

## ARENDR, HUMANISMO E REPUBLICANISMO

*Arendt, Humanism and Republicanism*

Helton Adverse<sup>1</sup>

### RESUMO:

Neste artigo pretendemos abordar alguns aspectos da relação entre a tradição republicana e o pensamento de Hannah Arendt a partir do tema do “humanismo”. É possível ver convergências importantes entre o projeto de formação levado a cabo pelo humanistas do Renascimento italiano e as concepções arendtiana de cultura, república e também humanismo. Com esse expediente, acreditamos poder mostrar que faz sentido falar de uma “tradição republicana” na qual Arendt estaria inserida.

**Palavras-chave:** Humanismo, república, Arendt, memória.

### ABSTRACT:

In this article we intend to address some aspects of the relationship between the republican tradition and the thought of Hannah Arendt. Our starting point is the notion of “humanism”. It is possible to see important convergences between the educational project carried out by the humanists of the Italian Renaissance and Arendt's conceptions of culture, republic and also humanism. With this expedient, we believe we can show that it makes sense to speak of a “republican tradition” in which Arendt would be inserted.

**Keywords:** Humanism, republic, Arendt, memory.

Avolumam-se os trabalhos que analisam a relação de Hannah Arendt com a tradição republicana, em especial no Brasil, onde algumas teses têm muito contribuído para o aprofundamento desse debate<sup>2</sup>. O que pretendemos fazer neste artigo, certamente, se inscreve no conjunto desses esforços. Mas optamos por retomar o debate a partir de um ângulo de abordagem que privilegia o tema do humanismo. Em algumas ocasiões Arendt se debruçou sobre o assunto, como vemos em seu ensaio sobre a crise da cultura (Arendt, 1968a). Esse texto é, na verdade, uma das raras ocasiões em que a autora esmiuçou um aspecto importante de sua concepção de *vita activa*, no contexto de uma reflexão ampla sobre o que podemos entender pelo termo cultura. Sobretudo na parte final do ensaio, se delineia um conceito de *humanismo* que guarda relações muito estreitas com a tradição republicana, sobretudo, com aquilo que se poderia denominar sua “matriz italiana”<sup>3</sup>. Tanto para Arendt quanto para os assim chamados *studia humanitatis* no Renascimento italiano a formação do espírito – aquilo que Cícero denominou *cultura animi* – desempenha uma função política primordial. No trabalho que apresentamos aqui, vamos tratar do tema na seguinte ordem de exposição: primeiramente, vamos retomar alguns elementos do programa de educação humanista, sobretudo aqueles que preparam o ser humano para a vida política; isso feito, vamos nos dedicar ao ensaio de Arendt, retomando sua compreensão de cultura (esta será a segunda seção) e, na terceira

<sup>1</sup> Professor Titular do Departamento de Filosofia da UFMG. E-mail: heltonadverse@ufmg.br

<sup>2</sup> Apenas a título de exemplo, poderíamos citar os trabalhos de Rodrigo Moreira de Almeida (2020) e Elivanda de Oliveira Silva (2019).

<sup>3</sup> Para um estudo sobre as diversas matrizes da tradição republicana, ver o livro organizado por Newton Bignotto (Bignotto, 2013).

seção, o significado do termo *humanismo* em Arendt. Na segunda seção, veremos que há um lugar especial para o tema da *memória*, assim como na terceira destaca-se o tema do *gosto*.

## 1. O HUMANISMO NO RENASCIMENTO: RETÓRICA E HISTÓRIA.

Embora Hannah Arendt não cite nenhum estudo histórico sobre o humanismo renascentista (e poderia tê-lo feito, levando em conta o notável avanço das pesquisas nesse domínio nas décadas de 1950 e 1960, sobretudo após as publicações dos trabalhos de Hans Baron e Eugenio Garin<sup>4</sup>), são grandes as afinidades entre alguns temas que ela desenvolve e as diretrizes gerais do que se convencionou denominar de “humanismo cívico”. Neste mesmo dossier, Newton Bignotto indicou algumas linhas de continuidade entre Arendt e essa tradição, assim como já havia feito Elivanda Silva em sua tese. Ambos os comentadores colocam no centro dessa afinidade a recuperação da *vita activa*, com o que estamos inteiramente de acordo. Mas queremos seguir uma via que nos conduza ao esclarecimento da relação entre *vita activa* e humanismo como movimento cultural e político. Nesse percurso, dois pontos preponderam: em primeiro lugar, o privilégio da retórica e da história na formação humanista e, em segundo lugar (e fortemente ligado ao primeiro ponto), a retomada de Cícero. Vamos apresentá-los muito rapidamente, servindo-nos de alguns textos importantes do período<sup>5</sup>. Antes, no entanto, cabe salientar que o termo “humanismo” não circulava no período a que nos referimos, isto é, nos séculos XIV e XV. No entanto, a expressão que lhe dá origem – *studia humanitatis* – é bastante conhecida, assim como a palavra “humanista” para designar, via de regra, aquele que se ocupa desses estudos. E em que consistem os *studia humanitatis*? Em linhas gerais, o termo recobre um domínio de disciplinas variadas que se comunicam por tratarem todas daquilo que concerne propriamente ao *homem*, ou melhor, à *humanitas*: a poesia, a gramática, a moral, a história, a filosofia, a retórica, mas também a música e as demais artes na medida em que desempenham um papel significativo na formação do homem.

Claro está que muitas dessas disciplinas (se não todas) compunham a “grade curricular” durante a Idade Média. A novidade aparece aqui, primeiramente, na finalidade visada por seu estudo. Trata-se de conseguir, por seu intermédio, uma verdadeira *paideia*, que pode ser entendida não somente como um aprimoramento moral do ser humano, mas também como seu acabamento, sua perfeição por meio do cultivo da eloquência e da civilização<sup>6</sup>. Citamos essa passagem de um autor do período que toma o problema em termos abertamente aristotélicos:

Outros animais têm inerente a sua natureza certos poderes: o cavalo o poder de correr, as aves de voar; mas ao homem foi dado o desejo de conhecer, e é daí que os *studia humanitatis* retiram seu nome. Pois aquilo que os gregos chamam de

<sup>4</sup> Mas convém lembrar que Arendt teve contato com alguns trabalhos publicados por John G. A. Pocock em meados dos anos 1960, incluindo esses estudos nas bibliografias dos cursos que ministrou no período. Devemos esta referência a Laura Arese, a quem muito agradecemos.

<sup>5</sup> Retomamos e desenvolvemos aqui alguns aspectos de artigo que publicamos em *Sapere Aude*, v. 02, n. 04, pp. 08-27, 2011.

<sup>6</sup> Mais recentemente, James Hankins enfatizou esse ponto de vista (Hankins, 2019, pp. XIII-XVII).

*paidéia* nós chamamos de erudição e educação nas artes liberais (Guarino, 2002, p. 306).

O fim visado pelos *studia humanitatis* impõe uma reorganização das disciplinas, favorecendo aquelas que levam a esse aprimoramento e colocando em um plano inferior aquelas que desenvolvem habilidades meramente cognitivas carecendo de autêntico valor ético como, por exemplo, a lógica. Na verdade, um dos alvos mais frequentes das críticas dos humanistas será o privilégio que a educação escolástica concedia à lógica e ao método dialético, em detrimento do cuidado com a expressão. Recorremos a mais um humanista do século XIV para clarificar esse ponto de vista: Petrarca, o qual foi, com justiça, considerado um dos pioneiros desse movimento de renovação cultural. Segundo Petrarca, a cultura escolástica é afetada por uma “pobreza especulativa” que a reduz à completa esterilidade espiritual. Atendo-se aos jogos de raciocínio, prendendo-se às regras do silogismo, depositando sua confiança na dura argumentação dialética, a escolástica perdeu a força da expressão eloquente e com isso deixou escapar o que há de mais importante: o aprendizado, a cultura, devem engendrar uma renovação interior, causar um impacto sobre a existência de modo a torná-lo melhor:

Ao menos que eu esteja enganado, li todos os livros de Aristóteles sobre ética, e ouvi lições sobre alguns deles (...) Talvez eles tenham me feito ocasionalmente mais culto, mas nunca fizeram de mim uma pessoa melhor, como era apropriado. Com frequência reclamei a mim mesmo e, às vezes, a outrem que o fim anunciado pelo filósofo no livro um de sua *Ética* [Nicomaqueia] não é de fato realizado – nomeadamente, que nós estudamos este ramo da filosofia não de modo a aprender, mas de modo a nos tornarmos bons. Eu percebo o quão brilhantemente ele distingue e define a virtude, e quão sagazmente ele a analisa juntamente com as propriedades do vício e da virtude. Tendo aprendido isso, sei pouco mais do que sabia antes. Mas meu espírito é o mesmo que era antes; minha vontade é a mesma; e eu sou o mesmo. Pois uma coisa é saber e outra coisa é amar; uma coisa é entender e outra querer (...) Que bem há em conhecer o que a virtude é, se este conhecimento não nos faz amá-la? De que importa conhecer o vício se este conhecimento não nos faz rejeitá-lo? (Petrarca, 2008, pp. 159-60).

E o que pode assegurar, na perspectiva de Petrarca, a eficácia moral do conhecimento? A eloquência. Por essa razão, Petrarca não se cansa de render homenagem aos autores latinos (especialmente Cícero) que foram capazes de unir sabedoria e eloquência, *ratio e oratio*:

Em contraste, qualquer um que tenha lido nossos autores latinos sabe que eles tocam e atingem nossos órgãos vitais com as farpas ardentes de sua eloquência. Com estas, os preguiçosos são despertados, os frígidos são inflamados, os sonolentos são acordados, os fracos são fortalecidos, os prostrados são erguidos, e os mundanos são elevados aos pensamentos sublimes e aos desejos nobres (Petrarca, 2008, p. 160).

Não é difícil então perceber que no projeto humanista a arte da retórica irá ocupar um lugar muito especial, desestabilizando a hierarquia tradicionalmente aceita que a subordinava à lógica. Ela permite ao conhecimento penetrar e deitar raízes na alma. Sem ela as virtudes morais são contempladas à distância, perdendo seu brilho e calor na frieza da demonstração silogística. Mas a

retórica faz ainda mais: ela transcende o status de mero instrumento didático para entrar na composição da figura do homem ideal: retomando uma perspectiva tipicamente ciceroniana, o homem ideal para os humanistas é, então, o *vir bonus dicendi peritus*. O desenvolvimento da capacidade de expressão do pensamento passa a integrar os objetivos da educação. O esmero na apresentação das ideias é mais do que um floreio esteticista, pois corresponde à realização de uma existência moral sob a égide do *decorum*. De Petrarca a Castiglione, os humanistas italianos jamais abandonarão a ideia de que o requinte na expressão é a manifestação externa da ordem e harmonia que imperam no interior do espírito. Por outro lado, o desenvolvimento da capacidade de expressão transcende a esfera da existência individual e se impõe como um dos principais quesitos para o exercício da vida cívica, o que somente pode ser compreendido se lembrarmos que a valorização da eloquência é acompanhada pela valorização da *vita activa*. Dizendo de outro modo, os humanistas recuperam a retórica não apenas em seu aspecto moral, mas também político. Um texto de Pier Paolo Vergerio pode nos ajudar a esclarecer a questão.

Em 1402, Vergerio escreveu um pequeno tratado de educação endereçado a Ubertino de Carrara. O modelo adotado por Vergerio destoa pouco daquele que norteia os demais tratados da época, seja na forma, seja no conteúdo. Porém, há dois pontos em seu texto que merecem nossa atenção. O primeiro é a ênfase na virtude e na glória. É importante lembrar que Vergerio escreve para um membro de uma família ilustre e que, portanto, nada mais natural do que alimentar a expectativa de que irá honrar o nome de seus antepassados na realização de grandes ações. Vergerio incorpora a busca da glória no escopo da formação do jovem aristocrata, tornando indissociáveis as excelências moral e política, a virtude e a glória. Isso indica que seu pequeno tratado pedagógico é dirigido para a vida do homem de ação. O segundo ponto é a estrutura de seu “plano de ensino” e o lugar que a retórica vem aí ocupar. No que diz respeito à formação do homem político, três disciplinas são fundamentais: a história, a filosofia moral e a eloquência. Esta tripartição remonta a Quintiliano que, no livro II da *Institutio oratoria*, as considerava ramos da “ciência civil”. Ora, Vergerio não deixa de observar que o estudo dessa ciência visa a administração dos assuntos humanos (*res publica gerenda*), mas isso em uma acepção propriamente política e não técnica. A ciência civil não consiste em uma arte de governar. Antes, ela está relacionada ao desenvolvimento das qualidades morais do homem de ação. Sendo assim, a história interessa menos pelo conhecimento do passado e mais porque é um conjunto de exemplos de ações virtuosas; ela cumpre, portanto, função análoga à filosofia moral, a qual deve “libertar o homem” explicando-lhe o que deve fazer ou deixar de fazer (VERGERIO, 2002, p. 48). A eloquência, por sua vez, capacita o homem político a falar “com gravidade e ornamento”, de modo a persuadir a multidão (VERGERIO, 2002, p. 48). Confiando na força do exemplo, Vergerio afirma que dessas três partes da ciência civil a história tem a proeminência, uma vez que pode ensinar o que é o certo e o que é errado, ao mesmo tempo em que influi diretamente sobre a vontade dos homens. Mas isso não nos deve fazer perder de vista o fato de que o objetivo é preparar para a ação e para o discurso. Com

feito, nosso autor afirma que “o resultado desses estudos é capacitar o homem a falar bem e a agir bem tanto quanto possível” (VERGERIO, 2002, p. 48). Mas nessa capacitação nos encontramos a uma distância muito grande do ideal preconizado pela tradição medieval dos “Espelhos do Príncipe”. O ponto mais importante que torna peculiar o projeto de Vergerio está precisamente no privilégio concedido à História. Vergerio reata com a tradição latina na qual a narrativa dos feitos dos homens do passado constitui o mais rico manancial para os homens do tempo presente. E de que modo opera essa narrativa? Não pela reconstituição de uma verdade objetiva, muito menos pela demonstração de verdades lógicas: trata-se de apresentar exemplos que aqui pouco tem do paradigma platônico, pois se trata de um modelo forjado na história, contaminado pelo tempo e pela contingência e cujo sentido pleno apenas pode ser apreendido quando referido ao contexto em que foi produzido. Sendo assim, sua eficácia pedagógica e política (na medida em que dele é possível extrair regras de prudência) é inteiramente devedora de sua apresentação na forma do discurso retórico.

Por meio da História, Vergerio estreita, assim, o laço entre retórica e vida cívica. Este humanista estará longe de ser uma exceção. Afinal de contas, a presença da retórica está vinculada à valorização da vida ativa (e esta valorização não pode ser desvincilhada de certa concepção de verdade e de conhecimento, na qual a primeira é tomada sempre como circunstancial e a segunda como prudência). Se isso estiver evidente, então podemos entender que o aspecto da retórica que mais interessa aos humanistas é sua capacidade de mobilizar os homens por meio do discurso. Mas essa capacidade revela algo mais do que a simples possibilidade de instrumentalização da linguagem. Ela aponta para a dimensão discursiva em que a vida cívica se constitui. Este é o sentido mais profundo da formação humanista que, ao valorizar a retórica, deve preparar o ser humano para agir na cidade.

Para encerrar esta seção, convém lembrar que o desenvolvimento desse programa educativo, moral e político estava orientado pela relação com o passado romano, em especial, sua cultura clássica. Cícero, como já dissemos, era o autor fundamental. Em seus diversos escritos sobre a oratória, essas diretrizes estão claramente anunciadas<sup>7</sup>. Voltaremos a ele, mas a partir das análises de Arendt. O que desejamos salientar, pelo momento, é que um dos traços distintivos do humanismo é precisamente a convicção de que a ação no tempo presente não pode dispensar a recuperação do ideal clássico. Não se trata, em absoluto, de uma paixão antiquária, mas da consciência de que o passado confere profundidade ao presente e permite que o futuro seja projetado. Por isso, essa retomada do passado tem de ser compreendida como um processo de formação da alma, como os exemplos que escolhemos demonstram. E o tema da eloquência não deve ser colocado em segundo plano, uma vez que a “cultura da alma” implica também uma relação com o mundo e consigo mesmo presidida pela ideia de harmonia, de beleza e de conveniência (o *decorum*). Como veremos, esses tópicos se fazem presentes na compreensão arendtiana de *humanismo*

---

<sup>7</sup> Remetemos o leitor ao capítulo IV do livro de Newton Bignotto (2001).

e têm como referência literária romana maior os escritos de Cícero. Antes, porém, de examinar aquilo que Arendt entende por *humanismo*, precisamos acompanhar o movimento argumentativo de seu texto sobre a crise da *cultura* e tentar compreender o que ela tem em mente quando utiliza este último termo.

## 2. CULTURA E MEMÓRIA.

A parte inicial do ensaio é destinada ao esclarecimento do que significa o termo “cultura de massa”, o que exige, por sua vez, a devida compreensão da natureza da “sociedade de massa”. Não vamos retomar em detalhes a argumentação de Arendt, mas somente observar que seu ponto culminante está na apresentação da ideia de que a “cultura de massa” é, finalmente, um contrassenso porque nega o que há de essencial na ideia de cultura. Para entender melhor esse ponto, reproduzimos a seguinte passagem:

A cultura de massa vem a existir quando a sociedade de massa se apodera dos objetos culturais, e o perigo é que o processo vital da sociedade (o qual, como todos os processos biológicos insaciavelmente arrasta tudo o que puder para o ciclo de seu metabolismo) literalmente consumirá os objetos culturais, irá devorá-los e destruí-los (ARENDDT, 1968a, p. 207).

Arendt não esconde sua apreensão com o surgimento desse fenômeno tipicamente moderno, coetâneo ao surgimento da sociedade de massa: aquilo que originalmente foi feito para durar, para ultrapassar o tempo de uma vida humana – isto é, aquilo que cai sob a categoria de “cultura”, como exemplificam do melhor modo as obras de arte –, está submetido ao ciclo vital, que o fere em sua essência porque o submete a uma temporalidade estranha. E quando os objetos culturais sofrem essa desfiguração, a cultura é reduzida ao “entretenimento”, tornando-se objeto de consumo. A cultura, diz Arendt, “se relaciona com os objetos e é um fenômeno do mundo; o entretenimento se relaciona com as pessoas e é um fenômeno da vida” (Arendt, 1968, p. 208). Desprovida de qualquer preconceito elitista, a observação de Arendt não condena o entretenimento, mas expressa sua preocupação com o apagamento da fronteira entre entretenimento e cultura, precisamente o que risca acontecer com o advento de uma sociedade massas. E no fundo desta preocupação está o risco da *alienação do mundo* (*worldlessness*).

Os objetos de cultura são marcados pela durabilidade e, por isso, sua produção pertence ao conjunto de atividades realizadas pelo *Homo faber*. Em contrapartida, o que pode ser considerado “entretenimento” está preso ao ciclo vital e tem fortes afinidades com a atividade do *animal laborans*. Os objetos de cultura compõem o mundo humano, conferindo-lhe estabilidade, em contraste com os objetos de consumo resultantes do trabalho. Mas eles também são capazes de superar a duração fugaz dos “produtos da ação” (ARENDDT, 1968a, p. 209), isto é, os acontecimentos, feitos e palavras que são essencialmente transitórios. É fundamental para Arendt enfatizar essas diferenças, pois assim ela pode chamar a atenção para o fato de que o mundo humano, isto é, o espaço-entre-os-homens, comporta simultaneamente uma dimensão material e simbólica. Os objetos de cultura,

em especial, as obras de arte, detêm essa dupla qualidade. De um lado são “tangíveis” e “potencialmente imortais”, de outro, *preservam a memória* das ações e feitos humanos. Situadas entre o produto do trabalho e o resultado da ação, as obras de arte são imprescindíveis para a construção do mundo que deve assegurar aos seres humanos a proteção contra a transitoriedade das ações e da fugacidade dos bens de consumo. Elas acolhem a existência humana em um lugar que ultrapassa a efemeridade da existência individual e salvam as ações humanas do esquecimento. *Estabilidade e memória* são os benefícios evidentes que apenas as obras de arte podem proporcionar aos seres humanos. Mas se o *status* da obra de arte fica assim definido, resta saber em que consiste exatamente a cultura em que ela vem a existir. Já vimos que a cultura implica durabilidade no espaço e no tempo. Agora é o momento de adentrar seu cerne e, graças a esse expediente, entender qual é sua relação com a política.

Afirma Arendt que “a cultura, a palavra e o conceito, é de origem romana” (ARENDR, 1968a, p. 211). A palavra deriva de *colere*, quer dizer, “cultivar, habitar, cuidar, tomar conta de, preservar” (Ibidem). No primeiro plano está a relação do homem com a natureza, esta entendida como algo a ser cultivado e trabalhado até que se torne habitável. Este cuidado é marcadamente diferente da relação que os gregos estabeleciam com a natureza, sempre a ser dominada pela arte da fabricação ou pela técnica. Para os romanos, a arte que por excelência expressava essa relação de continuidade com a natureza era a agricultura, isto é, uma intervenção não violenta sobre a terra, como a aragem do solo ou o plantio da semente. Importa muito a Arendt chamar a atenção para esta concepção de cultura que enfatiza o prolongamento em detrimento da ruptura. Ela está na origem do sentido romano de preservação e define sua concepção de memória. Um povo de agricultores está inclinado a conceber a relação do tempo sob a forma de um *continuum*, onde o passado é sempre reativado no tempo que se segue, da mesma maneira que a natureza está sempre sob cuidados para que o mundo se torne a morada do ser humano. E, se aceitarmos esta concepção de cultura, teremos de concordar com Arendt quando defende que se trata de um legado exclusivamente romano:

Os gregos não conheceram o que é a cultura porque eles não cultivavam a natureza, mas extraíam do seio da terra os frutos que os deuses haviam escondido dos homens (Hesíodo); e intimamente conectado com isto está o fato de que era estranha a eles a grande reverência com o testemunho do passado como tal, à qual devemos não apenas a preservação da herança grega mas a própria continuidade da tradição. Ambas juntas, a cultura no sentido do desenvolvimento da natureza em um lugar habitável para um povo assim como no sentido de ter cuidado com os monumentos do passado, determinam ainda hoje o conteúdo e o significado que temos em mente quando falamos de cultura (ARENDR, 1968, p. 213).

Essa diferença específica do conceito de cultura, que distingue gregos e romanos, já estava anunciada no capítulo 27 de *A condição humana*, em uma passagem que trata da memória e da relação com o tempo passado. A passagem, entretanto, é encontrada apenas na edição alemã:

A organização da polis, cuja existência física é fundada e determinada pelos muros da cidade e cuja face espiritual é estabelecida e determinada pela lei, é essencialmente uma memória organizada, na qual, porém, ao contrário do que entendemos por memória desde os romanos, o passado não é lembrado como algo passado através do *continuum* do tempo com a consciência de uma distância temporal, mas é mantido imediatamente, de uma forma que não muda ao longo do tempo, em uma presença perpétua (ARENDT, 2020, p. 278)<sup>8</sup>.

Como vemos, o que faltava aos gregos é o sentido de profundidade que somente a relação com o passado pode garantir. A *polis* como “memória institucionalizada” preserva o passado como força de atualização ou de *presentificação*, ao passo que os romanos foram capazes de manter o passado à distância porque entendiam o presente não como sua restituição, mas como sua continuidade. O sentimento dos romanos é, assim, o de profundidade. A memória cumpre, então, funções diferentes em um e outro caso: no primeiro, ela atualiza a força irruptiva da ação, mantendo-a sempre presente; menos do que ligar ao passado, ela alarga o tempo presente. No segundo caso, o romano, ela traça uma linha contínua ao longo do tempo, mantendo com clareza a distinção de suas dimensões; a memória apenas pode fazê-lo sob a condição de temperar a força irruptiva da ação inserindo-a no tempo, no próprio *continuum*. Essa é a ideia da fundação romana, que, embora seja um começo, jamais o é de forma absoluta, sempre balizado por outros começos, como é ilustrado pelo mito de Eneias.

Obviamente, essas duas funções da memória não são excludentes. Trata-se, sobretudo, da ênfase que cada civilização lhe confere. E parece razoável associar essa dupla função com a distinção entre *poder* e *autoridade*, o primeiro ligado a um privilégio do espaço e a segunda a um privilégio do tempo<sup>9</sup>. Mas vamos retornar às considerações de Arendt sobre a cultura, não sem deixar de salientar o seguinte: essa relação com o tempo característica dos romanos é um elemento estruturante da tradição republicana, que detectamos também no humanismo do Renascimento. Poderíamos dizer que é um legado tipicamente romano para essa tradição, que será ativado nos séculos seguintes, como vemos no contexto do Renascimento e, de modo mais dramático, no momento revolucionário. Não podemos dissociar a consciência do tempo, característica do humanismo renascentista, do ato de fundação porque, como constatamos, o humanismo se compreendia em termos de uma retomada da potencialidade criativa do passado. Porém, estava integrada na compreensão humanista a reivindicação de uma continuidade com o passado romano, acentuando sua diferença com os “bárbaros” escolásticos. Será preciso Maquiavel para que a força irruptiva da fundação seja colocada em primeiro plano, e a continuidade com o passado seja

---

<sup>8</sup> Reproduzimos o texto original: “Die Organisation der Polis, deren physischer Bestand durch die Stadtmauer und deren geistiges Gesicht durch das Gesetz gegründet und festgelegt ist, ist ihrem Wesen nach ein organisiertes Andenken, in dem aber, in Unterschied zu dem, was wir von den Römern her unter Erinnerung verstehen, das Vergangene nicht als Vergangenes durch das Kontinuum der Zeit hindurch mit dem Bewusstsein eines zeitlichen Abstands erinnert wird, sondern unmittelbar, in zeitlich nicht veränderlicher Gestalt, in einer immerwährenden Gegenwärtigkeit gehalten wird”.

<sup>9</sup> Seguimos aqui uma sugestão de Myriam Revault d’Allonnes, quando afirma que “o tempo é a matriz da autoridade como o espaço é a matriz do poder” (2006, p. 13).



redimensionada. Como Arendt irá dizer em seu livro sobre as revoluções, mas também em seu ensaio sobre a autoridade, essa atitude qualifica Maquiavel como o “pai espiritual” das revoluções modernas (Arendt, 1968b, p. 138), atestando assim que novamente, no momento revolucionário, o tema da memória, no sentido romano, é incontornável.

### 3. CULTURA E HUMANISMO.

Para entender o humanismo, sob a perspectiva arendtiana, não podemos esquecer que a relação romana com o passado, que está na origem da *cultura*, como vimos, está condicionada à recepção do legado grego. Isto é, os romanos somente tornaram-se sensíveis à necessidade da preservação a partir do momento em que se reconheceram como os herdeiros e transmissores dos gregos, o que nos remete, mais uma vez, ao tema da fundação que é, em última instância, sempre uma *refundação*.

Na verdade, o conceito de cultura, tal como o encontramos nos romanos, é uma confluência de duas formas de ação: a preservação e o cuidado. Os gregos, diz Arendt, não cultivavam a terra, em sentido próprio, mas buscavam dela extrair seus frutos “que os deuses haviam escondidos dos homens” (ARENDDT, 1968a, p. 213). Os romanos associavam o cultivo e o testemunho do passado, e a isso nós devemos “não meramente a preservação da herança grega, mas a própria continuidade de nossa tradição. E Arendt conclui: “As duas coisas juntas, a cultura no sentido de desenvolver a natureza em um lugar habitável para um povo assim como no sentido de cuidar dos monumentos do passado, determinam ainda hoje o conteúdo e o significado do que temos em mente quando falamos de cultura” (ARENDDT, 1968a, p. 213).

A esses dois elementos essenciais da cultura, tal como legada para nós, deve ser acrescentado ainda o gosto, o sentido da beleza, que deve estar presente no espírito de cada ser humano. Essa ampliação da *cultura animi* de Cícero é fundamental para entendermos a relevância política da cultura, segundo Arendt, e para entendermos a natureza política do *humanismo*. Mas é igualmente importante para entendermos a conexão profunda entre arte e política. Ambas as coisas necessitam de um espaço público para a aparição, embora a obra de arte possa ser fabricada na solidão. Sua existência como obra, contudo, não pode dispensar a luminosidade do público, onde finalmente sua beleza pode ser apreciada. O mesmo vale para os feitos e discursos, esses “produtos” da ação humana. A beleza é o que chancela o mérito de que algo no mundo, seja a obra de arte sejam as ações humanas, deva permanecer:

A grandeza fugidia da palavra e do feito podem perdurar no mundo na medida em que a beleza lhe é atribuída. Sem a beleza, isto é, a glória radiante na qual a imortalidade potencial se manifesta no mundo humano, toda a vida humana seria fútil e nenhuma grandeza perduraria (ARENDDT, 1968a, p. 218).

A beleza é algo atribuído às coisas. Entretanto, é necessária uma faculdade de julgar o belo para que isso aconteça, a qual foi denominada por Kant de *gosto*. Para Arendt, o filósofo alemão não

é, sob este aspecto, um inovador, mas expressa a mesma intuição de Cícero, ao reconhecer que a cultura da alma envolve a formação do gosto, entendido aqui como a faculdade que faz a mediação entre o espírito e as coisas *tangíveis*. A *cultura animi*, que é o fulcro do *humanismo*, como veremos, define a relação entre alma e mundo, preparando a primeira para se ocupar dele. Longe de defender qualquer individualismo de matiz estetizante, a educação do gosto é uma educação para o mundo voltada para a preservação das coisas sensíveis que o povoam<sup>10</sup>.

Neste ponto de seu ensaio, Arendt retoma o conhecido trecho do quinto livro das *Tusculanas* (V, III, 8-10) em que Cícero compara o filósofo àqueles que vão aos festivais e jogos somente para “assistir”, sem tomar qualquer parte naquilo que efetivamente acontece. São os espectadores desinteressados, que olham meramente pelo prazer de olhar. Esta atividade “desprovida de interesse” é, para Cícero, a mais livre de todas as atividades (Arendt, 1968a, p. 219). Arendt produz uma inflexão no texto de Cícero, insistindo sobre a natureza *ativa* da contemplação, que não é outra coisa a não ser o exercício da faculdade do gosto. O gosto, diz ela, é uma “relação ativa com o que é belo” (ibidem). Não se deve confundir, portanto, “desinteresse” com passividade. É justamente o contrário. Na medida em que o juízo de gosto é desinteressado ele atesta sua capacidade política, entendida como a habilidade de se colocar no lugar do outro, no espírito daquilo que Kant denominava de “mentalidade alargada”. Em outras palavras, o juízo de gosto é representativo; ele assinala a capacidade de cada indivíduo transcender sua particularidade e colocar-se no lugar de todo outro em potencial. Eis uma faculdade eminentemente política: podemo ser partilhado, como “senso comum”, o juízo de gosto aponta a origem de todas as comunidades políticas. Contudo, não podemos perder de vista que o ensaio de Arendt não está exclusivamente voltado para o fundamento da capacidade associação política, mas também para a melhor compreensão entre cultura e política. Esta passagem esclarece a questão:

Cultura e política, então, pertencem mutuamente porque não é o conhecimento do mundo que está em jogo, mas julgamento e decisão, a troca judiciosa de opinião sobre a esfera da vida pública e do mundo comum, e a decisão sobre qual modo de ação deve ser realizado nele, além do modo como deverá parecer doravante e que espécie de coisas nele deverão surgir (ARENDDT, 1968a, p. 223).

Arendt não poderia ser mais clara a respeito da intersecção entre gosto e ação política, o que tem a grande vantagem de nos oferecer uma visão bastante compreensiva do conteúdo próprio da *cultura animi*: trata-se de uma formação da alma que restaria mutilada se não fosse voltada para as coisas comuns, para o mundo tangível, o mundo das aparências em que ações, feitos e obras de arte tornam-se sensíveis. Esta perspectiva é profundamente ciceroniana. Como demonstrou Dean Hammer, “para Cícero a maravilha da alma, sua habilidade em descobrir e entender, é

---

<sup>10</sup> Vejamos como Arendt define a *cultura animi* nessa passagem: “um espírito (*mind*) treinado e cultivado de tal maneira de modo que lhe possa ser confiado ocupar-se e cuidar do mundo das aparências cujo critério é a beleza” (Arendt, 1968a, p. 219).

continuamente expressa como um conjunto de realizações terrenas” (HAMMER, 2008, p. 55). Esses feitos não podem ser escalonados simplesmente pelo desejo de fama individual: eles indicam que a realização de um indivíduo não significa absolutamente nada sem a referência a um mundo comum e sem expressar de modo inequívoco um cuidado com as coisas do mundo (ibidem, p. 54).

Não estamos longe do ideário do humanismo renascentista, o que não deve nos surpreender. Como já vimos, os humanistas mobilizavam os mesmos referenciais teóricos, incluindo Cícero, e exalçavam a mesma necessidade de cuidado com o mundo por meio do elogio da *vita activa*. Mas a confluência entre Arendt e os humanistas não é devidamente compreendida se negligenciarmos o fato de que suas considerações também desembocam em uma concepção de humanismo, a qual podemos finalmente expor.

Na primeira seção, aludíamos ao *decorum*, conceito que parece guiar as considerações finais de Arendt, embora não o cite. O caminho que conduz as reflexões sobre o gosto ao humanismo passa exatamente pela capacidade do homem de gosto conferir ao belo um “significado humanista”, quer dizer, “desbarbarizar o mundo do belo ao não ser oprimido por ele” (ARENDR, 1968a, p. 224). O que isso significa? O gosto como relação ativa com o belo permite que sua potencial periculosidade seja em alguma medida domesticada, humanizada. Arendt não faz referências aos mitos gregos nessa passagem do texto, mas não nos parece indevido lembrar que também eles manifestam a sensibilidade aos excessos do belo, a seu parentesco com o divino e o sagrado: o mito de Eros e Psiché, aquele da Medusa, assim como o de Filomela e Tereu, confirmam a existência de “uma face tenebrosa e noturna do belo” (MICHEL, 1994, p. 20). Portanto, o belo não constitui, para aquele que tem o espírito educado no *decorum*, um fim em si mesmo, assim como a verdade não pode por si mesma se erigir como critério da ação humana sem destruir as bases em que ela é possível. A consciência da necessidade de limitação, tanto do belo quanto do verdadeiro, é imprescindível para que haja cultura (ARENDR, 1968a, p. 224).

O humanista é capaz de exercer a faculdade julgamento e de gosto, de maneira a compreender o que é apropriado, sem dobrar-se à opressão da verdade e à sedução da beleza. Nesse sentido, ele é a personagem central na produção da cultura porque sua atitude é a condição mesma da liberdade. O humanista é o ser humano prudente, que sabe evitar os escolhos, que conhece a passagem entre Silas e Caribdis. Ele é o homem “livre sob todos os aspectos”, escreve Arendt, para quem a questão da liberdade, a questão de não ser coagido, é a decisiva”. E ela recorre ao pensador romano: “Cícero diz: No que concerne à minha associação com os homens e as coisas, eu recuso a ser coagido até mesmo pela verdade, até mesmo pela beleza” (Arendt, 1968a, p. 225).

O humanista é o resultado da *cultura animi*, quer dizer, “de uma atitude que conhece como cuidar e preservar e admirar as coisas do mundo” (ibidem). Nesse sentido, ele faz as vezes de árbitro e de mediador com relação às coisas produzidas pela arte, mas também com relação aos “produtos” da ação. Mais ainda, como humanistas, esclarece Arendt, “nós podemos nos alçar acima desses conflitos entre homens políticos e o artista, assim como podemos nos alçar livremente sobre

as especialidade que devemos conhecer e buscar” (ARENDT, 1968a, p. 225). O uso do “nós” na frase acima é revelador. Arendt não esconde que o humanismo, como uma atitude cultural e política, é um legado que concerne a todos os seres humanos, e que nos convoca na condição de agentes livres, e que deve ser mobilizado todas as vezes em que nos deparamos com os impasses criados pela liberdade. como legado, fica novamente ressaltada que o humanismo é simultaneamente relação com o presente e o passado.

De qualquer maneira, podemos recordar aquilo que os romanos – o primeiro povo a encarar seriamente a cultura *do modo como fazemos* – pensavam que uma pessoa culta deveria ser: alguém que soubesse como escolher sua companhia entre os homens, entre as coisas, entre os pensamentos, no presente assim como no passado (Arendt, 1968a, p. 226, grifo nosso).

No coração desta definição de humanista não encontraríamos uma definição de república, de *res publica*, como um conjunto de *coisas tangíveis*, mundanas, mas também de relações que mantemos conosco e com os outros, sob os auspícios da deusa memória e sob a égide da liberdade?

### CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Ao longo deste trabalho nosso objetivo era construir um ângulo de abordagem que permitisse apreender determinados aspectos da relação entre a tradição republicana e o pensamento de Hannah Arendt. O caminho que seguimos foi determinado pelo termo “humanismo”, presente sobretudo no ensaio de Arendt sobre a crise da cultura.

O exame desse tópico nos abriu duas linhas de considerações: a primeira dizia respeito ao legado humanista tal qual se constituiu historicamente, como um conjunto de ensinamentos voltados para a formação da alma, o que constatamos sobretudo durante o período do Renascimento italiano. A segunda linha, mais subterrânea, dizia respeito ao problema do tempo, pois que no cerne do humanismo está uma relação com o passado. No cruzamento dessas duas linhas podemos ver como se configurou o legado romano no interior da tradição republicana. De um lado, herdamos dos romanos a noção mesma de cultura, que em seu sentido mais pleno orienta o ideal de formação humanista. De outro lado, a ideia de cultura implica uma relação de profundidade com o tempo passado, de modo que não podemos falar de cultura sem memória. Tentamos, a partir daí, refletir sobre as consequências políticas da combinação desses elementos

Parece-nos razoável concluir que Arendt, examinando esses temas, traz à tona a novidade que os romanos trouxeram para a tradição republicana, uma novidade que nos concerne. A *res publica* detém uma tangibilidade diferente daquela da *polis*. Cícero o expressa em uma conhecida passagem do *De republica* em que a compara com uma pintura, cujas cores estavam desbotando (CICERO, 2000, 5,1,2, p. 245), e que em tempos passados eram sempre renovadas. A imagem expressa tanto a referida tangibilidade – a república é uma obra de arte – quanto a durabilidade – sem o cuidado das novas gerações, ela vai desaparecer. Diferentemente da *polis*, que cada cidadão

ateniense poderia carregar consigo aonde quer que fosse, a *res publica* tem raízes. O fio do tempo que atravessa sua história é estruturante e não pode ser quebrado sem que a própria *civitas* se desfaça.

Não se compreende a noção romana de *auctoritas* sem a referência a esse fio, certamente. Porém, de nossa parte, importou mais salientar que essa relação de continuidade com o passado transformou, de maneira indelével, nossa relação com o espaço político, fazendo parte de nossa compreensão do que significa a ação política. Em momentos importantes da história, quando a interrogação sobre o sentido e os fundamentos do políticos emergiu, confirmamos nossa necessidade de referência ao passado. Acreditamos que isso aconteceu no Renascimento, tendo essa pergunta se radicalizado no pensamento de Maquiavel (mas que ficou de fora de nossas análises neste texto). O mesmo vale para a época das revoluções, que tanto interessou a Arendt (e que também não analisamos aqui). O que analisamos foi a maneira pela qual o legado romano foi utilizado por alguns humanistas do Renascimento e como eles guardam fortes afinidades com Arendt, o que não deve causar surpresa. Não é o fato de Arendt e os humanistas partilharem certos referenciais teóricos, nem sua paixão comum pelos clássicos, que explicam as convergências, mas o fato de que, cada qual à sua maneira, em alguma medida, eles repetirem o gesto dos romanos, isto é, compreender o mundo atual como “as coisas” a serem cuidadas e preservadas, sob a forma de um legado. Nesse sentido, podemos falar de uma continuidade entre eles, podemos falar de uma “tradição”, sem desconhecer o peso que Arendt costumava atribuir a essa palavra. O republicanismo é uma “tradição” no interior do pensamento político exatamente na medida em que entende que a tarefa infundável de reconfiguração do presente depende de uma relação com o passado. Por isso, a memória é um elemento importante nessa tradição, entendida como memória coletiva, cuja ideia já estava presente entre os gregos, mas precisou dos romanos para desdobrar sua potencialidade política, quer dizer, sua capacidade de ligar as pessoas no presente porque elas já estavam ligadas no passado. O lastro da memória é indispensável para nós, mais talvez do que para os romanos, nós que não temos mais a *auctoritas*, que não temos mais os absolutos, e que somos interpelados, sob essa condição, a fundar a liberdade.

## REFERÊNCIAS:

- ADVERSE, Helton (2011). “Retórica, Educação e Política no Renascimento Italiano”. In: *Sapere Aude*, v. 02, n. 04, pp. 08-27.
- ALMEIDA, Rodrigo Moreira de (2020). *A questão da constitutio libertatis em Hannah Arendt : caminhos para um republicanismo federalista*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais.
- ARENDT, Hannah (1968a). “The Crisis in Culture”. In: *Between past and future*. Londres/Nova York: Penguin.
- ARENDT, Hannah (1968b). “What is Authority?”. In: *Between past and future*. Londres/Nova York: Penguin.
- ARENDT, Hannah (2020). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Munique: Piper.
- BIGNOTTO, Newton (2001). *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BIGNOTTO, Newton (2013) (org). *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

- CICERO, Marcus Tullius (2000). *De re publica. De legibus*. Trad. de Clinton W. Keyes. Londres: Harvard University Press.
- GUARINO, Battista (2002). *Ad Maffaeum Gambaram brixianum adolescentem generosum discipulum suum, de ordine docendi et studendi*. In: C. Kallendorf (ed.), *Humanist educational treatises*. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library).
- HAMMER, Dean (2008). *Roman political thought and the modern theoretical imagination*. Norman: University of Oklahoma Press.
- HANKINS, James (2019). *Virtue politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*. Cambridge: The Belknap Press.
- MICHEL, Alain (1994). *La parole et la beauté*. Paris: Albin Michel.
- PETRARCA, Francesco (2008). *On his own ignorance*. In: *Invectives*. Tradução de David Marsh. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library), 2008.
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam (2006). *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*. Paris: Seuil.
- SILVA, Elivanda de Oliveira (2019). *Hannah Arendt e o republicanismo. A redescoberta dos tesouros políticos da Antiguidade e a primazia da ação política*. Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais.
- VERGERIO, Pier Paolo (2002). *Ad Ubertinum de Carrara de ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis liber*. In: C. Kallendorf (ed.), *Humanist educational treatises*. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library).