensão preliminar, geralmente a mesma que orientou os atores em suas ações específicas.

Na verdade, gostaríamos de argumentar a partir disso que, a figura do *espectador*, aqui em questão, só se distingue daquela do ator situacionalmente. Ninguém está agindo o tempo inteiro. Enquanto outros agem, aquele que a um segundo atrás agiu se torna parte da audiência, é espectador. E uma vez que as ações provocam “reações em cadeia”¹⁰⁵⁹, ele estará situado como espectador ao menos de parte das consequências, muitas vezes inesperadas, de sua própria ação. Ademais, isso tem que ser também sempre visto como uma dinâmica temporal: se, como vimos mais acima, “o juízo é a nossa faculdade para lidar com o passado”, a posição ideal do espectador é uma posição no futuro dos acontecimentos; seu olhar é, idealmente, o olhar retrospectivo do historiador. Mas, se bem a imparcialidade do sujeito ajuizador parece de fato mais bem assegurada, minimamente, com essa distância temporal posta entre ele e os acontecimentos, nem essa segurança é garantida, nem é possível sempre aguardar o fim dos acontecimentos para julgar reflexivamente e formar uma opinião sobre eles.

A distinção possível, então, entre espectadores e atores, é fruto apenas, no caso de observações maximamente empíricas, da posição do espectador no espaço. E no caso, aqui talvez mais relevante, do sentido dos fatos e eventos, ela é fruto da pretendida posição mundana de desinteresse e imparcialidade perante os próprios eventos do espectador. Por isso é que, mais acima, descrevemos o mundo político onde se passa o intercurso humano como uma comunidade de *espectadores-atores*. A existência de atores e espectadores intercambiáveis no mesmo cenário é parte constitutiva da própria noção de pluralidade aqui em discussão.

O julgar reflexivamente, portanto, de que o espectador parece ser a figura mais capaz, é uma potencialidade da existência humana, da qual todos os atores, enquanto seres humanos,

¹⁰⁵⁹ Ver ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 238.

são, então, capazes. Dito em outras palavras, o espectador aqui em questão é o próprio ator que, reposicionando-se no palco ampliado desse grande teatro de rua, faz o esforço de lembrar, pensar e julgar o passado recente e mesmo o próprio presente. Assim, ele transcende o senso comum, ainda que busque nele alguma referência, e forma uma opinião autônoma que poderá então, na fala, reaparecer novamente enquanto ação discursiva. Estamos diante da dinâmica própria ao pensamento político que, como nos diz Arendt, é um “pensamento representativo”¹⁰⁶⁰:

Eu formo minha opinião considerando uma dada questão desde pontos de vista diferentes, tornando presentes em minha mente os pontos de vista daqueles que estão ausentes; isto é, eu os represento. Esse processo de representação não adota cegamente as visões reais daqueles que estão situados em algum outro lugar, e logo olham para o mundo desde uma perspectiva diferente; essa não é uma questão nem de empatia, como se eu tentasse ser ou sentir com alguém mais, nem de contar narizes e somar-se à maioria, mas de ser e pensar com minha própria identidade onde eu não estou verdadeiramente. Quanto mais pontos de vista das pessoas eu tiver presente em minha mente enquanto considero uma dada questão, e quão melhor ou possa imaginar como eu me sentiria e pensaria se eu estivesse no lugar delas, mais forte será minha capacidade para o pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião.¹⁰⁶¹

Na tentativa de melhor esclarecer, enfim, através da remissão ao contexto analítico mais alargado e sistemático do pensamento de Arendt, qualquer possível confusão que por ventura paire em torno das relações entre opinião, verdade, sentido, assim como entre ação, senso comum, pensamento e juízo¹⁰⁶², precisamos ter em mente, sobretudo, a dinâmica já descrita do círculo hermenêutico (Figura 3). Com a imagem desse processo reavivada em nosso espírito, as seguintes considerações, esperamos, podem lançar suficiente luz sobre a questão:

Quanto à *verdade*, nós já vimos como esta, em Arendt, pertence ao mundo fenomênico

¹⁰⁶⁰ Embora não pretendamos entrar em detalhes aqui, importa apontar que, tanto quanto em relação ao senso comum, esse tipo de pensamento é tributário também da faculdade da imaginação, como fica suficientemente explícito pela descrição feita adiante. Cf., por exemplo, em *Compreensão e política*, como essa importância da imaginação já se faz notar, mesmo sem ainda uma formulação explícita da capacidade de julgar reflexivamente: ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”, p. 346. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*, 2008, p. 330-346.

¹⁰⁶¹ ARENDT, Hannah. “Truth and politics”, p. 237. In: _____; *Between past and future; eight exercises in political thought*, 2006, p. 223-259.

¹⁰⁶² Em parte, tal “confusão” possível, ou falta de clareza em alguns pontos quando vários textos são tomados conjuntamente como aqui, é fruto natural do próprio fato de que a obra de Arendt é um pensamento em processo, não estando todas as categorias postas desde um princípio. Um exemplo relevante nesse sentido é o uso da palavra verdade em *Compreensão e política*, assim como em *Truth and politics* para gamas de fenômenos mais amplas do que aquilo que de fato, mais adiante, nos anos 70, com a maior clareza da própria autora acerca da distinção entre verdade e sentido, caberia. Não que nesses ensaios, assim como por exemplo, em *A condição humana*, dentre outras obras, a distinção não existisse, mas seu caráter um tanto quanto incipiente permitia ainda o uso de certas expressões como “compreensão verdadeira”, por exemplo, que, num exercício analítico mais sistemático, terminam por complexificar o trabalho do leitor.

e é fruto da intersubjetividade possível mesmo na percepção (a comunhão dos sentidos em torno de um mesmo objeto proporcionada por uma das dimensões do *senso comum*). Existem é certo verdades racionais, que não dependem, ao menos não diretamente, da experiência fenomênica do corpo disposto no mundo, mas essas verdades, como as verdades lógicas e matemáticas, não nos dizem propriamente nada sobre o mundo e são de menor importância no pensamento arendtiano. As outras verdades, as que sim dependem da experiência perceptiva, nós as podemos chamar todas de factuais, em certa medida contrariando deliberadamente aquilo que a própria Arendt propõe em *Truth and politics*.¹⁰⁶³

Ao dependerem das evidências factuais postas enquanto realidade pelos sentidos em sua união, tanto a verdade acerca da existência de células, comprovada via microscópio, quanto a verdade da invasão da Bélgica pela Alemanha em agosto de 1914, comprovada pelos registros históricos, são fatos fenomênicos, empíricos, estudados e comprovados, com seus respectivos instrumentos e metodologias, por ciências diferentes.

O mais importante, entretanto, é captar a partir daí que a distinção entre verdade e *sentido* é que está na base da distinção entre verdade e *opinião*. A opinião é, depois talvez apenas das próprias palavras, o elemento básico do solo discursivo da pluralidade humana. Trazida à esfera pública, qualquer formulação especulativa do pensar, por exemplo, adquire os contornos de uma opinião, ou seja, estará sujeito à manipulação discursiva advinda dos mais diversos pontos de vista, tornando-se elemento para a persuasão ou dissuasão.

Toda opinião, enfim, no contexto intersubjetivo da publicidade do mundo, é um tipo de *ação*, uma ação na forma de discurso. Cada uma dessas ações discursivas, por sua vez, são expressão de *juízos*, e os juízos são dotados, precisamente, de sentido. Toda opinião é dotada, portanto, de sentido e traz consigo uma interpretação a respeito de algo. O sentido em questão, porém, pode não ser, e na grande maioria das vezes não o é, fruto de reflexão, ou seja, as opiniões podem, e em geral o fazem, carregar os sentidos implícitos que conformam aquela segunda dimensão, significativa, do *senso comum*, sendo, pois, um daqueles juízos provisórios, ou preconceitos, de que falamos anteriormente.

Além disso, a opinião pode ou não estar apoiada sobre verdades factuais. Mas mesmo quando ela está, ela nunca está apenas, ela nunca segue diretamente, ou automaticamente, das

¹⁰⁶³ Ver ARENDT, Hannah. "Truth and politics". In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 223-259. No ensaio em questão, a autora aponta as verdades científicas e filosóficas como racionais, enquanto as factuais seriam apenas os fatos e eventos históricos. A verdade é que isso produziria uma grande imprecisão em meio ao restante de sua obra, sendo que as verdades científicas, tanto quanto as históricas são, em última instância, fruto do testemunho da percepção, dos fatos fenomênicos, das evidências, enquanto que, por outro lado, não há exatamente, como queria a tradição, algo como uma verdade filosófica.

verdades factuais.¹⁰⁶⁴ De tal modo que, “nenhuma opinião é autoevidente”.¹⁰⁶⁵ Opiniões divergentes podem ser sustentadas com base no mesmo rol de verdades factuais. Afinal, o que está em jogo é o sentido desses fatos para a existência humana e o que devemos fazer deles ou de nós mesmas diante deles.

Seja como for, a “boa” opinião, ou a opinião qualificada, é aquela que, além de apoiar-se nas verdades factuais estabelecidas, leva em conta a pluralidade de opiniões sobre o tema, formando-se, portanto, como um juízo reflexivo, uma compreensão “verdadeira”, ou melhor, crítica. É por isso que, nos diz Arendt, “a própria qualidade de uma opinião, assim como de um juízo, depende de seu grau de imparcialidade”.¹⁰⁶⁶ E é apenas no tocante a esse tipo de opinião refletida que vale o dito de que:

Em questões de opinião, mas não em questões de verdade, nosso pensamento é verdadeiramente discursivo, correndo, por assim dizer, de um lado para o outro, de uma parte do mundo para outra, através de todo tipo de pontos de vista conflitantes, até finalmente ascender dessas particularidades para alguma generalidade imparcial.¹⁰⁶⁷

Mais uma vez descrevemos, com outras palavras e angariando, assim, alguns outros referenciais, o círculo hermenêutico que toma forma em meio a existência dos seres humanos

¹⁰⁶⁴ O entrelaçamento possível e até mesmo desejável, então, entre verdade e opinião, preserva sua distinção, e é muito importante que assim o faça. Afinal, como aponta a autora em *Truth and politics*, a tentativa, seja ela deliberada ou não, de borrar as fronteiras entre essas noções tende a ser parte de um processo de desmoronamento do mundo comum e destruição da verdade enquanto solo comum desde onde as instâncias de comunicação e produção de sentido podem circular. A força interpretativa da abordagem arendtiana nesse ponto pode ser sentida com suficiente clareza nos dias atuais, onde não é incomum que concepções como a de que “o planeta Terra é plano”, de que “vacinas não funcionam”, de que “o desmatamento na região amazônica é inexistente ou exagerado”, dentre outras inverdades, muitas vezes são pleiteadas como toleráveis por ser “o direito de cada quem acreditar no que bem entender”, como se essas fossem questões de opinião e não se fizessem necessárias evidências para sustentar tais crenças. E o problema aqui está, sobretudo, em como, na medida em que se sustentam afirmações que divergem da verdade factual com o mesmo peso opinativo que teriam as afirmações apoiadas na verdade factual, esta entra em descrédito. Na verdade, quando essa possibilidade está habilitada pelas condições sociopolíticas postas, esse tende a ser um instrumento usado de modo interessado por setores para contornar as implicâncias narrativas, significativas, de verdades factuais indesejadas, deslegitimando-as. Quando isso toma a proporção de algo contumaz e vitorioso, começamos a sentir de fato as implicâncias de viver em um contexto de “pós-verdade”. Para uma abordagem diagnóstica acerca dessa situação, abordagem essa fundada também em bases arendtianas, mas transcendendo-as, e que busca entender em maior profundidade filosófica (epistemológica e ontológica) do que é de costume alguns dos aspectos da nossa atual crise civilizacional, ver, por exemplo, DA HORA, Leonardo. “A pós-verdade e o futuro da filosofia e da democracia: entre realismo e imaginação”. In: SILVA FILHO, Waldomiro (org.). *Porque a filosofia interessa à democracia*. Salvador: EDUFBA, 2020, p. 439-461.

¹⁰⁶⁵ ARENDT, Hannah. “Truth and politics”, p. 238. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 223-259.

¹⁰⁶⁶ ARENDT, Hannah. “Truth and politics”, p. 237. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 223-259.

¹⁰⁶⁷ ARENDT, Hannah. “Truth and politics”, p. 238. In: _____; *Between past and future*; eight exercises in political thought, 2006, p. 223-259.

enquanto arquitetos e mantenedores de um mundo dotado de sentido. Os juízos históricos das comunidades políticas, ou os juízos políticos das comunidades que, agindo no tempo, são, pois, históricas, delimitam o significado dos fenômenos diante da existência humana e mergulham cada coisa em seu sentido singular e contingente. Esse sentido, a geração seguinte o toma a princípio sempre implicitamente, como que sendo parte de uma ordem “natural”. A reflexão, quando surge e é exercitada, por sua vez, torna explícitos esses sentidos e remove o aspecto de naturalidade que os revestia.

Formam-se, nesse último caso, não opiniões verdadeiras e justificadas (conhecimento) porque fruto do acesso do filósofo a uma verdade ideal, pertencente a outro mundo, onde só o pensamento teria trânsito, mas opiniões refletidas, juízos originais e autônomos que têm como condição de possibilidade o pertencimento à e o reconhecimento, via “pensamento representativo”, da pluralidade fundamental do mundo humano. Esse é o lugar originário e salutar do pensar, como o entende Arendt, e não aquele de isolamento e tensionamento em relação à política e a pluralidade do mundo que foi, segundo a autora, a tônica da nossa tradição, ao menos desde Platão.¹⁰⁶⁸

Essa ruptura da *doxa* preliminar, da opinião comum, no entanto, não precisa ser destruidora nem para aquele que a realiza, ainda que produza um certo estranhamento para com o mundo em seu sentido comum, nem para o próprio mundo no qual se faz, ainda que tenha sim a potencialidade de, vindo a tornar-se ação, provocar solavancos políticos e sociais. Se empreendida em meio a um contexto político preparado para suportá-la e enriquecer-se da intensificação da autonomia e das singularidades resultante, ela pode produzir apenas renovação constante dentro de marcos de estabilização suficientemente fortes para não deixar perecer o mundo.

Sendo este o caso, teríamos, afinal, uma *democracia* na qual Sócrates não precisaria morrer; onde a força das instituições e das leis, assim como dos hábitos e costumes que as subjazem e a elas respondem, estaria não em podar as renovações, mas justamente em servir como base estável, de palco, onde atores e espectadores possam assumir seus lugares intercambiáveis de gestação e significação do novo, transpondo de modo flexível a lacuna entre passado e futuro.

Remetemos a Sócrates porque, de fato, segundo Arendt, ainda que em outros termos e em outros tempos, essa foi sua aposta, ou, ao menos, esse é o caráter e modelo do pensar expresso no modo de vida que ele escolheu para si e propôs, via exemplo, para a cidade. A

¹⁰⁶⁸ Ver ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 113.

experiência de vida que ele levou a cabo foi, enfim, a experiência de associação de uma dinâmica reflexiva questionadora das bases implícitas de pensamento e juízo à própria vida da *pólis*, a vida política partilhada com seus concidadãos. Sócrates, desse modo, é, para Arendt, o exemplo de um pensador:

[...] que não era um profissional, que unificava em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, por pensar e agir – não no sentido de ansiar pela aplicação de seus pensamentos ou pelo estabelecimento de parâmetros teóricos para a ação, mas no sentido muito mais relevante de estar igualmente em casa em ambas as esferas e ser capaz de mover-se de uma esfera para a outra aparentemente com a maior facilidade, do mesmo modo em que nós próprios nos movemos constantemente entre experiências no mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre elas. [...] um homem que não se incluía nem entre os muitos, nem entre os poucos [...], que não tinha qualquer aspiração de ser um governante, nem se dizia estar particularmente melhor preparado, por sua sabedoria superior, para atuar como conselheiro daqueles no poder, mas um homem que tampouco se submetia docilmente a ser governado; em resumo: um pensador que sempre permaneceu um homem entre homens, que nunca evitou a praça pública, que foi um cidadão entre cidadãos, sem fazer ou pretender nada, exceto aquilo que, em sua opinião, todo cidadão deveria ser e ter o direito a reivindicar.¹⁰⁶⁹

Assim, podemos situar o tipo de pensamento socrático, como proposto por Hannah Arendt, em contraposição tanto, por um lado, ao relativismo das opiniões, que a tradição reiteradamente atribuiu aos sofistas, quanto, por outro lado, ao dogmatismo da própria tradição que se inicia com as conclusões que Platão foi capaz de erguer com base em descobertas fundamentais da experiência socrática.

Aqueles, os sofistas, não fazendo qualquer distinção substancial entre “verdade” e opinião, não podiam ter qualquer conceito de imparcialidade, e ensinariam, portanto, a persuasão como uma arte de aquisição ou manutenção do “poder”.

Platão, por sua vez, traçando uma linha quase absoluta de oposição entre “verdade” e opinião, associada à constituição ontológica dualista do mundo (ideias *versus* aparências) e do próprio ser humano (alma *versus* corpo; pensamento *versus* percepção), acabou por afastar pensamento e ação, filosofia e política. Desse modo, o *insight* originário de Sócrates, negligenciado pela tradição, se viu permanentemente ameaçado de esquecimento.

¹⁰⁶⁹ ARENDT, Hannah. *The life of the mind*, 1981, p. 167, tradução nossa. Cf., comparativamente, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 189. Para uma descrição mais detalhada, nos termos da própria Arendt, de como essa atuação socrática impactava o mundo político da cidade antiga, a *pólis*, ver, ARENDT, Hannah. “Filosofia e política”, p. 96. In: _____; *A dignidade da política*, 2002, p. 91-115. Para uma abordagem mais extensa do lugar do modelo socrático no pensamento de Arendt, cf., por exemplo, CORREIA, Adriano. “O projeto de Sócrates: Hannah Arendt sobre a relevância política da filosofia”. In: SILVA FILHO, Waldomiro (org.), *Porque a filosofia interessa à democracia*, 2020, p. 77-100.

Deixando de lado o possível debate acerca do Sócrates histórico, a experiência socrática aqui em discussão, ainda que modelada e modulada, é um dos “tesouros” fundamentais que, com esses “novos olhos”, “livres do fardo da tradição”, o olhar retrospectivo da autora visa resgatar no passado, como referencial comparativo em relação ao que estamos nós fazendo e fonte de reflexão quando àquilo de que, por mais que nos tenhamos esquecido, somos capazes de fazer – por exemplo: julgar reflexivamente. Qual foi, enfim, em poucas palavras, esse *insight* socrático?

Além da própria descoberta da atividade do pensamento enquanto *um diálogo do eu consigo mesmo*, revelando mais uma vez a pluralidade intrínseca da condição humana, trata-se da compreensão de que a reflexão, sendo quintessencialmente *logos*, discurso, é uma elaboração da própria ação discursiva, da fala, que constitui o modo de ser do ser humano (*zoon logon ekhon*) e é o substrato permanente de que são feitas, no intercurso cotidiano da *pólis*, as relações humanas. De tal modo que, o pensamento não só pode como deve, ainda que sem perder suas características próprias, pertencer à praça pública, à pluralidade mais alargada e à dinâmica pública de formação e revisão de opiniões ao longo das gerações.

Sócrates, então, que talvez tenha sido “o primeiro a usar de forma sistemática a *dialegesthai* (discutir algo até o fim com alguém)”¹⁰⁷⁰ como método de trazer à tona as “verdades”, ou melhor, de tornar explícito o sentido implícito na fala e argumentação de seus interlocutores, diferente de Platão, “provavelmente não a considerou o oposto ou mesmo a contrapartida da persuasão, e certamente não opôs os resultados de sua dialética à *doxa*, à opinião”¹⁰⁷¹. Nesse sentido, enfim, é que a opinião se constitui como a “formulação em fala daquilo que *dokei moi*, que me parece”, do “mundo como ele se abre para mim”, sendo sim passível de entrelaçamento com a verdade fenomênica e capaz, ainda, de imparcialidade e qualificação ao angariar as forças do pensamento representativo para conceber o sentido dos fenômenos experienciados. A opinião “não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta e válida para todos”.¹⁰⁷²

É somente com essa concepção de opinião permeável como elemento básico da vida política que podemos compreender, enfim, que Arendt nos diga que “em todos os tempos e lugares, é tarefa da política lançar luz sobre os preconceitos e dissipá-los”.¹⁰⁷³ Tendo a centralidade ontológica e existencial da esfera política em mente, entendendo a solidez das

¹⁰⁷⁰ ARENDT, Hannah. “Filosofia e política”, p. 96. In: _____; *A dignidade da política*, 2002, p. 91-115.

¹⁰⁷¹ ARENDT, Hannah. “Filosofia e política”, p. 96. In: _____; *A dignidade da política*, 2002, p. 91-115.

¹⁰⁷² ARENDT, Hannah. “Filosofia e política”, p. 96. In: _____; *A dignidade da política*, 2002, p. 91-115.

¹⁰⁷³ ARENDT, Hannah; “Introduction into politics”, p. 99. In: _____; *The Promise of Politics*, 2005, p. 93-200, tradução nossa.

verdades factuais (cientificamente elaboradas) como base e a imparcialidade significadora do julgar reflexivamente como exercício reiteradamente presente, podemos compreender como o círculo hermenêutico anteriormente descrito tem seu lugar próprio em meio à vida política das comunidades ao longo da história, sem qualquer necessidade de instâncias ontológicas transcendentais ou mesmo transcendentais.

Assim, uma vez que a política, que situamos aqui como núcleo existencial da dinâmica histórica circular de doação de sentido que descrevemos como um círculo hermenêutico é, na verdade, na prática, ação discursiva, fala, comunicação, acabamos por retornar ao tema com o qual iniciamos as discussões desta seção.

Do ponto de vista da política, do mundo comum e sua pluralidade constitutiva, enfim, o *modus* discursivo próprio do pensamento, nos termos acima delineados, é parte essencial do processo de atualização da liberdade humana, de oxigenação das dinâmicas de formação de opinião por meio da posta em questão dos sentidos implícitos dos fenômenos.

Do ponto de vista do pensamento, uma atividade de alheamento do mundo e da pluralidade em um ser ontologicamente mundano e plural, a “saúde”, por assim dizer, significa não perder de vista a pluralidade do mundo e a dialogicidade inerente à própria atividade do pensar, manter-se discursivamente vivo, comunicativo e permeável aos ensinamentos da experiência cotidiana. De tal modo que, como aponta Correia, “essa consideração da atividade do pensamento como essencialmente plural, vinculada à experiência comum e à linguagem, é o pano de fundo fundamental para se tomar o político seriamente em consideração, não afetando a sua dignidade enquanto domínio autônomo da existência.”¹⁰⁷⁴

Aquilo que sela, por assim dizer, ou que nos ajuda a transpor, cotidianamente, o abismo entre a vida do espírito e o mundo fenomênico é, pois, a nossa “natureza” discursiva, o fato inalienável de que nós vivemos – pensamos e agimos –, como modo de ser, na linguagem.

A cidade, a *pólis*, e, portanto, a política, surgiu, no contexto do ocidente europeu antigo ao menos, segundo a análise de Arendt, justamente com a descoberta do *logos*, a palavra, o discurso, a razão intersubjetiva, como elemento mediador possível das relações humanas. A ação que, antes disso ou em outros contextos culturais, provavelmente existisse, mas não implicasse, segundo Arendt, na produção estável de uma esfera de sentido constantemente renovável, tornou-se, assim, ação discursiva.

Nesse cenário, podemos afirmar que a força exemplar para os nossos tempos da experiência grega pré-filosófica antiga, da qual Sócrates ainda era em alguma medida tributário,

¹⁰⁷⁴ CORREIA, Adriano. “O projeto de Sócrates: Hannah Arendt sobre a relevância política da filosofia”, p. 94. In: SILVA FILHO, Waldomiro (org.), *Porque a filosofia interessa à democracia*, 2020, p. 77-100.

está em que, nas palavras de Canovan:

Os gregos, em todo caso, não distinguem nitidamente entre discurso, ação e pensamento. O *logos*, o discurso, era o ponto de encontro que unia a ação e o pensamento, dando forma objetiva e memorável tanto às ideias ocultas quanto aos feitos fugazes e, portanto, contendo em si “toda a significação [*meaningfulness*] da existência humana”.¹⁰⁷⁵

Não estamos tão certos, como Arendt parece estar, que essa seja uma dinâmica originada e presente apenas no contexto da Grécia antiga, mas essa é uma questão histórica e antropológica sobre a qual não temos nem a pretensão nem os meios de especular aqui. O que importa, no entanto, no contexto específico deste trabalho, é que essa dinâmica existencial própria da pluralidade e da ação, uma vez organizada em torno de um *ethos* próprio, contornada por instituições minimamente estabilizadoras, seja lá onde e quando tenha podido surgir, significa a compreensão prática e a potencialização orgânica do modo de ser próprio dos seres humanos, centralizando a vida comunitária em torno da liberdade, em torno da política. Em suma, se chamamos a forma política acima descrita de *democracia*, podemos afirmar, por fim, que *a vida democrática é, por excelência, o cenário onde nós, enquanto seres humanos, podemos vir a ser aquilo que somos.*

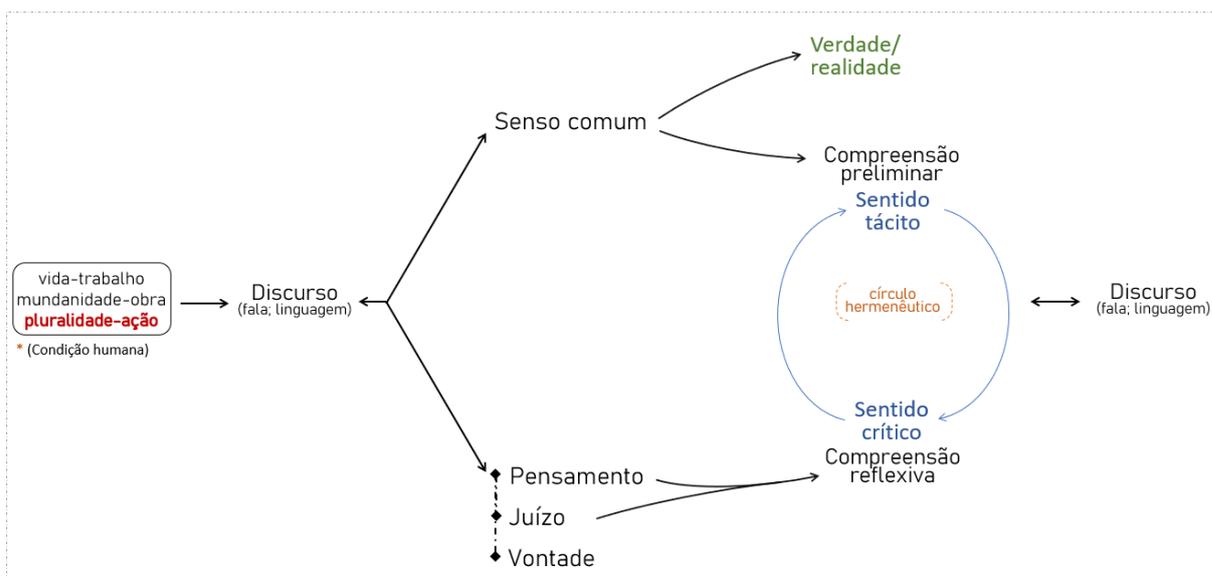


Figura 3. A significância do mundo e o círculo hermenêutico. Pluralidade e ação; Discurso, fala, linguagem; Senso comum, pensamento e juízo; Verdade/realidade; Compreensão preliminar e compreensão reflexiva; Sentido tácito e sentido crítico.

¹⁰⁷⁵ CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, 1992, p. 143, tradução nossa.

CONCLUSÃO

ONTOLOGIA E DEMOCRACIA EM UM MUNDO DE APARÊNCIAS

“Desde Parmênides, a palavra-chave para esse todo invisível e imperceptível implicitamente manifesto em tudo aquilo que aparece tem sido *Ser* – aparentemente a palavra mais vazia e geral, a mais desprovida de sentido em nosso vocabulário.”¹⁰⁷⁶

Seguindo o pensamento de Hannah Arendt em sua dimensão ontológica mais radical e buscando, com a ajuda de comentários qualificados, sistematizá-lo, as análises precedentes nos levaram a conceber uma noção de ser humano que, em sua intrincada relação para com o próprio ser em suas dimensões fenomênicas e significantes, não pode prescindir da pluralidade do mundo e, portanto, não pode prescindir da política enquanto atividade e modo de ser.

A existência humana, a verdade e o sentido do mundo com os quais tal existência, em sua atualização prática constante, se confunde, carecem da comunicação e do pertencimento adjudicativo a uma comunidade de atores-espectadores singulares. É através da participação política em sentido amplo, da aparição e reconhecimento na esfera pública de suas singularidades inigualáveis e insubstituíveis em termos de personalidade e de opinião que a Terra se torna propriamente um mundo e a realidade conquista seu sentido para os seres humanos.

Quando nós, partindo de um alicerce de dons naturais partilhados que assim o permite, nos relacionamos uns com os outros através da ação discursiva, ou seja, na modalidade da fala, algo de outra ordem parece irromper no seio da natureza. A causalidade e a necessidade que parecem funcionar para que compreendamos o mundo ao nosso redor e em nosso interior ao menos no âmbito normal clássico das ciências naturais, encontram aí, ao que tudo indica, um limite intransponível enquanto princípios de ordenação do real. A relação, portanto, entre *condicionalidade e liberdade*¹⁰⁷⁷ – que vimos ser, na trilha do pensamento de Arendt, o único modo de compreender *quem* é esse ente que, em seu modo de ser, compreende e instaura *ser* na ação e no discurso – implica algumas demandas teóricas e práticas fundamentais no que tange à lida com o tipo de existência e mundo que são os nossos.

Tratando de seguir as sinalizações que nos foram deixadas por Arendt, buscaremos, por fim, estruturar, de modo indicativo, alguns dos elementos centrais dessas demandas teóricas e práticas. A tese que, nesse intento, se desenhará, é a de que há, emanando da descrição

¹⁰⁷⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, 2009, p. 165.

¹⁰⁷⁷ Retomar, a esse respeito, neste trabalho, a seção 9, “Condicionalidade e liberdade”.

fenomenológica arendtiana da existência humana e da compreensão da autora quanto ao sentido ontológico da política como sendo a liberdade constitutiva dos seres humanos em sua pluralidade, uma demanda normativa que só pode ser preenchida por meio de um *ethos* e uma institucionalização política tipicamente democráticos.

Se a tese em questão estiver correta, enfim, ser humano significa exercer a liberdade ontológica que nos constitui através da participação política no contexto de uma forma política democrática com certas características específicas e que, como veremos, destoam em larga medida daquilo que hoje, em meio às consequências históricas dos sucessos de uma tradição liberal popularmente difundida e ainda hegemônica, compreende-se por democracia.

Assim, ter presente e explícito, não apenas em teoria, mas na prática cotidiana, o nosso próprio modo de ser, implica um devir democrático sem fim em ao menos dois sentidos. Sem fim, primeiro, pois, interminável no tempo, sempre demandante de uma renovação constante e transgeracional. E sem fim, segundo, porque desprovido de uma razão de ser que não seja a própria atividade e sua capacidade de, paradoxalmente, no exercício de nós mesmos que constitui a noção arendtiana de política, tornarmo-nos aquilo que somos. E tornarmo-nos aquilo que somos é assumir uma indeterminação constitutiva em nosso modo de ser, é assumir, na prática, através do florescimento de um *ethos* e uma institucionalidade democrática radical, participativa, a nossa liberdade ontológica.

12. O SENTIDO DA POLÍTICA E O FENÔMENO DO PODER

Retomemos, brevemente, com a ajuda de Sartre, alguns dos aspectos ontológicos centrais do pensamento fenomenológico em sua oposição frontal à tendência constante da ontologia tradicional de apartar e sujeitar a existência à essência e o aparecer ao ser. Em *O ser e o nada*, ao introduzir a temática geral do livro, nos diz o autor:

O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. [...] Segue-se, evidentemente, que o dualismo do ser e do aparecer não pode encontrar legitimidade na filosofia. A aparência remete à série total das aparências e não a uma realidade oculta que drenasse para si todo o ser do existente. E a aparência, por sua vez, não é uma manifestação inconsistente deste ser. [...] o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta. Assim chegamos à ideia de fenômeno como pode ser encontrada, por exemplo, na "Fenomenologia" de Husserl ou Heidegger: o fenômeno ou o relativo-absoluto. O fenômeno continua a ser

relativo porque o "aparecer" pressupõe em essência alguém a quem aparecer. Mas não tem a dupla relatividade da *Erscheinung* kantiana. O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é absolutamente indicativo de si mesmo.¹⁰⁷⁸

Essa é também a base de onde parte Hannah Arendt. Ela, contudo, como vimos nos capítulos precedentes, firma sobre tal base uma compreensão filosófica que traz, primeiro, o fenômeno da vida e da percepção, e segundo, a vida humana enquanto vida política e produtora de significado para o centro de sua concepção ontológica. É desse modo que revela o como e com que sentido inerente o mundo fenomênico se apresenta em seu ser, que o existente ao mesmo tempo habita e constitui sua essência.

A vida em si mesma¹⁰⁷⁹ é um fenômeno que, através da percepção e do comportamento de autoexposição¹⁰⁸⁰, tanto quanto da formação de uma pluralidade dos mesmos, constitui um primeiro campo de aparências, de fenômenos, com suas dinâmicas próprias balizadas pelas estruturas da percepção. A vida humana, por sua vez, ao trazer à tona uma capacidade de autoapresentação¹⁰⁸¹, caracteriza-se, por um lado, pela doação de sentido e a liberdade de ser na ação e no discurso, assim como, por outro lado, pela compreensão desse sentido de ser.

São esses os principais desdobramentos que levam, como temos tratado de mostrar, de uma ontologia fenomenológica e existencial básica, por assim dizer, à ontologia propriamente *política* que nos propõe Arendt. Aqui, contudo, nos interessa focar na discussão das estruturações possíveis do espaço de aparências especificamente humano, próprio da intersubjetividade humana, partilhado e atualizado através da ação discursiva. Ou seja: o que realmente toma forma uma vez que os seres humanos vivem juntos sob a égide de uma relação baseada na comunicação não violenta? E qual a estruturação institucional propriamente política desse modo característico de sermos humanos?

Nós somos uma pluralidade, “uma paradoxal pluralidade de seres únicos”, vivemos e nos fazemos em “autoapresentação” enquanto seres humanos graças à capacidade que o discurso, a fala, nos dá de singularizarmo-nos deliberadamente. Essa dinâmica interminável que representa, *lato sensu*, a política exige o pertencimento à um espaço mundano de aparências

¹⁰⁷⁸ SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Ensaio de ontologia fenomenológica, 2007, p. 15-16.

¹⁰⁷⁹ Ainda que Arendt, em verdade, pareça estar considerando apenas a vida animal, o raciocínio é desdobrável, e assim se torna mais coerente, para abranger a vida enquanto fenômeno, seja ela animal, vegetal, fúngica etc.

¹⁰⁸⁰ Cf., ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 24-25, 2000.

¹⁰⁸¹ Cf., por exemplo, ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 28, 2000.

específico, a esfera pública. Nesse contexto, o sentido da política, que é a liberdade inerente à tal singularização ativa, dá forma a uma noção de poder peculiar à Hannah Arendt como centro da estruturação possível da atividade política como a compreende a autora.

A relação entre poder e ação é constituída propriamente pela condição humana da pluralidade. O poder é a potencialidade que surge da presença, da convivência humana, do espaço de aparência fundado pela condição de pluralidade em que residem os seres humanos e efetivado com a realização dos acordos e o compartilhamento das opiniões. Em outras palavras, o poder é a *capacidade* de agir em concerto, de criar vínculos discursivamente, de tecer relações em teia que possam ser mobilizadas, segundo o reempenho das partes envolvidas, para os mais diversos propósitos.

Embora esse seja o fenômeno originário do poder segundo a descrição da ontologia política arendtiana, a organização possível desse “potencial de ação” se desenha diversamente entre os polos de um espectro de maior ou menor desconfiança a respeito da política, da ação, da liberdade e da pluralidade.

As escolhas históricas entre formas de governo representam essas possibilidades diversas de organização e mobilização potencial do poder enquanto fenômeno vinculado à pluralidade humana e sua capacidade de ação em concerto.

A democracia, no limite positivo desse espectro de possibilidades, pode ser entendida como o horizonte da plena confiança nas capacidades do poder de se autorregular através de princípios de divisão multiplicadora de instâncias e institucionalização de esferas de participação política onde a ação possa ser plenamente acessível, onde todos possam ser vistos e ouvidos, tornando-se capazes de atualizar a própria humanidade através do intercâmbio e circulação crítica das opiniões. Em contraponto, no contexto do pensamento arendtiano, podemos entender o totalitarismo como o exemplo histórico que mais próximo logrou estar do polo oposto, objetivando a destruição completa da pluralidade humana.

Voltemos, por ora, no entanto, à noção de poder. Faz-se cristalino pelo modo como Arendt introduz reiteradamente sua noção de poder – quase sempre distinguindo-a firmemente de instâncias bloqueadoras ou destruidoras da espontaneidade de formação dos vínculos, como, por exemplo, as noções de força e violência – que a autora, mantendo o termo, enfrenta com sua descrição do mesmo a concepção tradicional e popular.

De certo modo, a teoria política de Hannah Arendt, em seu ímpeto negativo, crítico, tanto quanto na formulação positiva, normativa, que nos quer brindar, pode ser entendida como a tentativa de, em compreendendo o mundo humano em sua radicalidade ontológica, conceber um *ethos* e uma forma política adequados ao modo de ser propriamente humano. Um *ethos* e

uma forma política que, dividindo o poder, o multiplica, fazendo florescer a humanidade do humano enquanto capacidade de ação em concerto e geração de sentido.

Como pede o método posto em prática pela autora, é na análise descritiva de experiências históricas que aparece essa nova concepção de poder. Num sobrevoo geral sobre os principais sítios de ancoragem das reflexões da autora nesse quesito se desenha a seguinte imagem:

Em *Origens do totalitarismo* nos deparamos com a experiência da supressão radical desse modo humano de ser, do espaço comum entre os seres humanos e seu potencial comunicativo, em prol do estabelecimento forçado de uma adequação para com leis supostamente naturais, com necessidades históricas evolutivas. Faz-se, a partir disso, uma análise das condições culturais de possibilidade desses acontecimentos: “como foi Auschwitz possível?” e “o que isso nos diz sobre o ser humano e seu mundo?” são perguntas norteadoras.

Em *A condição humana*, como já tivemos a oportunidade de abordar, contamos tanto com o aprofundamento ontológico dessa análise crítica, com especial atenção para os desdobramentos modernos de uma história de supressão da política e da condição humana da pluralidade, quanto com aspectos positivos de formulação de uma noção de poder em seu vínculo ontológico existencial e fenomenológico para com a condição humana da pluralidade enquanto abertura de mundo, espaço de aparência.

É no contexto das análises de *Sobre a revolução*, no entanto, que vem à tona, ao nosso ver, a formulação mais bem estruturada da noção de poder arendtiana. É na referida obra, ademais, que poderemos encontrar os aspectos mais bem delineados de um possível modelo institucional da mesma, o que entendemos aqui, argumentando nesse sentido, como uma relevante contribuição filosófica em direção à reelaboração presente da nossa noção e prática da democracia.

Antes, no entanto, de adentrarmos de modo mais específico essa dimensão do pensamento da autora cabe deixar assentados ao menos dois elementos do já abordado nos capítulos anteriores, sem os quais o que vem a seguir, ainda que guarde sentido político, perderia muito de sua radicalidade filosófica e ontológica.

(a) Aquilo que torna possível e filosoficamente justificável a concepção arendtiana de vida política, de republicanismo ou de democracia como escolhemos aqui chamar, é a superação pretendida do paradigma ontológico tradicional. A ontologia tradicional, com seus princípios filosóficos absolutos, necessários e imutáveis, serve bem à supressão, explícita ou latente, como quer que seja, da vida política democrática propriamente dita. Por outro lado, a ontologia

política de Hannah Arendt, ao propor-nos uma compreensão do sentido de ser ancorada na relação entre as noções de fenomenalidade, mundanidade, existência, liberdade e condição humana, histórica e espaçotemporalmente situada, opondo-se igualmente ao relativismo das concepções, apresenta as bases de uma normatividade filosófica que mais do que apenas abrir espaço para, pede pela constituição duradoura de uma ordem democrática das coisas no âmbito da vida humana.

(b) Quando dizemos, portanto, ecoando Arendt, que “o sentido da política é a liberdade”, não estamos dizendo que o papel do governo é liberar os governados ao máximo das tarefas da administração pública em prol de sua ocupação com a própria vida social e econômica, mas tampouco estamos simplesmente tratando da liberdade política e apontando para a importância do caráter participativo da noção de política em jogo. Há um panorama ontológico que deve fazer-se presente. A liberdade aqui em jogo é uma liberdade sempre ôntico-ontológica. O ser humano é liberdade porque em seu modo de ser, doando sentido ao mundo, constitui a si mesmo e ao próprio mundo. Ser é sempre possibilidade de ser porque o ser humano é constitutivamente liberdade. E o sentido, enfim, da política é a liberdade justamente porque aquilo que se expressa na ação política, sendo começo, meio e fim de seu exercício adequado, é o auge dessa liberdade ontológica. Participar politicamente, expor-se através da própria opinião na esfera pública, é assumir os riscos que essa liberdade trás, pondo em jogo e constituindo, ao mesmo tempo, o si mesmo e o mundo.

Como bem nota Jürgen Habermas em sua análise do conceito arendtiano de poder, a autora “desconecta o conceito de poder do modelo teleológico: o poder é construído na ação comunicativa; ele é um efeito coletivo do discurso no qual chegar a um acordo é um fim em si mesmo para todos aqueles envolvidos.”¹⁰⁸² Assim, Arendt “considera o desenvolvimento do poder como um fim em si mesmo. O poder serve para manter a práxis da qual ele surge.”¹⁰⁸³

Há, portanto, na noção arendtiana de poder, um vínculo direto com sua concepção ontológica do ser humano enquanto liberdade. A democracia, nessa concepção, enquanto estrutura institucional dinâmica, deve garantir a sobrevivência do poder que emana da convivência humana orientada pelo e para o discurso. Esse discurso, a atualização do poder em

¹⁰⁸² HABERMAS, Jürgen. “Hannah Arendt's communications concept of power”, p. 214. In: HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. (ed.). *Hannah Arendt: critical essays*, 1994, p. 211-229. O modelo teleológico em questão é aquele que, segundo Habermas, como o de Max Weber, entende o poder como a capacidade de mobilizar a ação de indivíduos ou grupos em vistas à realização de algum propósito.

¹⁰⁸³ HABERMAS, Jürgen. “Hannah Arendt's communications concept of power”, p. 215. In: HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. (ed.). *Hannah Arendt: critical essays*, 1994, p. 211-229

ação discursiva, não tem como objetivo o bem estar econômico e social dos envolvidos¹⁰⁸⁴ ou qualquer outro objetivo que não seja a própria possibilidade de gozarmos da experiência intersubjetiva da liberdade que nós mesmos enquanto seres humanos trazemos ao mundo.

Assim, a política, na concepção de Hannah Arendt, se desenrola como uma tensão dinâmica entre o potencial de ação que é o “poder” e a sua efetivação através do discurso e da ação significativos enquanto construtores de laços intersubjetivos, tessitura de acordos vinculantes, que podem, num determinado presente, ser mobilizados. Isso, em si, significa mobilizar, no presente, o passado, sendo capaz de olhar para uma porção do futuro com algum grau de previsibilidade. Desvela-se, com isso, na relação entre essa noção discursiva e intersubjetiva de poder e a nossa capacidade de firmar acordos, o aspecto temporal radical da dinâmica política. O prerequisite, no entanto, é sempre a convivência (a *polis*), ou seja, o espaço de aparências que tem lugar com a condição da pluralidade, sendo esse o aspecto espacial central dessa mesma dinâmica.

Em suma o que precisamos compreender melhor neste ponto é, ainda, como essa capacidade de prometer e cumprir promessas, ou seja, de firmar acordos e contratos, que Arendt tanto valora, pode ser a fonte de estabilização e manutenção do poder. E a resposta passa pelo entendimento do lugar das instituições – sempre políticas, em sentido arendtiano – nessa dinâmica. Afinal, como comenta Habermas, o poder “se torna consolidado e incorporado nas instituições políticas que asseguram aquelas mesmas formas de vida que são centradas no discurso recíproco.”¹⁰⁸⁵

Em *Sobre a Revolução*, enquanto analisa os acontecimentos que levaram, desde o pacto do *Mayflower* até a independência dos Estados Unidos da América e a promulgação de sua Constituição, a autora nos dá uma boa ideia de o que está aqui em jogo quanto à natureza do poder e sua relação com a capacidade humana de estabilizar o mundo através da promessa:

À diferença da força, que é dote e posse de cada homem isolado contra todos os outros homens, o poder só nasce se e quando os homens se unem com a finalidade de agir, e desaparece quando, por qualquer razão, eles se dispersam e abandonam uns aos outros. Assim, prometer e obrigar, unir e pactuar são os meios de manter a existência do poder; sempre que os homens conseguem preservar o poder nascido entre eles durante qualquer gesto ou ação particular, já se encontram em processo de fundação, em processo de constituir uma estrutura terrena estável que, por assim dizer, abrigue esse seu poder somado de ação conjunta. A faculdade humana de fazer e manter promessas guarda um elemento da capacidade humana de construir o mundo. Assim como as promessas e acordos tratam do futuro e oferecem estabilidade no oceano de incertezas do porvir, onde o imprevisível pode irromper de todos os lados, da mesma

¹⁰⁸⁴ Esse é, no entanto, um prerequisite para o pleno exercício da política e da democracia.

¹⁰⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. “Hannah Arendt's communications concept of power”, p. 215. In: HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. (ed.). *Hannah Arendt: critical essays*, 1994, p. 211-229

forma as capacidades humanas de constituir, fundar e construir o mundo sempre remetem mais a nossos “sucessores” e à “posteridade” do que a nós mesmos e à nossa época. A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema.¹⁰⁸⁶

Essa estabilização do espaço e do potencial de ação, ou seja, do poder, no horizonte do tempo é o feito por excelência, argumenta Arendt, da nossa capacidade de fazer e cumprir promessas. O empenho da palavra entre seres humanos com um objetivo comum institui marcos num território desconhecido e imprevisível, produz algo de previsibilidade sem eliminar completamente a incerteza e a imprevisibilidade próprias à uma existência, como vimos, ontologicamente marcada pela liberdade. Para a autora, note-se, a base política disso a que nos acostumamos a entender de modo desenraizado como o ordenamento jurídico que conforma o Estado de Direito em um corpo político republicano e democrático é precisamente tal capacidade humana para a promessa. As leis e os tratados, assim como todas as instituições legais, a começar pela lei suprema de fundação desses corpos políticos, a Constituição, são instâncias dessa mesma capacidade humana para firmar acordos.

Estabilizar o poder significa encontrar uma forma de organizar as ações que podem emanar dele. Com exceção da tirania e de outras, classicamente consideradas, deturpações de formas de governo válidas, como a oclocracia e a oligarquia, que rapidamente destroem o poder, a monarquia, a aristocracia e a democracia poderiam todas ser consideradas instâncias alternativas entre si de organizar o acúmulo de poder de determinada comunidade política. Arendt, entretanto, quer opor não uma nova forma de governo a outras, mas sim uma forma de organização política inovadora à própria noção e prática do governo. O que estamos chamando aqui de democracia, portanto, e que muitas vezes aparece na autora e em seus comentadores como um tipo de republicanismo, não equivale a uma forma de governo, mas opõe-se ao princípio do governo, busca superar a distinção entre governantes e governados, mesmo em seu modelo liberal e democrático-representativo moderno e contemporâneo.

O cerne do argumento pode ser apresentado da seguinte maneira:

(I) - O estudo do Ser, a ontologia, aponta para um mundo que se gesta e se abre no horizonte do tempo por meio da liberdade que é constitutiva de um ente específico privilegiado: o ser humano.

¹⁰⁸⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 228.

(II) - Esse ente, fazendo-se em meio à tensão entre condições de existência e atividades existenciais, encontra a expressão máxima de seu modo de ser na esfera pública, agindo em concerto com seus pares, efetivando a liberdade que desde sempre já é, por meio da participação política mediada pela faculdade de julgar.

(III) - O poder que floresce nesse contexto de convivência e ação partilhada, é dotado de uma efemeridade tal que se faz necessário um ordenamento institucional próprio à sua gestão e manutenção em vida e em potencial para as gerações futuras.

(IV) - São, basicamente, duas, as formas de proceder por essa gestão e organização do poder: o governo (em suas várias formas) e a democracia (entendida como a superação da oposição entre governados e governantes).

(V) - Apenas a segunda delas, a democracia, consegue manter e dar vazão, em sua plenitude, à origem do poder e sentido da ação humana: a liberdade que constitui nosso modo próprio de ser.

(VI) - Logo, a construção da verdadeira democracia, assim como aqui é entendida, é o cerne de um processo de humanização do próprio ser humano, de assumpção da nossa liberdade, de assumpção da indeterminação criativa que se atualiza na política, entre nós, por meio da ação discursiva, do poder comunicativo de tecer laços e instituir marcos de estabilidade para o mundo humano comum.

13. O QUE É A DEMOCRACIA? EXPLORANDO O PONTO DE VISTA ARENDTIANO

A natureza própria ao fenômeno do poder, então, é tal que, diferente daquilo que se imagina com base no senso comum ou nas teorias clássicas, o mesmo é dotado de algo que podemos chamar de divisibilidade magnificadora. Porque o poder se funda na pluralidade, dividi-lo, segundo a autora, multiplicar suas instâncias, não é diminuir o poder das instâncias preexistentes, mas potencializá-lo. Essa, argumenta Arendt, é precisamente uma das fontes centrais por trás tanto da teoria moderna da divisão dos poderes, quanto do princípio federativo¹⁰⁸⁷, ainda que estes tenham sido desvirtuados pelo rol de ideias do nacionalismo, do sistema político-partidário, da democracia representativa e do liberalismo econômico. Não se

¹⁰⁸⁷ Cf. ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 220.

trata apenas de que cada um dos poderes seja um freio e limite para os demais, mas de que a própria divisão de esferas aumenta a amplitude e a estabilidade do poder de um corpo político.

O que vale para Estados em situação de confederação, vale para os indivíduos que, uma vez que renunciam a seu isolamento, empreendem um pacto fundamental e constituem o corpo político. A noção da teoria política moderna de que a origem da sociedade e do Estado é fruto de um pacto originário, o contrato social, tem, para a autora, sua origem nessa experiência fundamental, ao mesmo tempo que a confunde e desorienta. Enquanto o século dezoito, nos diz Arendt, distinguia muito bem entre duas noções de contrato – a primeira fundada numa promessa mútua entre indivíduos e dando origem à sociedade, a segunda, fundada na cessão de direitos em prol de um governante e dando origem a um governo supostamente legítimo –, a posteridade terminou por nublar essa distinção. Essas duas teorias do contrato, no entanto, são, afirma a autora, “mutuamente excludentes”:

O contrato mútuo pelo qual as pessoas se obrigam a unir para formar uma comunidade está baseado na reciprocidade e pressupõe a igualdade; seu conteúdo efetivo é uma promessa, e seu resultado é de fato uma "sociedade" ou "coassociação" na antiga acepção romana de *societas*, que significa aliança. Tal aliança reúne a força isolada dos parceiros aliados e os vincula dentro de uma nova estrutura de poder em virtude de "promessas livres e sinceras". No chamado contrato social entre uma determinada sociedade e seu governante, por outro lado, estamos tratando de um ato fictício, primordial, por parte de cada membro, em virtude do qual ele renuncia à sua força e a seu poder isolado para constituir um governo; longe de ganhar novo poder, possivelmente maior do que o que possuía antes, ele renuncia a seu poder enquanto tal e, longe de se vincular e se obrigar por promessas, simplesmente expressa seu "consentimento" em ser governado pelo governo, cujo poder consiste na soma total das forças que todas as pessoas individuais canalizaram e foram monopolizadas pelo governo, para o alegado benefício de todos os súditos. No que se refere ao indivíduo, é evidente que ele ganha poder no sistema da promessa mútua, na mesma proporção em que perde poder ao dar seu consentimento ao monopólio de poder na figura do governante. Inversamente, os que “pactum e se combinam” perdem, em virtude da reciprocidade, seu isolamento inicial, ao passo que, no outro caso, é exatamente esse isolamento que é protegido e resguardado. [...] Além disso, um corpo político resultante do pacto e da “combinação” passa a ser a própria fonte de poder para cada indivíduo que, fora da esfera política constituída, fica impotente; o governo que, ao contrário, resulta do consentimento, adquire um monopólio de poder, de forma que os governados são politicamente impotentes enquanto não decidirem recuperar o poder original para mudar o governo e confiar seu poder a um outro governante.¹⁰⁸⁸

O sistema político, portanto, adequado à constituição própria de um ser dotado da capacidade de orquestrar o futuro comum com base no empenho mútuo da palavra no presente, ou seja, de gerar, manter e multiplicar o poder político pela força da promessa mútua, é aquele capaz de preservar e promover um ambiente institucional e cultural propícios à formação e

¹⁰⁸⁸ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 222-223.

participação política de todos aqueles interessados. Esse sistema, voltado sobre a coisa pública e a tessitura da ação em torno de objetivos comuns, e, portanto, republicano de fato, é também democrático no sentido de que deve ampliar ao máximo as instâncias de participação popular no universo da política para ter sucesso. Ou melhor: é democrático em sentido pleno uma vez que faz da própria sociedade política, tornando supérflua ou circunstancial a distinção entre Estado e Sociedade civil.

Sem embargo, pensar a noção de democracia nesses termos deve provocar uma imediata dissonância em ouvidos habituados aos sons característicos ao ecossistema liberal amplo em meio ao qual vivemos submersos em boa parte do globo desde os tempos modernos. Afinal, mesmo a ideia lockeana do contrato, por mais revolucionária que pareça do ponto de vista da ruptura com um paradigma de constituição política pautado na suposta origem divina do poder real, serviu uma vez mais para acomodar o princípio mais antigo do governo [*rule*]¹⁰⁸⁹ às novas feições históricas da modernidade.

Em si mesma, a concepção de democracia aqui em jogo não aceita, portanto, conviver com qualquer princípio de governo, com qualquer separação dos cidadãos entre governantes e governados, mesmo que este esteja estruturado através de um sistema representativo e eleitoral, onde os governantes são periodicamente escolhidos pelos governados e devem, em alguma medida, prestar contas de suas decisões. A inscrição desses mecanismos no sistema de governo, argumenta Arendt, é, junto aos direitos civis, uma forma de proteger os cidadãos dos abusos de poder da parte dos governantes quase intocáveis característicos do antigo regime. Esse aspecto de libertação de desmandos e opressões, no entanto, não significa de modo algum a democratização da política, não implica, pois, na desejada construção da liberdade política, como a define a autora, porque não abre de fato o espaço da participação política – a esfera pública, palco das aparências marcado pelo confronto sadio e formador das opiniões – aos cidadãos como um todo.

Se bem acompanhamos as análises histórico-filosóficas da autora em relação ao curso das revoluções, fica suficientemente claro como se articulam as posições acima apontadas.

¹⁰⁸⁹ Cabe destacar que, segundo nos conta a autora já em *A condição humana*, o conceito de “governo”, antes restrito à esfera pré-política do lar (*oikos*), da economia (*oikos + nomos*), marcada pela necessidade (logo, não livre), recebe, já na antiguidade, um passe livre à esfera pública por meio de sua instauração como um dos polos do antigo conceito de ação (*prattein, archein*). Antes disso, na esfera pública, não haviam dois polos da ação, a da realização propriamente dita e a do “governo” ou liderança, mas duas dimensões de um mesmo processo. Não havia tampouco, portanto, uma distinção entre governante e governados, sendo o líder apenas um *primus inter pares*, ou seja, o primeiro entre iguais, aquele que assumiu o risco de pôr algo em movimento, mas que não é por isso governante das ações dos demais, nem capaz de levar a cabo o movimento sozinho, ou de prever os resultados como um todo. Cf., a esse respeito, ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 236-237.

Mesmo a Revolução Norte-americana, por exemplo, segundo avalia, de longe a mais bem sucedida dentre as revoluções, falhou em proporcionar o amparo constitucional e efetivo à continuidade da experiência política matriz de todo o processo revolucionário, a experiência de liberdade política, de felicidade pública, que a autora argumenta ter sido o grande tesouro perdido das experiências revolucionárias.

Nos Estados Unidos da América, esse tesouro se constituía na participação municipalista forte durante a vida colonial das treze províncias que lá existiam. A luta por representação no parlamento inglês que acendeu o pavio revolucionário por meio do slogan “*No Taxation Without Representation*”, teve, portanto, sua origem na experiência política por excelência do funcionamento de esferas públicas municipais, os *town-hall meetings*, exemplos de exercício democrático direto, mas caminhou, uma vez conquistada a independência e proclamada a República, em direção ao sufocamento da experiência democrática.

O caráter antidemocrático do princípio representativo que se tornou hegemônico a partir das conquistas da Revolução Norte-americana era muito bem delineado nas ideias dos Pais Fundadores, que opunham com muita clareza o governo republicano, considerado livre por excelência e adequado às condições modernas, à democracia, que viam como um grande perigo de turbulência e descaminho. Eles conceberam e construíram, assim, instituições republicanas como o Senado e a câmara baixa para lidar com a suposta “filtragem” e “purificação” das opiniões e interesses populares em direção ao melhor interesse coletivo. Desse modo:

A multiplicidade de interesses e a diversidade de opiniões estavam entre as características do "governo livre"; sua representação pública constituía uma república, distinguindo-se de uma democracia, na qual "um pequeno número de cidadãos [...] se reúnem e administram em pessoa o governo". Mas o governo representativo, de acordo com os homens da revolução, era muito mais do que um expediente técnico para governar populações numerosas; a limitação a um pequeno corpo seletivo de cidadãos serviria como o grande purificador tanto dos interesses quanto das opiniões, prevenindo "contra a confusão de uma multidão".¹⁰⁹⁰

Tal caráter, contudo, nublou-se, uma vez que a posteridade associou o sistema representativo de governo a uma noção já bem diluída de democracia enquanto sufrágio e/ou objeto das decisões políticas, dando forma e conteúdo, assim, à concepção moderna de democracia enquanto democracia representativa. Em sentido arendtiano, próprio, no entanto, podemos considerar a expressão “democracia representativa” como uma contradição em termos, não muito distante do que asseverar a existência de triângulos redondos.

¹⁰⁹⁰ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 287-288.

Essa questão, a questão da representação política no contexto da era moderna, em meio, portanto à ascensão da esfera do social e a crescente massificação da sociedade, não é uma mera questão técnica de como chegar a um sistema funcional de tomada de decisões políticas. Os dilemas que se apresentam quando tomamos sob consideração as alternativas entre a democracia propriamente dita e os possíveis formatos de um sistema de representação do poder popular não são falsos dilemas. De fato, como expressa claramente Hannah Arendt, esse é “um dos problemas mais difíceis e cruciais da política moderna desde as revoluções”, e “implica uma decisão sobre a própria dignidade da esfera política em si.”¹⁰⁹¹ E o ponto é que, no contexto de um pensamento político que, como temos mostrado aqui desde um princípio, está filosoficamente enraizado em uma ontologia política, a dignidade conferida à esfera política é, simplesmente, a mais elevada possível.

A conclusão exigida, portanto, é: privar a grande maioria do povo da possibilidade de ativamente participar da esfera pública política, sendo vistos e ouvidos em plena ação, no exercício formativo de suas opiniões, equivale a privá-los de sua própria humanidade. E por mais sérias que sejam as justificativas por trás dessa decisão¹⁰⁹², abrir mão daquele aprofundamento da democracia, abrir mão da busca e construção dos meios que tornariam possível a democratização da vida pública, resignando-se com o consolo de um sistema representativo que, na melhor das hipóteses, dá forma a um governo oligárquico em prol do interesse de todos, é adotar como remédio um fármaco com efeitos mais deletérios do que a própria enfermidade.

O que temos hoje, enfim, enquanto “democracia representativa”, é, afirma Arendt,

um governo oligárquico, mas não no sentido clássico de um governo de poucos para poucos; o que hoje chamamos de democracia é uma forma de governo em que poucos governam no interesse, pelo menos supostamente, da maioria. Esse governo é democrático no sentido em que o bem-estar popular e a felicidade privada são seus objetivos principais; mas pode ser chamado de oligárquico no sentido em que a felicidade pública e a liberdade pública voltaram a ser privilégios de uma minoria.¹⁰⁹³

Além disso, no contexto moderno de uma sociedade massificada, a escolha pelo governo representativo está associada à dupla moldura proporcionada, de um lado, pelo sistema político-

¹⁰⁹¹ Cf. ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 299.

¹⁰⁹² A saber, por exemplo, a aparente impossibilidade técnica de gerar uma esfera pública para um tão grande número de participantes; o receio de que o caráter numeroso e massificado do empreendimento resulte em impossibilidade de real debate e a tessitura de acordos; ou mesmo o temor de que a democracia real termine por concluir-se em uma ditadura da maioria, etc.

¹⁰⁹³ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 337.

partidário, e, de outro, pela forma política do Estado-nação.

Os partidos, em sua função representativa, são, nesse cenário, as instituições responsáveis, por um lado, por selecionar e indicar o quadro possível de governantes, e, por outro lado, por organizar as massas, angariando as simpatias populares, sem, no entanto, propriamente politizá-las, afinal é apenas através deles, indiretamente, que o poder popular, seu potencial de ação, apartado do próprio povo, vem a ser ativo no Estado, enquanto governo. Desse modo, “desde o início, o partido como instituição pressupunha ou que a participação do cidadão nos assuntos públicos era garantida por outros órgãos públicos, ou que tal participação não era necessária e as camadas da população recém-admitidas deveriam se contentar com a representação [...]”¹⁰⁹⁴ E dada a configuração da esfera pública a partir da ascensão da “esfera do social” em meio à modernidade, Arendt argumentará que não há exatamente um modelo saudável do sistema de representação político-partidário, onde este não venha a tender constantemente à centralização do poder e dos meios para o uso da força. A autora insiste, assim, em sua leitura histórica dos percursos revolucionários, que “a ditadura do partido único é apenas o último estágio no desenvolvimento do Estado nacional em geral e do sistema pluripartidário em particular.”¹⁰⁹⁵

Assim, a forma política moderna do Estado-nação, por sua vez, foi um dos elementos que, ao emoldurar populações e territórios sob a égide e a espada de uma administração una e soberana (a despeito da adesão aos princípios da divisão dos poderes e do federalismo) tornou a lógica do governo possível em suas novas dimensões e feições. O caráter representativo da nova estrutura de gestão do poder popular por uma classe de governantes profissionais e o sistema político-partidário pela qual se tornou orientada terminaram de selar a dinâmica que, entre momentos de maior ou menor intervenção, fez do Estado uma entidade opaca e distante, e da política (a atividade humana ontologicamente constitutiva, como vimos), na melhor das hipóteses, apenas um entediante e custoso mal necessário, que possibilita, supostamente, o disfrute imperturbado daquela que seria a verdadeira boa vida, a vida privada.

Assim, se a forma política Estado-nação, o liberalismo, o sistema político-partidário e princípio representativo das nossas “democracias” modernas podem ser contados, para a autora, dentre os obstáculos ao nosso vir a ser democracia, podemos aprender, desde já, algo sobre as feições do sistema político democrático que se ergue espontaneamente de nossa constituição ontológica através de uma via negativa, ou seja, buscando compreender um pouco melhor o porquê de esses obstáculos serem obstáculos e como eles estão articulados entre si.

¹⁰⁹⁴ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 340.

¹⁰⁹⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 333.

Em primeiro lugar, e naturalmente, essa articulação é historicamente construída. Nós já abordamos esse processo anteriormente quando lidamos com a ascensão da chamada “esfera do social” em meio à modernidade. Retomando, portanto, com outra ênfase, esse processo, devemos dizer que, do ponto de vista da análise histórica de Arendt, a ascensão da esfera do social por sobre os domínios do público tanto quanto do privado, alcançou sua estabilidade inicial, em meio a um contexto de crescente massificação da sociedade, por meio da adoção da ideia unificadora da Nação como fonte de todo o poder e lugar de redenção de indivíduos cada vez mais atomizados.

Segundo a autora, a estrutura através da qual o processo vital dos seres humanos, a condição humana, e biológica em geral, fundamental da vida recebe uma resposta ativa sofreu uma transformação de fortes consequências durante a era moderna. Antigamente satisfeitas no contexto do domínio privado e sustentadas centralmente pela atividade do trabalho do corpo humano sobre o território familiarmente possuído e administrado da propriedade privada, as necessidades vitais dos seres humanos viriam a dominar, na modernidade, a esfera pública. O primeiro passo em todo esse processo foi a expropriação dos camponeses de suas terras, forjando as condições da miséria de massas que está na origem da acumulação de riquezas necessária ao deslanchar do capitalismo e da sociedade moderna. O segundo passo, então, é justamente a assumpção da sociedade, essa sociedade de massas, enquanto sujeito coletivo desse novo processo vital, o que resultaria na articulação do Estado e da política como uma grande administração desse processo vital de proporções magnificadas. Assim:

[...] da mesma forma como a unidade familiar havia sido identificada com um pedaço do mundo possuído privadamente, com sua propriedade, a sociedade foi identificada com uma parte tangível, embora possuída coletivamente, de propriedade, o território do Estado-nação, que até seu declínio no século XX oferecia a todas as classes um substituto do lar possuído privadamente, despojado da classe dos pobres.¹⁰⁹⁶

Desse modo, também, é que “todas as teorias orgânicas do nacionalismo [...] baseiam-se em uma identificação da nação e das relações entre os seus membros com a família e as relações familiares”. Em outras palavras: “porque a sociedade passa a substituir a família, supõe-se que ‘o sangue e o solo’ devam governar as relações entre os seus membros; a homogeneidade da população e seu arraigamento no solo de um dado território passam a ser os requisitos do Estado-nação em toda parte.”¹⁰⁹⁷

¹⁰⁹⁶ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 319.

¹⁰⁹⁷ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, 2014, p. 319-320.

O Estado, entidade política por excelência, foi conquistado pela nação. “O nacionalismo significa, essencialmente, a conquista do Estado pela nação. Esse é o sentido do estado nacional.”¹⁰⁹⁸ Essa conquista, porém, só se torna possível de fato graças ao “individualismo liberal do século dezenove.”¹⁰⁹⁹ A atomização dos indivíduos sob o credo de uma noção de liberdade cada vez mais pautada na soberania da vontade abriu, ao mesmo tempo, espaço para a centralização do poder estatal, monopolizando a vida política, assim como foi a base para a consolidação do ideal de soberania nacional como um absoluto substituto do poder real de origem divina.

Sem embargo, contra a articulação perniciosa de todos esses elementos antidemocráticos, Hannah Arendt aponta para a resiliência de nossa humanidade fundamentalmente política, ou seja: ela indica e trata de mostrar com exemplos históricos o elo que há entre *ontologia e democracia* no nosso próprio modo de ser. Ainda que não tenham durado sob os duros golpes dos partidos hegemônicos, aquele elo fez surgir várias vezes, e espontaneamente, instâncias históricas de democracia radical, instituições auto-organizadas de poder popular que a autora passou a chamar, em oposição ao sistema político partidário e sua constelação de ideias associadas, de sistema de conselhos.

A ideia da autora aqui é que as revoluções tiveram como germen a formação espontânea de instâncias de reunião e convivência que fizeram, desde um princípio, com que, em um mundo onde a autoridade ruía e as instituições restavam impotentes, o poder pudesse ser novamente reclamado para sua base popular, com força suficiente para propor e fundar novas instituições. E o fato é que tais conselhos ou assembleias populares se multiplicavam, magnificando seu próprio poder, e operavam de forma direta, discutindo, registrando e formando as opiniões políticas dos cidadãos comuns. As comunas municipais e *sociétés populaires* francesas¹¹⁰⁰, os *town-hall meetings* norte-americanos pré-revolucionários¹¹⁰¹, os *soviets* russos¹¹⁰², assim como os *Räte* alemães e húngaros etc., foram exemplos históricos dessa dinâmica democrática.

Nas palavras de Arendt:

¹⁰⁹⁸ ARENDT, Hannah. “The Nation”, p. 208-209. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 206-211.

¹⁰⁹⁹ ARENDT, Hannah. “The Nation”, p. 208-209. In: _____; *Essays in understanding: 1930-1954*, 1994, p. 206-211.

¹¹⁰⁰ Cf. ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 302-303.

¹¹⁰¹ Cf. ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 301-302.

¹¹⁰² Cf. ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 100-101.

“[...] os conselhos ou sovietes tinham brotado em todas as partes, totalmente independentes entre si, conselhos de operários, soldados e camponeses no caso da Rússia, e os mais díspares tipos de conselhos no caso da Hungria: conselhos de moradores que surgiram em todos os bairros residenciais, os chamados conselhos revolucionários que nasceram das lutas nas ruas, conselhos de escritores e artistas, nascidos nos cafés de Budapeste, conselhos de estudantes e jovens nas universidades, conselhos de operários nas fábricas, conselhos nas Forças Armadas, entre os funcionários públicos e assim por diante. A formação de um conselho em cada um desses vários grupos converteu uma aproximação mais ou menos fortuita numa instituição política. O aspecto mais marcante desses desenvolvimentos espontâneos é que bastaram poucas semanas, no caso da Rússia, ou poucos dias, no caso da Hungria, para que esses órgãos independentes e extremamente díspares dessem início a um processo de coordenação e integração por meio da formação de conselhos superiores, de caráter regional ou provincial, dos quais finalmente eram escolhidos os delegados para uma assembleia representando o país inteiro.” Como no caso dos primeiros pactos, “coassociações” e Confederações na história colonial da América do Norte, aqui vemos como o princípio federativo, o princípio da liga e da aliança entre unidades separadas, brota das condições elementares da própria ação, sem nenhuma influência de qualquer especulação teórica sobre as possibilidades do governo republicano em territórios extensos, e mesmo sem nenhuma ameaça de um inimigo comum a forçar uma coesão entre elas. O objetivo comum era a fundação de um novo corpo político, um novo tipo de governo republicano que se basearia em “repúblicas elementares” de tal forma que o poder central não privaria os corpos constituintes de seu poder original de constituir. Em outras palavras, os conselhos, ciosos de sua capacidade de agir e formar opinião, inevitavelmente descobririam a divisibilidade do poder e sua consequência mais importante, a necessária separação dos poderes no governo.¹¹⁰³

O sistema de conselhos, portanto, com sua íntima compreensão prática da natureza do poder, era a prefiguração de uma nova “forma de governo” possível, verdadeiramente democrática, que poderia, na perspectiva da autora, ter resolvido os dilemas do novo republicanismo que surgia e se instaurava no bojo das revoluções.¹¹⁰⁴

O terreno, porém, da esfera pública e da organização e gestão do poder acumulado naqueles processos políticos radicais, estava em disputa. O conflito em questão, entre “o sistema partidário moderno e os novos órgãos revolucionários da autogestão”¹¹⁰⁵, os conselhos, sistemas “tão profundamente díspares e mesmo contraditórios entre si”¹¹⁰⁶, terminou com a derrota histórica retumbante da forma política prefigurada pelos conselhos, o que Arendt atribui, dentre outras coisas, ao estabelecimento estruturante do Estado-nação:

O sucesso espetacular do sistema partidário e o fracasso não menos espetacular do

¹¹⁰³ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 334-335.

¹¹⁰⁴ Não temos a intenção aqui de analisar em detalhes a proposta arendtiana de um sistema institucional de conselhos como materialização de sua concepção do político (*the political*). Para uma sucinta e esclarecedora análise desse tópico, onde são destacadas com algum sucesso tanto as potencialidades das ideias arendtianas quanto suas limitações, o leitor pode recorrer, por exemplo, a SITTON, John F. “Hannah Arendt's Argument for Council Democracy”. In: HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. (eds.). *Hannah Arendt: critical essays*, 1994, pp. 307-329.

¹¹⁰⁵ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 311-312.

¹¹⁰⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 311-312.

sistema de conselhos se devem, ambos, ao surgimento do Estado nacional, que alçou o primeiro e esmagou o segundo, com o que os partidos esquerdistas e revolucionários se demonstraram tão avessos ao sistema de conselhos quanto a direita conservadora ou reacionária.¹¹⁰⁷

Assim, a forma política possível a partir da conformação de um amplo sistema de conselhos populares, com sua autogestão, sua “regeneração direta da democracia”¹¹⁰⁸, foi destruída pela centralização do poder dos partidos e do Estado-nação, além de esquecida e negligenciada pelos historiadores, ao ponto em que, hoje, já ninguém questiona o princípio do governo, a distinção entre governantes e governados, nem se espanta com a contradição implícita em um regime democrático representativo ou, em todo caso, democrático liberal. Além disso, a ideia de que o povo, que nos discursos aparece frequentemente como a fonte de todo o poder, é capaz de autogerir-se, de organizar ele próprio esse poder, desapareceu da cena política, parece ter sido abandonada até mesmo pelos grupos mais à esquerda.

Enquanto a liberdade, contudo, como a compreende Hannah Arendt, seguir sendo o elemento constitutivamente ontológico de nossa humanidade, os resultados desse contexto histórico jamais poderão ser definitivos. Como aponta Gordon,

A diferente noção de liberdade de Arendt permite que ela adote uma perspectiva alternativa [...]. Ela sugere que, no momento em que acentuamos a concepção ontológica de liberdade, uma implicação normativa surge: para atualizar nossa liberdade, precisamos expandir ao invés de confinar o domínio político. Essa proposição reverbera em sua defesa da democracia participativa em oposição à democracia representativa. Ela destaca a importância de estabelecer instituições que criariam um espaço no qual os cidadãos poderiam reunir-se para discutir e debater questões políticas e, assim, participar no processo político como iguais.¹¹⁰⁹

Em nossa busca, portanto, por compreender, com base no do pensamento de Hannah Arendt, o que é a democracia, nos deparamos sempre com uma profundidade ontológica, a partir da qual se reconfigura o nosso horizonte político.

A noção liberal de que a liberdade plena é perturbada pela intromissão do Estado ou da política de um modo geral, que orienta a atual experiência política concreta a que chamamos de democracia enquanto democracia representativa, por exemplo, se faz insustentável uma vez que pensamos no ser humano como ontologicamente livre e uma vez que consideramos a ontologia

¹¹⁰⁷ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 311-312.

¹¹⁰⁸ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*, 2011, p. 329-330.

¹¹⁰⁹ GORDON, Neve. “Arendt and Social Change in Democracies”, p. 107-108. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 4:2, 2001, p. 85-111.

como fundamentalmente política.

Além disso, nesse contexto, não é possível, tampouco, concebermos a democracia meramente como um determinado rol de procedimentos políticos. Democracia, aqui, é um modo de vida. É o modo propriamente humano de vida. Exige uma composição institucional adequada – um sistema de conselhos, talvez –, ao que temos que nos atentar se queremos dar vazão ao nosso vir a ser democracia, mas não deve se confundir totalmente com essa composição institucional. Diz respeito, em verdade, ao que acontece sob o fomento e promoção daquela estruturação institucional possível: a experiência pública concreta de termos o nosso próprio ser, enquanto seres humanos, constituído pela interação política, intersubjetiva, que toma protagonismo quando nos propomos a arriscar-nos no debate público de ideias e opiniões, alcançando acordos e promessas “livres e sinceras” como marcos de confiança e estabelecimento de relações.

Nesse sentido, a dignidade da política, o que se confunde propositalmente com a dignidade humana em si, está no modo em que os seres humanos, agindo politicamente, se relacionam uns com os outros, como fins em si mesmos.¹¹¹⁰

Enquanto “forma de governo”, ou melhor, enquanto forma de organização da vida pública pautada, não no princípio do governo, mas na autogestão, a democracia é o nosso modo de, em ato, virmos a ser aquilo que ontologicamente somos: liberdade intersubjetiva.

Assim, ao final deste percurso, algumas das proposições que emergiram no caminho a respeito do pensamento da autora e da realidade que busca compreender, precisam ser reafirmadas sob o peso da articulação de todos os elementos trazidos à tona nos capítulos anteriores.

Para o pensamento de Hannah Arendt, podemos concluir: *mundo e pluralidade* são categorias ontológicas fundamentais. Ser, em meio a essa filosofia contemporânea *fenomenológica* (que afirma, então, a primazia do mundo fenomênico, suprimindo dualismos e substancialismos), *existencial* (que parte, portanto, dos movimentos práticos e cotidianos como experiência vivida a ser elaborada) e *hermenêutica* (que aponta, enfim, a raiz das essências possíveis em um processo crítico de explicitação que toma como base um sentido já posto e uma compreensão vigente), portanto, para além de intersubjetivamente perceptivo, é também constituído intersubjetivamente por um sentido que ganha vida junto a história dos eventos e das comunidades políticas.

¹¹¹⁰ GORDON, Neve. “Arendt and Social Change in Democracies”, p. 107-108. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 4:2, 2001, p. 85-111.

Tudo isso a singulariza, primeiro, enquanto fenomenóloga, existencialista e hermeneuta, ou seja, a desloca em relação à tradição filosófica da qual se apropria e na qual se apoia em sua tentativa promissora de compreender esse mundo e essa realidade.

Em Heidegger¹¹¹¹, como nós vimos, na versão de *Ser e tempo*¹¹¹², uma inevitável e constante queda (*decadência*) em meio a um sentido de mundo público e partilhado é considerada e, na medida do possível, combatida através de uma espécie de descolamento subjetivo do indivíduo que, tomando sob consideração o seu próprio ser enquanto um ser finito, um “ser-para-a-morte”, toma posse, por assim dizer, daquilo que ontologicamente ele já é: liberdade, possibilidade, abertura de ser e de mundo.

Por outro lado, num Heidegger posterior, como o que vimos delineado em *Introdução à metafísica*¹¹¹³, mas seguindo, segundo Arendt, uma mesma lógica subjetivista, esse indivíduo, ainda que inserindo-se agora em um contexto histórico e político, escapa uma vez mais de sua liberdade propriamente política pois sua ação é o próprio pensar e sua participação é uma participação completamente antipolítica, feita em nome da História do Ser, do qual, como um solitário iluminado, ele é capaz de escutar a voz.

Em Arendt, contudo, o que podemos concluir, em primeiro lugar, daquilo que temos visto é que há um tratamento fundamentalmente mais positivo em relação à mundanidade e, sobretudo, à pluralidade que constitui o caráter mundano da nossa existência. O nosso modo de ser enquanto um “ser-com-os-outros”, ou seja, nossa existência enquanto membros de uma comunidade dotada de um mundo partilhado e de uma compreensão preliminar comum desse mundo, de modo algum, em si mesma, esvazia a nossa existência de autenticidade e obstrui a nossa liberdade. Pelo contrário, é apenas aí, intersubjetivamente, que nos encontramos seja com a garantia de uma realidade do mundo e de nós mesmas, seja com os sentidos singulares de nossas existências individuais concretas (personalidade) e a própria significância do mundo em meio à qual aquela se constitui.

Em segundo lugar, podemos afirmar que o pensamento tem sim um pertencimento essencial nessa dinâmica. Sem sua reflexão e alheamento momentâneo do mundo, sem sua imprescindível participação na conformação de uma linguagem através da qual nossa singularidade se elabora e nossa própria liberdade ganha tangibilidade política, nada disso seria possível. No entanto, fica claro que não há qualquer oposição significativa possível entre aquilo

¹¹¹¹ Para usar o contraponto mais próximo, ontologicamente, de modo a impor precisão a caracterização do pensamento da autora.

¹¹¹² Ver, por exemplo, neste trabalho, o tópico 2.1.5, “Condicionalidade e liberdade”.

¹¹¹³ Cf., a esse respeito, neste trabalho, o subtópico 2.2.1.4, “A estrutura do mundo fenomênico II: confrontando Heidegger”.

que a atividade de pensamento realiza e a esfera pública ou a pluralidade que condiciona o mundo político. Na verdade, ao enraizar no tempo histórico o círculo hermenêutico, como um círculo virtuoso entre o pensamento (compreensão crítica) e a compreensão tácita do senso comum que orienta ação, a autora faz do pensamento uma atividade que também tem como seu centro gravitacional a pluralidade do mundo humano.

Esse “centro gravitacional” constante, em terceiro lugar, indica mais que nada como a autora, ao traçar, ainda que implicitamente, ao longo de sua obra, os contornos de uma nova ontologia, a concebe sempre enquanto uma ontologia essencialmente política. Em uma noção de Ser que, existencial, fenomenológica e hermeneuticamente situada, se abre sempre em termos intersubjetivos, seja no âmbito perceptivo da realidade fenomênica e suas verdades possíveis, seja no âmbito da significância, a pluralidade e, portanto, a política, ocupa necessariamente o centro das análises.

Em suma, se *ser* tem duas facetas – verdade e sentido – a política é de algum modo a dobradiça existencial que as une. Em outras palavras: é no campo da ação discursiva em condições de pluralidade que a realidade fenomênica constituída graças ao compartilhamento perceptivo do mundo e a significação generalizadora possibilitada pela vida do espírito (pensamento e juízo) se encontram, fazem as pazes e selam laços de amizade. Se isso – o lugar crucial da política – tiver ficado minimamente claro em meio a essa questão, já não é preciso insistir mais no caráter fundamentalmente político da ontologia que subjaz ao pensamento da autora, nem, vice-versa, na profundidade ontológica de seu pensamento político.

Vale a pena ainda, contudo, destacar o quanto essa filosofia, ao reaproximar pensamento e ação, assim como filosofia e política, reinstala, o pensar filosófico, sem abrir mão de sua profundidade ontológica, no campo dos debates políticos. Além disso, nesse modo arendtiano de tornar explícita a concretude existencial da palavra Ser, ergue-se a possibilidade teórica e a exigência pratico-normativa de olharmos para a democracia com outros olhos.

Em um mundo de aparências, ou seja, em um mundo onde Ser, em verdade, não está de modo algum para além do visível, mas se mostra plenamente enquanto dinâmica de aparecimento e retraimento na luz do espaço público entre os seres humanos, a democracia, nos termos apresentados previamente, como modo de vida humano por excelência, se torna uma exigência em direção a qual devemos caminhar.

Nada disso, porém, significa que temos, então, enfim, uma receita, uma fórmula pronta ou um rol de instruções claras a seguir e que, portanto, o trabalho do pensamento já está feito, bastando-nos dar materialidade às ideias arendtianas. Pensar e agir assim seria, em verdade, caminhar na direção contrária à que está sendo indicada. Afinal, como vimos, o que temos, entre

pensamento e ação, não é uma linha reta, mas um círculo: o nosso círculo hermenêutico.

O que Arendt faz, portanto, de mais precioso, ao dar nova vida ao pensamento filosófico, é recolocar-nos pública e politicamente no movimento desse círculo sem sacrificar as questões íntimas à filosofia, nem sequer em sua dimensão ontológica. Abrem-se com isso, os horizontes de questionamento e renovação da nossa vida política e podemos recuperar as pretensões de avançar a um novo patamar em nosso vir a ser democracia.

A principal conquista desse modo de pensar é, provavelmente, a possibilidade de reclamarmos para a política, para a democracia e a pluralidade que a constitui, sua verdadeira dignidade enquanto atividade e condição humanas por excelência. O modo em que Arendt associa uma inovadora noção de liberdade, enquanto necessariamente política e pública, com uma ontologia fenomenológica, existencial e hermenêutica capaz de reposicionar o ser humano no seio desta realidade e deste mundo, por meio justamente do caráter fundamentalmente político dessa nova ontologia, parece, pelo aqui já exposto, exigir de nós uma reavaliação disso a que chamamos democracia.

É verdade também, contudo, que os acontecimentos políticos da última década, tendo rompido com a aparente estabilidade ou equilíbrio dinâmico das forças e arranjos políticos que davam sustentação às democracias liberais representativas em muitos países, tornam bastante mais complexas também as necessárias análises concretas correspondentes. O surgimento de movimentos populares de extrema-direita no contexto de cenários tecnológicos nunca antes experimentados, movimentos veementemente críticos daqueles arranjos políticos e das bases da democracia representativa vigente, além de abertamente desejosos de participação nos destinos políticos de suas respectivas nações e ocupação do espaço público com demonstrações de poder político em seu nascedouro, fazem de qualquer oposição simplista entre democracia representativa e democracia participativa (direta) no mínimo perigosa.

Acreditamos, entretanto, que o pensamento de Hannah Arendt pode ser, dentre outras coisas, precisamente um antídoto contra essas oposições simplistas. Não é casual que muitas das e dos pensadores dedicados a depurar e renovar o pensamento democrático em tempos críticos como estes recorram com frequência a Arendt como fonte relevante de insights.

Apesar de evitar ela própria a terminologia clássica nessa matéria, resguardando-se, assim, de chamar aquilo que emerge de suas teses de “democracia direta”, a caracterização arendtiana, em seus aspectos descritivos e normativos, da dimensão política central da existência humana articula, como esperamos ter podido mostrar, uma base teórica profunda para a democratização radical de nossos modos de vida. Essa base teórica, nos parece, aporta contribuições ímpares seja para a crítica dos arranjos políticos precedentes em torno da

democracia liberal representativa vigente, seja, por outro lado, ao embate crítico com os novos movimentos de massa e seu modelo nada racional, nem pacífico ou ajuizativo de “participação política”.¹¹¹⁴

Mais que nada, nesse contexto, esperamos ter firmado minimamente a relevância, e mesmo a necessidade teórica, de não abirmos mão daquelas questões filosóficas mais abstratas e, para alguns, aparentemente vazias de sentido. Se a ontologia, o estudo do Ser, pode estar assim na base de uma ressignificação do nosso lugar no mundo enquanto constitutivamente político, fazendo da democracia, mais do que uma mera questão técnica, formal ou mesmo regionalmente política, um horizonte de fundo ontológico para os seres humanos, é porque tais questões não são tão insignificamente abstratas assim.

Como argumenta a própria Arendt, elas são sim questões abstratas, como todas as questões propriamente filosóficas, e talvez em seu nível mais intenso, mas se mantêm sempre circularmente (hermeneuticamente) atreladas à concretude fenomênica e existencial do mundo em sua cotidianidade viva. Assim, em um mundo de aparências, onde a pluralidade é a condição humana fundamental, a democracia radical que estamos aqui atribuindo à caracterização arendtiana do domínio político seria a exuberância existencial plena, mas nunca conclusiva, do desenrolar do Ser.

¹¹¹⁴ Para uma análise recente do pensamento arendtiano que, no contexto dos acontecimentos políticos da última década, leva em consideração o vínculo, aqui também central, entre ontologia e democracia no pensamento da autora, para então apontar as potencialidades das ideias arendtianas para o exercício do pensamento político na atual conjuntura em que vivemos, cf. CAVARERO, Adriana. *Surging democracy: Notes on Hannah Arendt's Political Thought*, 2021.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Orientador: Renato Janine Ribeiro. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- ALMEIDA, Vanessa Sievers de. *Amor mundi e educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt*. Orientador: José Sérgio de Fonseca Carvalho. Tese (Doutorado Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- ARENDT, Hannah. *‘Vita activa’ oder vom tätigen Leben*. München: R. Piper Verlag, 1967.
- ARENDT, Hannah. “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)”. In: _____; *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 330-346.
- ARENDT, Hannah. “On violence”. In: _____; *Crises of the Republic*. New York: Harcourt, 1972, pp. 103-198.
- ARENDT, Hannah. “Philosophy and politics”. *Social Research*, New York, v. 57, nº 1, p. 73-103, spring, 1990.
- ARENDT, Hannah. “Some questions of moral philosophy”. In: _____; *Responsibility and judgment*. New York: Schocken Books, 2003, p. 49-146.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução: Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume dumará, 2002.
- ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Tradução: Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009.
- ARENDT, Hannah. *Between past and future; eight exercises in political thought*. New York: Penguin, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*. New York: Penguin Books, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Essays in undersanding: 1930-1954*. Formation, Exile, and Totalitarianism. 1st. ed. New York: Schocken, 1994.

ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

ARENDDT, Hannah. *Lectures on Kant's political philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

ARENDDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ARENDDT, Hannah. *Men in dark times*. New York: Harcourt, 1968.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDDT, Hannah. *The human condition*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1998.

ARENDDT, Hannah. *The life of the mind*. San Diego/New York/London: Harcourt, 1981.

ARENDDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. San Diego/New York/London: Harcourt, 1979.

ARENDDT, Hannah. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005.

ARENDDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*. San Diego/New York/London: Harcourt, 1993.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BAJOHR, Hannes. "Arendt corrections: Judith Shklar's critique of Hannah Arendt". *Arendt Studies*, Volume 5, 2021, p. 87–119.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Albany, NY: Rowman & Littlefield, 2003.

BERNSTEIN, Richard J. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press, 1996.

BODZIAK JUNIOR, Paulo Eduardo. "O visível e o invisível em Hannah Arendt: um diálogo com Merleau-Ponty". *Cadernos Arendt*, v. 02, n. 04, 2021, p. 110-123.

BOELLA, Laura. "Phenomenology and ontology: Hannah Arendt and Merleau-Ponty". In: BURKE, P; VAN DER VEKEN, J. (eds.). *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 171-179.

BORNHEIM, Gerd A. (Org.) *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.

BORREN, Marieke. “‘A sense of the world’: Hannah Arendt’s hermeneutic phenomenology of common sense”. *International Journal of Philosophical Studies*, 21:2, 2013, pp. 225-255.

BOURDIEU, Pierre. *L’ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit, 1988.

BRÉHIER, Émile. *The History of Philosophy*, Vol. VII, Contemporary philosophy - since 1850. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1969.

CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Tradução: Valerie Rumjanek. 35. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CANOVAN, Margaret. Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's reflections on philosophy and politics. *Social Research*. New York, v. 57, n° 1, p. 135-165, spring, 1990.

CAVARERO, Adriana. *For more than one voice: toward a philosophy of vocal expression*. Tradução: Paul A. Kottman. Stanford: Stanford University Press, 2005.

CAVARERO, Adriana. *Surging democracy: Notes on Hannah Arendt’s Political Thought*. Tradução: Matthew Gervase. Stanford: Stanford University Press, 2021.

CORREIA, Adriano. “O projeto de Sócrates: Hannah Arendt sobre a relevância política da filosofia”. In: SILVA FILHO, Waldomiro (org.), *Porque a filosofia interessa à democracia*. Salvador: EDUFBA, 2020, p. 77-100.

CORREIA, Adriano. “*Sentir-se em casa no mundo*”: a vida do espírito (mind) e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt. Orientador: Oswaldo Giacoia Junior. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2002.

DA HORA, Leonardo. “A pós-verdade e o futuro da filosofia e da democracia: entre realismo e imaginação”. In: SILVA FILHO, Waldomiro (org.). *Porque a filosofia interessa à democracia*. Salvador: EDUFBA, 2020, p. 439-461.

DAHLSTROM, Daniel. O., “Hermeneutic Ontology”. In: POLI, Roberto; SEIBT, Johanna (eds.). *Theory and applications of ontology: philosophical perspectives*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2010.

DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* Tradução: Maria José J. G. de Almeida. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2008.

D’ENTREVES, Maurizio Passerin. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994.

DIAS, Lucas Barreto. *Os métodos de Hannah Arendt: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica*. Orientador: Carlo Gabriel Kszan Pancera. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas

Gerais, Belo Horizonte, 2019.

DILLON, M. C. *Merleau-Ponty's Ontology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

DOBZHANSKY, Theodosius. "Nothing in biology makes sense except in the light of evolution". *The American Biology Teacher*, 1973, p. 125-129.

DOSSA, Shiraz. *The public realm and the public self: the political theory of Hannah Arendt*. Waterloo, Ontario: W. Laurier University Press, 1989.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamazov*. 3. ed. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012.

DUARTE, André. "A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt". In: ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

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

ETTINGER, Elzbieta. *Hannah Arendt-Martin Heidegger*. New Haven: Yale University Press, 1995.

ETTINGER, Elzbieta. *Hannah Arendt-Martin Heidegger*. Tradução: Mario Pontes. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

GORDON, Neve. "Arendt and Social Change in Democracies". In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 4:2, 2001, p. 85-111.

HABERMAS, Jürgen. "Hannah Arendt's Communications Concept of Power". In: HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. (eds.). *Hannah Arendt: critical essays*, State Albany: University of New York Press, 1994, pp. 211-229.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1984.

HEIDEGGER, Martin. *Bein and Time*. Tradução: Joan Stambaugh. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Tradução: John Macquarrie e Edward Robinson. 1st. ed. Southampton, UK: Basil Blackwell, 1962.

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

HEIDEGGER, Martin. *Introduction to phenomenological research*. Tradução: Daniel O. Dahlstrom. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Plato's Sophist*. Tradução: Richard Rojcewicz and André Schuwer.

Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HILL, Melvyn A. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979.

HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. "Existentialism politicized: Hannah Arendt's debt to Jaspers". In: _____; (eds.). *Hannah Arendt: critical essays*, Albany, NY: State University of New York Press, 1994, p. 143-178.

HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism". *The Review of Politics*, Vol. 46, Issue 2, April, 1984, p. 183-211.

HOMERO, *Odisseia*. Tradução: Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2013.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução: Diogo Falcão Ferrer. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia: cinco lições*. Tradução: Marloren Lopes Miranda. Petrópolis: Vozes, 2020.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução: Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas, segundo volume, parte I: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Tradução: Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Logical Investigations, Volume I*. Tradução: J. N. Findlay. London/New York: Routledge, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Tradução: Pedro M. S. Alves. 1. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HUSSERL, Edmund. *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927-1931)*. Tradução: T. Sheehan e R. E. Palmer. Dordrecht: Kluwer Academic, 1997.

ISAAC, Jeffrey C. *Arendt, Camus, and modern rebellion*. New Haven/London: Yale University Press, 1992.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2011.

JASPERS, Karl. *Filosofía*, 2 vols. Tradução: Fernando Vela. Madrid: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958.

JASPERS, Karl. *Philosophie*. Berlin–Heidelberg: Springer-Verlag, 1948.

JASPERS, Karl. *Philosophy*, 3 vols. Tradução: E. B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press, 1969-1971.

JASPERS, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Tradução: Mariano Marín Casero. Madrid: Gredos, 1967.

JASPERS, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 1960.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LAUER, Quentin. “Phenomenology: Hegel and Husserl”. In: WEISS, Frederick G. *Beyond Epistemology: New Studies in the philosophy of Hegel*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, p. 174-196.

LEÃO, Emmanuel C. “Leitura órfica de uma sentença grega”. In: _____; *Aprendendo a pensar II*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. “The ruin of representation”. In: _____; *Discovering existence with Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998, p. 111-121.

LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity*, New York: Routledge, 2018.

LUDZ, Ursula (ed.). *Hannah Arendt/Manin Heidegger Briefe: 1925 bis 1975*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998.

LUFT, S. & OVERGAARG, S. (eds.). *The Routledge Companion to Phenomenology*. London/New York: Routledge, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. “Einstein e a crise da razão”. In: _____; *Signos*. Tradução: Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 213-219.

MERLEAU-PONTY, Maurice. “O filósofo e sua sombra”. In: _____; *Signos*. Tradução: Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 175-200.

MERLEAU-PONTY, Maurice. “The primacy of perception and its philosophical consequences”. In: _____; *The primacy of perception*; and other essays on phenomenological psychology, the philosophy of art, history and politics. Tradução: James M. Edie. Evanston: Northwestern University Press, 1964, p. 12-42.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Tradução: Paulo Neves e maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Tradução: José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *The visible and the invisible*. Tradução: Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

O'SULLIVAN, Noel. "Hannah Arendt: Hellenic nostalgia and industrial Society". In: CRESPIGNY, Anthony De; MINOGUE, Kenneth R. (eds.). *Contemporary Political Philosophers*. New York: Dodd, Mead, 1975, p. 228-251.

PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*. London: Macmillan, 1981.

PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and the challenge of modernity: a phenomenology of human rights*. New York/London: Routledge, 2008.

PITKIN, Hanna F. *The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

PORCEL, Beatriz. "Pescando pérolas: Hannah Arendt e a ruptura da tradição". In: *O futuro entre o passado e o presente: Anais do V Encontro Hannah Arendt, Passo fundo: IFIBE*, 2012.

RICOEUR, Paul. "Action, story and history: on re-reading The human condition". *Salmagundi*, No. 60, On Hannah Arendt, 1983, p. 60-72.

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Tradução: Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Ensaio de ontologia fenomenológica. 15. ed. Tradução: Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007

SHKLAR, Judith N. "Review of Between past and future, by Hannah Arendt." *History and Theory*, vol. 2, no. 3, 1963, pp. 286–292.

SHKLAR, Judith N. *After Utopia: The Decline of Political Faith*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

SITTON, John F. "Hannah Arendt's Argument for Council Democracy". In: HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. (eds.). *Hannah Arendt: critical essays*, 1994, Albany, NY: State University of New York Press, 1994, pp. 307-329.

SPIEGELBERG, Herbert. *The phenomenological movement: a historical introduction*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1994.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e tempo*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

TAMINIAUX, Jacques. *The thracian maid and the professional thinker: Arendt and Heidegger*.

Albany, NY: SUNY Press, 1997.

UČNÍK, Lubica. *The crisis of meaning and the life-world: Husserl, Heidegger, Arendt, Patočka*, Athens: Ohio University Press, 2016.

VAN INWAGEN, Peter; SULLIVAN, Meghan; BERNSTEIN, Sara. "Metaphysics". In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/metaphysics/>>. Acesso em: 21 maio. 2023.

VASTERLING, Veronica. "Political hermeneutics: Hannah Arendt's contribution to hermeneutic philosophy". In: WIERCIŃSKI, Andrzej (ed.). *Gadamer's hermeneutics and the art of conversation*. Berlin: Literatur Verlag, 2011.

VASTERLING, Veronica. "The hermeneutic phenomenological approach to plurality: Arendt, Habermas, and Gadamer". In: HEIDEN, Gert-Jan van der (ed.). *Phenomenological perspectives on plurality*. Leiden/Boston: Brill, 2015.

VILLA, Dana. R. *Arendt and Heidegger: the faith of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the modern world*. New York: The New American Library, 1948.

WOLIN, Richard. Hannah Arendt: "Kultur, 'Thoughtlessness,' and Polis Envy". In: _____; *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press, 2015, pp. 31-69.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt, for love of the world*, New Haven/London: Yale University Press, 1982.

ZAHAVI, Dan. "Phenomenology as metaphysics". In: BLISS, R.; MILLER, J.T.M. (eds.). *The Routledge handbook of metametaphysics*. London: Routledge, 2021, p. 339-349.