

CADERNOS  
ARENDT  
Revista de Filosofia

VOLUME 2 – NÚMERO 4 – DEZ. 2021  
ISSN: 2675-4835



VOLUME 2 – NÚMERO 4 – DEZ. 2021  
ISSN: 2675-4835

**EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING**

Fábio Abreu dos Passos  
Elivanda de Oliveira Silva

**EDITOR ASSISTENTE**

João Batista Farias Júnior

**EDITOR DE LAYOUT**

Carlos Fernando Brito

**EDITORIAL**

NUPHA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ (UFPI), NUPHA, CENTRO DE  
CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS, CAMPUS MIN. PETRÔNIO PORTELA,  
TERESINA – PI



## **Universidade Federal do Piauí - UFPI**

### **Reitor**

Gildásio Guedes Fernandes

### **Vice-Reitor**

*Viriato Campelo*

### **Cadernos Arendt**

Revista de Filosofia

VOLUME 2 – NÚMERO 4 – DEZ. 2021

ISSN: 2675-4835

### **EDITOR-CHEFE**

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos, UFPI, Brasil

Profa. Dra. Elivanda de Oliveira Silva, UESPI, Brasil

### **CONSELHO EDITORIAL**

Dr. Adriano Correia Silva, UFG/CNPq, Brasil

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Barros, USP, Brasil

Profa. Dra. Anabella Di Pego, UNLP-CONICET, Argentina

Prof. Dr. André Macedo Duarte, UFPR, Brasil

Profa. Dra. Beatriz Porcel, Universidad Nacional de Rosario, Argentina

Dra. Bethânia Albuquerque Assy, PUC-RIO, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz, UNISINOS, Brasil

Prof. Dr. Christian Volk, Freie Universität Berlin, Alemanha

Prof. Dr. Eduardo Jardim, PUC-Rio, Brasil

Profa. Dra. Elivanda Oliveira Silva, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Fábio Abreu Passos, UFPI, Brasil

Dr. Helton Adverse, UFMG, Brasil, Brasil

Prof. Dr. Jerome Kohn, New School, Estados Unidos da América do Norte

Prof. Dr. Julia Smola, IDH-UNGS, Argentina

Profa. Dra. Laura Quintana, Universidad de los Andes, Colômbia

Profa. Dra. MARIA CRISTINA MULLER, UEL, Brasil

Prof. Dr. Newton Bignotto Souza, UFMG, Brasil

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar, UFC, Brasil

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto, UFRN, Brasil

Prof. Dr. Sebastian Torres, Universidad Nacional de Córdoba., Argentina

Profa. Dra. Sônia Maria SCHIO, UFPel, Brasil

Prof. Dr. Tomás Domingo Moratalla, UNED, Espanha

PhD Wolfgang Heuer, Free University Berlin, Alemanha

## EDITORIAL

Os Cadernos Arendt chegam ao seu segundo ano de existência, com quatro números publicados e, junto com eles, a percepção de que este periódico passa a ser uma referência acadêmica para as publicações em torno do pensamento de Hannah Arendt.

Nós, Editores dos Cadernos Arendt e Coordenadores do Núcleo de Pesquisa Hannah Arendt da Universidade Federal do Piauí, procuramos, ao longo desses dois anos, construir um periódico que fosse um veículo de propagação das pesquisas realizadas no Brasil e em outros países acerca do pensamento arendtiano, bem como um instrumento capaz de demonstrar o quanto a filosofia política de Arendt é poderosa para pensarmos os nossos tempos, envoltos em ameaças constantes contra os alicerces de nossa frágil democracia.

Durante sua vida intelectual, Hannah Arendt travou inúmeros diálogos com autores que constituem aquilo que comumente chamamos de “História da Filosofia”. Ao seu modo, Arendt fez das categorias filosóficas de Sócrates, Platão, Aristóteles, Cícero, Agostinho, Maquiavel, Rousseau, Montesquieu, Kant, Tocqueville, Karl Marx, entre outros, pontos de partidas para suas próprias reflexões. Ainda, dialogou de perto com pensadores que lhe eram contemporâneos, como Merleau-Ponty, Jaspers, Heidegger, Benjamin e Hans Jonas, os quais lhe ajudaram a legar às futuras gerações de pensadores políticos fecundas categorias argumentativas, como “trabalho”, “obra” e “ação”, “vitória do *animal laborans*”, “espaço público”, “sociedade de massa”, “totalitarismo”, “terror”, “ideologia”, “pensamento”, “vazio de pensamento”, “banalidade do mal”... Após sua morte, em 1975, muitos pensadores, durante seus percursos filosóficos, se voltaram para as reflexões de Arendt na construção de seus arcabouços conceituais, como Jacques Rancière, Giorgio Agamben, Judith Butler, Nancy Fraser... Importante salientar que não são poucos os pesquisadores que realizam aproximações conceituais entre Arendt e outros pensadores, mesmo diante do fato de que entre eles nunca tenha havido um diálogo filosófico, como é o caso de Michel Foucault.

Assim, a interlocução de Hannah Arendt com a filosofia é fecunda e aberta a múltiplas possibilidades. Para lançar luz sobre essa característica do pensamento arendtiano, o presente número dos Cadernos Arendt dedica um Dossiê intitulado: “Hannah Arendt e seus interlocutores”. Este número é constituído por uma tradução de um manuscrito de Hannah Arendt, de 1967, que trata da responsabilidade dos intelectuais nas sociedades modernas, e ainda nove artigos de pesquisadores que foram convidados para participar desse dossiê. Estes nove pesquisadores nos presenteiam com artigos instigantes, os quais aproximam o pensamento de Arendt com outros filósofos. Desse modo, há o diálogo de Arendt com Santo Agostinho a partir da noção de vontade, como fez Elizabete Olinda Guerra, ou com a ideia de *sensus communis* em Cícero, enquanto sentido da política, elaborada por José dos Santos. Rosângela Chaves nos convida a refletir sobre as potencialidades da ação coletiva em Arendt e Tocqueville, já Samir Haddad aproxima as noções de trabalho e fabricação presentes no

## II EDITORIAL

pensamento de Arendt com as de Marx. José João Neves nos apresenta algumas notas introdutórias entre a convergência e a divergência dos pensamentos de Arendt e Rousseau, e Ana Paulo Repolês reflete sobre tradição, passado e pensamento em Arendt e Benjamin. Maria de Jesus faz uma leitura aproximativa entre Arendt e Alain Reut pelas sendas da autoridade na educação, Daniel Arruda e Edson Kretle aproximam Hannah Arendt e Giorgio Agamben a partir da vitória do *animal laborans* e de noções antropológicas e, por fim, Paulo Eduardo Bodziak nos apresenta um diálogo de Arendt com Merleau-Ponty a partir das noções de invisível e visível.

Boa Leitura!

Editores dos Cadernos Arendt

## ARENDT E MARX, TRABALHO, FABRICAÇÃO

*Arendt and Marx, labor, work*

Samir Haddad<sup>1</sup>

### RESUMO

A distinção que Arendt estabelece entre *trabalho* e *fabricação* tem o mérito de esclarecer, conceitualmente, significativas diferenças entre as atividades humanas que constituem o que ela chamou de *vita activa*. Essas distinções adquirem pleno significado em contraste com o pensamento de Marx, nasceram da tentativa de fazer do homem alguma coisa a mais que o reproduzidor de si mesmo e produtor de objetos. Procuramos nesse texto refletir sobre alguns temas do diálogo implícito com Marx que percorre a obra de Arendt.

**Palavras-chave:** Arendt, Marx, Trabalho, fabricação, ação

### ABSTRACT

Arendt's distinction between *labor* and *work* has the merit of clarifying, conceptually, significant differences between human activities that constitute what she called *vita activa*. These distinctions acquire full significance in contrast to Marx's thought, they are born from the attempt to make man something more than the reproducer of himself and the producer of objects. We try in this text to reflect on some of the themes of the implicit dialog with Marx that runs through Arendt's work.

**Keywords:** Arendt, Marx, labor, work, action

A distinção entre *labor*(trabalho) e *work* (fabricação-obra) realizada por Arendt<sup>2</sup> tem o mérito de esclarecer, conceitualmente, significativas diferenças entre as atividades humanas que constituem o que ela chamou de *vita activa*. Mas, também, tem por objetivo responder e contrapor-se à perspectiva Marx na qual o *labor*<sup>3</sup>(trabalho-Arbeit) é compreendido como a atividade mais digna do homem. Na visão de Marx, o homem é produto de suas relações com a natureza (*labor-trabalho-Arbeit*). A esta formulação da essência do homem, Arendt contrapõe a ação e o discurso, isto é, a política, como a atividade fundamental, estabelecendo uma hierarquia entre as diversas atividades da *vita activa*. O ponto mais baixo é o *trabalho*, cujo produto é inteiramente consumido em seu ciclo biológico; seguido da *fabricação* e da construção da durabilidade do mundo, mas coroado pela ação, que é a atividade dos homens por excelência, pois é exercida sem nenhuma mediação; os homens se

---

<sup>1</sup> Professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO. E-mail: samirfilo@gmail.com

<sup>2</sup> Para manter a integridade das palavras iremos usar no original algumas expressões chaves quando isso for necessário. Para evitar ambiguidade esclarecemos que a palavra *labor* quando utilizada neste texto se refere ao termo em inglês empregado por Arendt no original. O aviso é necessário na medida em que até a 10ª edição em português da obra *A condição humana*, a tradução de *labor* tem a mesma grafia em português e inglês.

<sup>3</sup> Arendt usa tanto em *A condição humana* quanto em *A tradição e a Época Moderna* a expressão *labor* para se referir ao tratamento que Marx dá a questão.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia – 11ª ed.. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2010.

ARENDDT, Hannah. *A tradição e a época Moderna*. In: Entre o passado e o futuro. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

encontram na ação e no discurso enquanto homens, e a vida sem a ação não poderia mais ser considerada humana.<sup>4</sup>

A crítica de Arendt dirigida a Marx, relativa ao *trabalho*, se desenvolve em torno de alguns eixos principais: Marx não distinguiria *labor* e *work* (*trabalho e fabricação*); pensava a atividade da *fabricação* da perspectiva do *trabalho*; glorificou o *trabalho(labor)* como a atividade fundamental do homem; transformou o homem em *animal laborans*, opondo-se ao pensamento da tradição. Essas críticas são resumidas por Arendt em uma citação de Engels<sup>5</sup> – *Labor created man* – que para Arendt significaria que:

em primeiro lugar, que o *trabalho*, e não Deus, criou o homem; em segundo lugar, que o homem, na medida em que é humano, cria a si mesmo, que sua humanidade é resultado de sua própria atividade; significa, em terceiro lugar, que aquilo que distingue o homem do animal, sua *diferentia specifica*, não é a razão, mas sim o *trabalho*, e que ele não é um *animal rationale*, mas sim um *animal laborans*; em quarto lugar que não é a razão, e até então o atributo máximo do homem, mas sim o *trabalho*, a atividade humana tradicionalmente mais desprezada, aquilo que contém a humanidade do homem. Marx desafia assim o Deus tradicional, o juízo tradicional sobre o *trabalho* e a tradicional glorificação da razão.<sup>6</sup>

Para Arendt, “a criação do homem através do *trabalho* humano foi uma das mais persistentes ideias de Marx desde sua juventude”<sup>7</sup> e perpassa toda a sua obra, mesmo que algumas vezes de forma implícita. Entretanto, o que Marx chama genericamente de “*Arbeit-trabalho*” não tem para Arendt as características da fabricação, mas é a sua própria definição de *labor*. Ao definir o *trabalho* como “o metabolismo do homem com a natureza em cujo processo o material da natureza é adaptado, por uma mudança de forma às necessidades do homem”,<sup>8</sup> Marx teria deixado claro que se referia ao processo fisiológico. A “humanidade” do homem é definida por sua relação com a natureza, o homem aparece historicamente como resultado do “trabalho” que impõe à natureza, criando-se a si mesmo e distinguindo-se dos outros seres.

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida.

Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o que produzem, como o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> 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. *A condição humana*. Op. cit. p. 221.

<sup>5</sup> ENGELS, F. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: MARX, K., ENGELS. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Editora Alfa-Omega. s/d. v. 2. p. 269.

<sup>6</sup> ARENDT, Hannah. A Tradição e a Época Moderna. In: *Entre o passado e o futuro*. Op. cit. p. 48.

<sup>7</sup> *A condição humana*. Op. cit. p.106, nota 14 – no original: *The creation of man through human labor*. ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago. University of Chicago Press, 1998. p.86.

<sup>8</sup> *A condição humana*. Op. cit. p. 122.

<sup>9</sup> MARX, K., ENGELS. *A ideologia alemã*. Trad. José Carlos Bruni, Marco A. Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1993. p. 27 ss.

Na análise de Arendt, a indistinção entre *trabalho e fabricação*, em Marx, foi o resultado do momento histórico em que ele vivia; a revolução industrial na era moderna revelou o enorme potencial da produtividade do *trabalho (labor)* humano. A substituição do artesão pelo operário destruiu as antigas ligações que o trabalhador guardava com o produto de seu *trabalho* e, assim, na época moderna os produtos da *fabricação* se transformaram em produtos do *trabalho*. O destino das coisas produzidas pelo *trabalho* na sociedade moderna é ser consumido imediatamente, o que acaba com as diferenças entre os produtos da fabricação e os frutos do *trabalho*, as quais são as bases da distinção de Arendt: ‘... realmente, a maior parte da obra no mundo moderno é realizado sob forma de *trabalho*...’<sup>10</sup>

Para Arendt, Marx pôde conceber uma sociedade de operários porque baseou-se no *trabalho*, cuja inerente fertilidade tem possibilidade de produzir a abundância, “que é o ideal do *animal laborans*”.<sup>11</sup> *Trabalho e fabricação* são reduzidos à “força de *trabalho*” (*labor power*), que como tal se assemelha e contém fundamentalmente a ideia de produtividade, que é inerente ao *trabalho*:

Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do trabalho, mas na ‘força’ humana, cujo vigor não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um ‘excedente’, isto é, mais que o necessário à sua reprodução.<sup>12</sup>

De fato, Marx, em *O Capital*<sup>13</sup> não diferencia entre *trabalho* qualificado e *trabalho* não qualificado. Ele usa a expressão “*trabalho* simples” e “*trabalho* complexo”, os quais não se diferenciam pela natureza da atividade ou do produto, mas a diferença é de grau, podendo um ser reduzido ao outro.

O *trabalho* é, para Marx, sua atividade vital mais significativa e o homem é essencialmente um *animal laborans*. Entretanto, pergunta Arendt, o que acontecerá quando, depois da revolução, o *trabalho* for abolido no reino da liberdade, que é o projeto e ideal de Marx? Por toda a sua obra, diz ela, Marx interpreta o homem a partir da atividade do *trabalho*, isto é, como um *animal laborans*, e depois concebe uma sociedade na qual sua atividade fundamental não será mais necessária. O que Arendt propõe é considerar o homem não apenas como um animal que trabalha, mas um ser que tem a capacidade de agir em conjunto.

O ponto de partida de Arendt e o de Marx são distintos. Arendt, ao procurar estabelecer as diferenças entre as atividades humanas da *vita activa*, parte das características do produto resultante

---

<sup>10</sup> *A condição humana*. Op. cit. p. 175.

<sup>11</sup> *A condição humana*. Op. cit. p. 156.

<sup>12</sup> *A condição humana*. Op. cit. p. 108.

<sup>13</sup> MARX, K. *O Capital*. Trad. Regis Barbosa, Flávio R. Kothe. Apresentação de Jacob Gorender. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 173 ss. “Trabalho mais complexo vale apenas como trabalho simples potenciado ou, antes, multiplicado, de maneira que um pequeno quantum de trabalho complexo é igual a um grande quantum de trabalho simples.”

dessas atividades<sup>14</sup> e da localização das atividades, enquanto Marx dirige seu olhar para o ente que é responsável pelas atividades, tanto na forma do *trabalho* quanto na forma da *fabricação*. Temos como hipótese que a distinção que Arendt estabelece entre *trabalho* e *fabricação* só adquire pleno significado em contraste com o pensamento de Marx, e que esses conceitos nasceram da tentativa de fazer do homem alguma coisa a mais que o reproduzidor de si mesmo e produtor de objetos.<sup>15</sup>

É um elemento indispensável do orgulho humano acreditar que quem alguém é transcende em grandeza e importância, qualquer coisa que esse alguém possa fazer ou produzir.<sup>16</sup>

É este pressuposto que fundamenta as distinções no âmbito da *vita activa*, o qual permite a Arendt contrapor à ideia de que “o *trabalho* é criador do homem” a concepção que a ação e o discurso são as atividades que podem distinguir os homens. Sua preocupação principal não estava, simplesmente, em separar e caracterizar *trabalho* e *fabricação*, mas em destacar a ação, fundamentada na condição humana da pluralidade, que: “a medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança [*remembrance*], ou seja, para a história”<sup>17</sup>.

O marxismo tem um nome clássico para a posição de Marx – materialismo histórico e a “determinação em última instância do econômico, já que toda e qualquer questão histórica que se coloque depende das implicações dialéticas desta determinação”.<sup>18</sup> Para Marx, as “relações de produção” são as relações fundamentais que devem ser investigadas. Nas palavras de Isaiah Berlin, “Marx nunca publicou uma exposição formal do materialismo histórico. Ela se acha em forma fragmentária em toda a sua obra inicial escrita entre 1843 e 1848”.<sup>19</sup> Entretanto, é forçoso admitir que nesta ‘nova teoria’ “a história da humanidade é um processo único, não repetitivo, que obedece a leis que podem ser descobertas”.<sup>20</sup> Quanto ao conceito de história, materialismo e a importância do econômico as posições de Marx e Arendt são irreconciliáveis. Para Arendt, a

<sup>14</sup> O que nos surpreende visto que Arendt tem um olhar muito crítico em relação ao utilitarismo e suas categorias de meios e fins.

<sup>15</sup> Em *A vida do espírito*, vinte anos após a publicação de *A condição humana*, Arendt, tentando recuperar o tema da *vita activa* e da *vita contemplativa*, nos dá uma explicação sobre o seu interesse na *vita activa*. “O que me interessava no estudo sobre a *Vita activa* era que a noção de completa inquietude da *Vita contemplativa* era tão avassaladora que, em comparação com ela, todas as diferenças entre as diversas atividades da *Vita activa* desapareceriam.” (ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. O pensar, o querer, o julgar. Trad. Antônio Abranches, César A. R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 8.). Parece-nos, entretanto, que essa justificativa procura explicar os conceitos que elabora em *A condição humana* a partir daqueles que seriam tratados em *A vida do espírito*, o que não corresponderia exatamente à ideia inicial. No prefácio de *A condição humana*, Arendt nos diz que: “O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes.” Que neste caso se referiam à experiência totalitária, a glorificação do trabalho na era moderna e o perigo de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, incapazes de restaurar as outras capacidades humanas. Tratava-se de “pensar o que estamos fazendo”. (*A condição humana*. Op. cit. p. 5/6.)

<sup>16</sup> *A condição humana*. Op. cit. p. 263.

<sup>17</sup> *A condição humana*. Op. cit. p.10

<sup>18</sup> ESCOBAR, C.H. *Ciência da história e ideologia*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. p. 51.

<sup>19</sup> BERLIN, Isaiah. *Materialismo histórico*. In: BOTTOMORE, Tom. Org. *Karl Marx*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. p.59.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 60.

história não possui nem a racionalidade, nem a determinação que Marx e Hegel supuseram e a realidade econômica passa para segundo plano. Para ela, o homem, em certa medida, é não-natural; naturais são suas condições, sobre as quais e a partir das quais pode tornar-se homem, e a distinção fundamental não é o *trabalho nem a fabricação*, mas a ação e o discurso que permitem ao homem revelarem-se reciprocamente como seres singulares.

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a ‘natureza’ do homem só é ‘humana’ na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem.<sup>21</sup>

Poderíamos dizer, contudo, que o conceito de natureza humana de Marx era menos fragmentado do que o conceito de “condição humana” de Hannah Arendt. Não havia, para ele, distinção possível entre o produto das mãos (*fabricação*), o produto do corpo (*trabalho*), assim como não havia a possibilidade de conceber separadamente uma realidade interna (pensamento / atividades da mente) separada da realidade externa (mundo da *práxis / vita activa*). O homem é, para Marx, uma espécie de animal que é capaz de crescimento constante através de sua interação com a natureza, da qual nunca se afasta completamente. A história humana:

É um processo natural em que o homem não se separa da natureza e se desenvolve como ser da natureza. Mas é o processo de um ser que luta contra a natureza e conquista, através deste embate incessante..., graus cada vez mais elevados de poderio e de consciência.<sup>22</sup>

A história seria o relato da conquista pelo homem, também, de seu próprio corpo. A frase de Engels, que Arendt escolhe como paradigma da concepção de Marx – *O trabalho (labor) criou o homem* – é dita dentro deste contexto.

“O *trabalho* é o criador do homem” aparece em um texto no qual Engels,<sup>23</sup> procura mostrar como o desenvolvimento do macaco em homem se deu, material e historicamente, pelo uso de seu corpo, principalmente suas mãos, na fabricação de instrumentos – isto é, *trabalho* – e como isto produziu historicamente o homem. O contexto é inteiramente materialista. O *trabalho* como criador do homem a que Engels se refere é uma teoria biológica-histórica do desenvolvimento do macaco em homem. A mão **não** seria um órgão do *trabalho*, mas o **produto** do *trabalho*, foi a necessidade de produzir sua própria subsistência que transformou patas em mãos. O trecho completo de onde Arendt retira a afirmação é:

O *trabalho* é a fonte de toda riqueza, afirmam os economistas. Assim é, com efeito, ao lado da natureza, encarregada de fornecer os materiais que ele converte em riqueza. O *trabalho*, porém, é muitíssimo mais do que isso. É a condição básica e fundamental de toda a vida

<sup>21</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. 3v: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 506.

<sup>22</sup> LEFEBVRE, Henri. *O marxismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1974. p. 52.

<sup>23</sup> ENGELS, Friedrich. *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*. In: MARX, K., ENGELS. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Editora Alfa-Omega. s/d. v.2.

humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o *trabalho* criou o próprio homem.<sup>24</sup>

Vemos, pois, que a mão não é apenas o órgão do *trabalho*; é também produto dele. Unicamente pelo *trabalho*, pela adaptação a novas e novas funções, pela transmissão hereditária do aperfeiçoamento especial assim adquirido pelos músculos e ligamentos e, num período mais amplo, também pelos ossos; unicamente pela aplicação sempre renovada dessas habilidades transmitidas a funções novas e cada vez mais complexas foi que a mão do homem atingiu esse grau de perfeição que pôde dar vida, como por artes de magia, aos quadros de Rafael, às estátuas de Thorwaldsen e à música de Paganini.<sup>25</sup>

O mesmo processo será aplicado ao aparecimento da linguagem e ao desenvolvimento simultâneo da laringe, que será explicado através da necessidade de comunicar ao outro suas necessidades. Engels insiste na comparação entre animais e homens a partir do *trabalho* e pelo *trabalho* até chegar ao cérebro humano e ao homem propriamente dito. O *trabalho* e a linguagem foram os estímulos principais que levaram à transformação gradual do cérebro do macaco em cérebro humano. O *trabalho* começa pela criação de instrumentos que moldam ao mesmo tempo as mãos humanas. Engels procura descrever a importância do *trabalho* no desenvolvimento biológico do homem, o que está muito distante das preocupações de Arendt, aqui o *trabalho* não aparece como uma atividade humana, mas como o responsável pela humanidade do homem. Em certa medida, a citação de Engels, como paradigma da posição de Marx, e a fixação do *trabalho* como a atividade fundamental do homem, foi interpretada por Arendt fora do contexto. Em seus argumentos ela não se refere ao caráter materialista da formulação de Engels e à constante referência a Darwin, o que revela a distância teórica que separa as formulações de Marx e Arendt.

A indistinção entre o *trabalho* e a *fabricação* que Arendt critica em Marx é contestada por Engels em uma nota à quarta edição inglesa de *O Capital*, na passagem na qual Marx, no primeiro capítulo da obra, afirma a dupla natureza do *trabalho*:

Todo *trabalho*, é por um lado, dispêndio de força de *trabalho* do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade de *trabalho* humano igual ou *trabalho* humano abstrato gera o valor da mercadoria. Todo *trabalho* é, por outro lado, dispêndio de força de *trabalho* do homem sob a forma especificamente adequada a um fim, e nessa qualidade de *trabalho* concreto útil produz valores de uso.<sup>26</sup>

Engels nos diz que este duplo aspecto do *trabalho* corresponde na língua inglesa a dois conceitos distintos:

A língua inglesa tem a vantagem de possuir duas palavras distintas para esses dois aspectos diferentes do *trabalho*. O *trabalho* que gera valores de uso e é qualitativamente determinado

---

<sup>24</sup> Ibid. p. 267.

<sup>25</sup> Ibid. p. 270.

<sup>26</sup> MARX, K. *O Capital*. Op. cit. p. 175.

chama-se de *work*, em oposição a *labour*; o *trabalho* que cria valor e é medido apenas quantitativamente chama-se *labour*, em oposição a *work*.<sup>27</sup>

Marx havia percebido que o *trabalho* se dá de duas formas diferentes, conforme o objeto que produz; se produz um objeto que deve perdurar como objeto para uso, é um objeto qualitativamente diferente, enquanto o *trabalho* que pode ser medido apenas quantitativamente, o *trabalho* que produz mercadorias em uma sociedade cujo modo de produção é capitalista chama-se *labour*<sup>28</sup>. O nome é apropriado e guarda relações com a distinção entre *work* (fabricação) e *labor* (trabalho) que nos fala Arendt, pois é *trabalho* alienado, *trabalho* que é feito para ser trocado e consumido, tem durabilidade circunstancial, não foi feito para ser usado, mas trocado, o valor de uso que possui está desvinculado daquele que o produziu. Quem o produziu gastou o seu corpo, apenas isto, não incorporou um “objeto” ao mundo, mas uma “mercadoria”. E a mercadoria para Marx não é (na linguagem de Arendt) resultado da *fabricação*, mas do *trabalho*. O operário enquanto vende sua força de *trabalho*, no modo capitalista de produção, não se assemelha ao artífice, mas ao escravo. Mercadoria para Marx não são objetos pura e simplesmente, mas “uma coisa complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas”.<sup>29</sup>

Agnes Heller<sup>30</sup> também havia mostrado que a distinção entre *fabricação* e *trabalho* já havia sido feita por Marx, mas sob perspectiva diferente da de Arendt. Para Arendt, o *trabalho* e a *fabricação* seriam atividades distintas, enquanto para Marx seria um duplo aspecto de uma mesma atividade. Mesmo ao separar *fabricação* e *trabalho* pelo ponto de vista objetivo do resultado do *trabalho*, Arendt não poderia deixar de concordar com Marx que tanto o *trabalho* quanto a *fabricação*, o que produz valor de uso e o que produz valor de troca, ou mercadoria são ambos “funções do organismo humano e que cada uma dessas funções, qualquer que seja seu conteúdo ou formas, é essencialmente dispêndio de cérebro, nervos, músculos, sentidos etc. humanos”.<sup>31</sup> Devemos reconhecer que apesar de do ponto de vista dos produtos resultantes e da localização das atividades, *fabricação* e *trabalho* se distinguem, ambos são fisiologicamente a mesma coisa.

O *trabalho* produz não só coisas usáveis e permanentes, com valor de uso, mas produz mercadoria, e a mercadoria, ainda que dure e permaneça no mundo possuindo certa durabilidade, é ainda mercadoria e como tal algo para ser trocado e consumido. Na sociedade industrial ambos os processos tendem a se igualar. A distinção entre o *trabalho* que produz valor de uso e o *trabalho* que produz valor de troca é clara em Marx, e mesmo que Marx não tenha invocado “a valia objetiva “intrínseca” [*“intrinsic” objective worth*] à própria coisa”<sup>32</sup> como resposta ao fato de cada coisa tenha

<sup>27</sup> Ibid p. 176. nota 95.

<sup>28</sup> Dessa forma aparece no original em inglês.

<sup>29</sup> Ibid. p. 197.

<sup>30</sup> HELLER, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Prefacio de György Lukacs. Trad. J.F. Yvars, E. Pérez Nadal. Barcelona: Ediciones Península, 1994. p. 119.

<sup>31</sup> MARX, K. *O Capital*. Op. cit. pp. 197-198.

<sup>32</sup> *A condição humana*. Op. cit. p. 206.

se tornado na sociedade moderna um valor intercambiável, é ainda claro, que o mesmo homem que produz valor de uso é aquele que produz valores de troca, por isso Marx não acentua as diferenças entre os produtos, mas vai direto naquele ser – o homem, na forma do operário, que é responsável por ambos.

De fato, a distinção que faz Arendt, apesar de fundamental como instrumento interpretativo, não resolve ou soluciona a questão que preocupava Marx. A posição de Arendt é que Marx promove o *trabalho* à mais alta categoria, mas ele não promove o *trabalho*, e sim aquele que é responsável pelo *trabalho* e pela *fabricação*, aquele que produz para seu próprio consumo e o consumo de outros, e além disso é responsável pela produção dos objetos do mundo, seja como escravo, artesão ou proletário. Arendt, concentra sua atenção não no homem como produtor ou construtor do mundo, mas no homem capaz de agir livremente. Marx não “inventou” a modernidade nem a revolução industrial. O que ele percebeu é que a única força ainda ativa, na sociedade moderna, era a força do trabalho. O artífice, o fabricante de objetos, mestre artesão que sozinho dominava todas as fases do processo de fabricação não mais existia, tragado pela necessidade urgente de se produzir em massa para uma sociedade de massa, alimentado pela técnica e o desejo de lucro. Foi a tentativa de mobilizar essa única força restante que levou Marx a dirigir para aí o seu olhar. Estando todos os homens transformados em homens que laboram, a possibilidade de liberdade e ação política estava negada pela ausência de tempo livre e pelo isolamento do *trabalho*. A ação política, no início do processo de produção capitalista, estava aberta a uns poucos homens livres e privilegiados que dispunham de seu tempo. A liberdade na sociedade capitalista ainda seria a mesma liberdade que Arendt percebe no mundo grego, isto é, a liberdade da necessidade, o poder dispor de seu tempo, ainda que este tempo livre na modernidade, não seja usado na atividade política, mas no desfrute da privacidade.

Marx já havia comparado os operários fabris ingleses aos escravos, não glorificava o *trabalho*, mas mostrava que é ele o sustentáculo das demais atividades; quer que a liberdade seja a liberdade de todos, pois segundo ele é esta a essência humana:

A liberdade constitui de tal modo a essência do homem que até mesmo os seus adversários a realizam ao combater a realidade dela... A liberdade, pois, sempre existiu, ora como privilégio particular, ora como direito geral.<sup>33</sup>

Nesse ponto o diálogo entre Marx e Arendt torna-se problemático. Para Arendt não é possível determinar a essência humana, podemos dizer que o homem é um ser condicionado, mas isso nada diz sobre sua essência. Mesmo a política, cujo sentido é a liberdade, não pode ser atribuída à essência do homem – o homem não é *zoon politikon*, o homem é *a-político*, porque a política se dá *entre os homens*, portanto fora deles, no espaço entre eles, não é um atributo interno aos

---

<sup>33</sup> MARX, *A liberdade de Imprensa*. Apud ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. p. 197.

homens, assim como a liberdade é um “estado objetivo da existência humana” e não um “problema de subjetividade, de uma vontade inteiramente indeterminada ou determinada”<sup>34</sup>, portanto não é a essência humana, mas uma possibilidade aberta que se dá, também, entre os homens.

Na interpretação de Arendt, Marx teria glorificado o *trabalho*, e ao mesmo tempo quis acabar com ele na futura sociedade comunista. De fato, ele glorificou os homens que estavam submetidos a esta condição, e sonhou com uma sociedade na qual o trabalho é dividido e a fabricação de objetos de uso, e não mercadorias, seria realizado.

O que Marx advoga é simplesmente tempo livre, o mesmo tempo livre que Arendt, no exemplo grego, exige como fundamental para a atividade verdadeiramente humana da política. A abolição do *trabalho*, diz Marx, não é o fim da necessidade, mas:

Efetivamente o reino da liberdade apenas começa onde se deixa de trabalhar por necessidade e oportunidade *imposta de fora* (grifo nosso)... Porém esta atividade (as trocas com a natureza – *trabalho*) constituirá sempre o reino da necessidade. É para além dele que começa o desenvolvimento das forças humanas como fim em si, o verdadeiro reino da liberdade que só pode desabrochar fundando-se sobre outro reino, sobre outra base, a da necessidade. A condição essencial para este florescimento é a redução da jornada de *trabalho*.<sup>35</sup>

Marx não está só valorizando o *trabalho*, mas pretende racionalizá-lo (a sua necessidade) o mais completamente possível, de tal forma que tempo livre possa ser compartilhado.

Ao comentar o contínuo desenvolvimento tecnológico,<sup>36</sup> ele afirma que o aprimoramento da técnica e a racionalização do *trabalho* não tem servido para “aliviar a necessidade”, mas para poder roubar ainda mais tempo, que seria tempo livre do operário; “a indústria cria tempo disponível, para, por outro, o transformar em sobretrabalho”;<sup>37</sup> ao usar da técnica para diminuir o tempo de produção e aumentar o tempo livre não busca com isso a satisfação da necessidade, mas o aumento da apropriação do *trabalho*; a solução proposta por Marx é que “as massas devem se apropriar de seu sobretrabalho”.<sup>38</sup>

Sem o trabalho não é possível a vida, assim como sem a fabricação e construção de mundo a ação é impossível. Trata-se de valorizar o que está por detrás das condições de liberdade. Ao discutir o *trabalho*, Marx reafirma a posição de que o homem é liberdade, mas essa liberdade só é possível quando e se as condições fundamentais estão satisfeitas, isto é, está seguro o ciclo biológico e existe um mundo como cenário, onde a ação e o discurso podem “aparecer”. O aparecer depende de certa forma deste cenário criado pelo *trabalho* e pela *fabricação* humana. Está claro que o

---

<sup>34</sup> *A Condição Humana*. Op. Cit. p. 87

<sup>35</sup> MARX, ENGELS, LENINE. *Sobre o humanismo na sociedade comunista*. Coletânea de extratos. Lisboa: Seara Nova, 1977. p. 66. Citado de *O Capital*, Livro 3, Tomo III.

<sup>36</sup> MARX, K., ENGELS, LENINE. Op. Cit. *Sobre o humanismo na sociedade comunista*. Op. cit. p. 62.

<sup>37</sup> Id.

<sup>38</sup> Id.

homem pode colocar outros para trabalhar para si, e pode também não acrescentar nenhum objeto ao mundo, mas não pode deixar de agir, o que levou Arendt a dignificar a ação como a atividade humana por excelência. Porém, a questão que preocupou Marx estava diretamente relacionada a este fato: de que podemos colocar outros para trabalhar para nós e que podemos não acrescentar nenhum objeto ao mundo, entretanto, a liberdade, para Marx, deveria abarcar a totalidade dos homens, esta mesma liberdade que é para ele a essência do homem.

Contudo, o objetivo de Arendt não é colocar as teses marxistas em dúvida para em seu lugar elaborar uma nova interpretação da sociedade capitalista; seu objetivo é tirar o *trabalho* em sua dupla forma do lugar central que Marx o colocou e substituí-lo pela ação e pela política como atividade mais nobre da *vita activa*. Porém, da perspectiva de Marx, os conceitos de Arendt como *trabalho*, enquanto atividade pouco nobre e ligada à manutenção da sobrevivência cotidiana e a animalidade da espécie humana, e “ação”, enquanto atos que revelam quem o homem é em sua singularidade, mas sem conteúdo material, seriam simples aspectos de alienações e idealismos, fadados a desaparecer. A consciência, como resultado da realidade material, e a determinação econômica na constituição da consciência não assumem papel relevante nas interpretações de Arendt. Ao contrário de Marx, ela separa a relação marxiana entre pensamento e ação:

... os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem em última instância da vida do espírito (mind). Em suma dependem do desempenho aparentemente não lucrativo dessas empresas espirituais que não produzem resultados e ‘não nos dotam diretamente com o poder de agir’ (Heidegger).<sup>39</sup>

Para Marx, não devemos procurar categorias gerais ou princípios que expliquem cada período histórico e as ações humanas, mas “permanecer sempre sobre o solo da história real; não de explicar a *práxis* a partir da ideia, mas de explicar as formações ideológicas a partir da *práxis* material”,<sup>40</sup> há uma conexão entre o pensamento e a ação, e a primazia cabe à ação. Na segunda tese sobre Feuerbach, Marx investe contra a ideia de um mundo do pensamento isolado, independente e não condicionado pela *práxis*:

A questão de saber se cabe ao pensamento humano uma verdade objetiva não é uma questão teórica, mas prática. É na *práxis* que o homem deve demonstrar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno de seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento isolado da *práxis* – é uma questão escolástica.<sup>41</sup>

Arendt, por sua vez, mantém independentes pensamento e ação, *vita contemplativa* e *vita activa*; fica a meio caminho entre as posições de Marx, de que a realidade determina o pensamento, e aqueles a quem Marx critica no início de *A ideologia alemã*, que, com o pensamento, acreditam poder modificar o mundo. Para Arendt, o conteúdo material (objetos) do que pensamos, queremos e

<sup>39</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Op. cit. p. 56.

<sup>40</sup> MARX, K., ENGELS. *A ideologia alemã*. Op. cit. p. 56.

<sup>41</sup> MARX, K., ENGELS. *Teses sobre Feuerbach*. In: *A ideologia alemã*. Op. cit. p. 12.

julgamos nos é dado pelo mundo ao qual estamos condicionados e nos quais se desenvolve a *vita activa* que é explorada em suas diferenças em *A condição humana*; entretanto, as bases ou fundamentos (princípios) pelos quais nos guiamos no mundo são dados pela vida do espírito, as atividades da mente, que são incondicionadas e independem do mundo:

É certo que os objetos do meu pensar, querer, julgar, aquilo de que o espírito se ocupa, são dados pelo mundo ou surgem da minha vida neste mundo; mas eles como atividades não são nem condicionados nem necessitados quer pelo mundo, quer pela minha vida no mundo. Os homens, embora totalmente condicionados existencialmente – limitados pelo período de tempo entre o nascimento e a morte, submetidos ao *trabalho* para viver, levados a trabalhar para se sentir em casa no mundo e incitados a agir para encontrar o seu lugar na sociedade de seus semelhantes – , podem espiritualmente transcender todas essas condições, mas só espiritualmente; jamais na realidade ou na cognição e no conhecimento em virtude dos quais estão aptos para explorar a realidade do mundo e a sua própria realidade. Os homens podem julgar afirmativa ou negativamente as realidades em que nascem e pelas quais são também condicionados; podem querer o impossível, como, por exemplo, a vida eterna; e podem pensar, isto é, especular de maneira significativa sobre o desconhecido e o incognoscível. E embora isso jamais possa alterar diretamente a realidade – como de fato não há, em nosso mundo, oposição mais clara e radical do que a oposição entre pensar e fazer...<sup>42</sup>

A vida mental, no que concorda com Marx, não é suficiente para mudar a realidade e as condições em que o homem é e está submetido, tanto as que lhe foram dadas quanto as por ele mesmo feitas, mas os princípios que regem a ação e o instaurar no mundo de novas possibilidades são dados pelo pensamento, o que para Marx é simplesmente ideologia, é não perceber que são as condições às quais os homens estão submetidos que lhes voltam, de certa maneira, na forma de princípios teóricos.

As atividades da vida do espírito/mente, sendo independentes e não condicionadas pela *vita activa*, criam aparentemente dois mundos distintos, um interno e outro externo; mas esta aparente divisão pode ser desfeita a partir da linguagem e da ideia de metáfora como *metapherein*, transferência; “Não há dois mundos, pois a metáfora os une”.<sup>43</sup> Arendt deixa-nos como hipótese de que a vida interna e suas atividades se relacionam com a atividade “externa” através da linguagem; a linguagem seria “o único meio no qual o invisível (o mundo interno) pode tornar-se manifesto em um mundo de aparências”<sup>44</sup>, a linguagem e a metáfora seriam os responsáveis por estabelecer o nexos entre pensar e fazer, *vita contemplativa* e *vita activa*.

---

<sup>42</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Op. cit. p. 56.

<sup>43</sup> Ibid. p. 84.

<sup>44</sup> Ibid. p. 86.

**REFERÊNCIAS:**

- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia – 11ª ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2010.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. O pensar, o querer, o julgar. Trad. Antônio Abranches, César A. R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. 3v: Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago. University of Chicago Press, 1998.
- BOTTOMORE, Tom. Org. *Karl Marx*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- ESCOBAR, C.H. *Ciência da história e ideologia*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979
- HELLER, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Prefacio de György Lukacs. Trad. J.F. Yvars, E. Pérez Nadal. Barcelona: Ediciones Península, 1994.
- LEFEBVRE, Henri. *O marxismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1974.
- MARX, K. *O Capital*. Trad. Regis Barbosa, Flávio R. Kothe. Apresentação de Jacob Gorender. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MARX, K., ENGELS, LENINE. *Sobre o humanismo na sociedade comunista*. Obras Escolhidas. Trad. Franco de Souza. Lisboa: Seara Nova, 1977.
- MARX, K., ENGELS. *A ideologia alemã*. Trad. José Carlos Bruni, Marco A. Nogueira. São Paulo: Hucitec, 1993.
- MARX, K., ENGELS. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Editora Alfa-Omega. s/d. 3v.

## ARENDDT E CÍCERO: AS “ORIGENS” DO *SENSUS COMMUNIS* COMO SENTIDO POLÍTICO

*Arendt and Cicero: the “origins” of sensus communis as a political sense*

José dos Santos Filho<sup>1</sup>

### RESUMO:

O propósito desse trabalho é apresentar, brevemente, alguns passos de Hannah Arendt na tentativa de *re-pensar* o sentido do conceito de *sensus communis*. É no contexto da tradição republicana, precisamente na obra de Marco Túlio Cícero, que a autora descobre a estreita conexão entre a ideia ciceroniana de cultura da alma (*cultura animi*) e o desenvolvimento de valores comunitários associados ao *sensus communis*. Em Cícero, Arendt encontra, pela primeira vez, os elementos basilares para a compreensão do *sensus communis* como sendo um sentido essencialmente político.

**Palavras-Chave:** Arendt, Cícero, cultura, *sensus communis*

### ABSTRACT:

The objective of the work is to present, some steps by Hannah Arendt in an attempt to *re-think* the concept of *sensus communis*. In republican tradition context, precisely in the Marco Túlio Cicero's work, she discovers a close connection between the ciceronian idea of culture of soul (*cultura animi*) and the development of community values in association with the *sensus communis*. In Cicero, Arendt finds, for the first time, the basic elements to understand the *sensus communis* as an essential political sense.

**Keywords:** Arendt, Cicero, culture, *sensus communis*

Em seu texto sobre “A crise na cultura: sua importância social e política”, Arendt nos fornece importantes elementos para pensarmos a relação entre o *sensus communis* e a capacidade de julgar politicamente. Em meio à sua discussão acerca dos perigos que representa uma sociedade de massa para a experiência de viver em comunidade, Arendt vai costurando sua tese sobre a natureza da cultura e sua íntima relação com a política. Ela recorda que “a cultura – tanto a palavra quanto o conceito – é de origem romana” e significa a atitude humana de “*colere*, cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar” a natureza, de tal modo que ela possa ser transformada num “lar” adequado aos homens.<sup>2</sup> Muito embora a palavra “cultura” como termo relativo à agricultura - e também como conceito mais amplo, como bem nos lembra Arendt - seja de origem romana, a prática da agricultura ou a descoberta do trato com a terra, relacionado ao processo civilizatório, é muito mais remota do que a língua e os costumes desse povo.

Foi o filósofo napolitano Giambattista Vico quem nos apresentou a tese segundo a qual, na poesia grega arcaica, existem fortes indícios atestando que o trabalho de cultivo da terra já era associado à noção de civilidade. Como exemplo ele cita o ato heroico de Hércules de matar o leão de Nemeia, retratando a capacidade humana de dominar a “enorme selva da terra”, simbolizada

<sup>1</sup> Professor no departamento de Filosofia da Unimontes e doutor pela Universidade Federal de Goiás/UFG. E-mail [santosfil@hotmail.com](mailto:santosfil@hotmail.com)

<sup>2</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 265.

pela fera, e transformá-la até “a condição de cultura”. Vico recorda a literatura poética afirmando que “a história grega começou pela idade de ouro”<sup>3</sup> que corresponde à “idade de Saturno ‘*satis*’ [Cronos] a época da sementeira”. Para ele, “os tempos dos gregos começaram a partir do momento em que entre eles teve início o cultivo dos campos”, tendo em vista que foi somente a partir desse ponto que os gregos começaram a computar os anos, sempre de acordo com as “colheitas de trigo, reconhecidamente o primordial ouro do mundo”. Tudo isso levou-o a concluir que “as terras aradas foram primeiros altares da gentildade (...)” (VICO, 1984, p. 8 e 14).<sup>4</sup>

Notemos que o termo grego equivalente ao termo latino “cultura” é “*erga*”. A princípio, *erga* não teria outra conotação senão o trabalho agrícola. Arendt lembra como em algumas passagens de *Trabalhos e os dias* Hesíodo deixa entrever que o ato de preparar a terra, plantar sementes e colher frutos, para o povo grego, significava arrancar da terra os frutos que os deuses haviam escondido dos homens: “(...) *trabalha a terra/ lembrando-te do que ordeno. (...) a quem não possui em estoque sustento abundante /colhido no tempo certo, os frutos de Deméter, que a terra traz*”.<sup>5</sup> Arendt entende que não se trata de um “cultivo” compreendido como cuidado com a terra, mas, sobretudo, de uma empreitada violenta, como sugerem os versos de Sófocles no coro de *Antígona*: “Há muitas maravilhas, mas nenhuma é tão maravilhosa quanto o homem. *Ele (...) exaure a Terra eterna, infatigável, deusa suprema, abrindo-a com o arado em sua ida e volta, ano após ano.*”<sup>6</sup> Dessa forma, para os gregos, a cultura estava muito mais relacionada ao ato de fabricação, com o uso de técnicas e instrumentos capazes de obrigar a terra a produzir, do que a cultivar algo propriamente dito.

Ora, se Vico reconhece os gregos como sendo os primeiros povos a associarem o trabalho com a terra ao começo da civilização, vale ressaltar que os romanos, e não os gregos, foram o primeiro povo a levar a sério o ato de cultivar a natureza de modo a torná-la um lugar menos inóspito. Segundo Arendt, foi a partir dessa experiência romana com a agricultura, que o cultivo da terra foi diretamente associada à cultura do modo como hoje a conhecemos. O próprio Vico nos lembra que entre os povos latinos, o arado, a principal ferramenta da agricultura, tinha uma curvatura que levava o nome de *urbs*, palavra que, mais tarde, viria a ser o nome atribuído às cidades<sup>7</sup>. Para termos uma ideia do quanto os romanos davam importância ao cultivo da terra, eles

<sup>3</sup> Como Hesíodo relata nos versos 109 e 110 de *Os trabalhos e os dias*: “Primeiro de ouro, a raça dos homens mortais, criaram os imortais que mantem olímpias moradas”. HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Alessandro Rolim de Moura. Curitiba/PR: Segesta, 2012, p. 63.

<sup>4</sup> VICO, Giambattista. *Princípios de (uma) ciência nova*: acerca da natureza comum das nações. Trad. Antônio L. A. Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 8 e 14.

<sup>5</sup> HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Alessandro Rolim de Moura. Curitiba/PR: Segesta, 2012, p. 125.

<sup>6</sup> São os versos 385-393. SÓFOCLES. *A trilogia tebana*: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona. Trad. Mário G. Cury. São Paulo: Zahar, 1996. p. 215. Itálicos nossos.

<sup>7</sup> “O arado (...) a ponta do dente (...) a curvatura dele. Tal dente, antes que se conhecesse o uso do ferro, dever ter sido constituído apenas de um pau curvo muito resistente, capaz de fender as terras e de ará-las. Tal curvatura chamou-se entre os latinos *urbs*, de um antigo *urbum*, ‘curvo’, dando a entender que as primeiras cidades, todas, sem exceção, fundadas em campos cultivados, surgiram com deixarem-se estar as famílias.” VICO, Giambattista. *Princípios de (uma) ciência nova*: acerca da natureza comum das nações. Trad. Antônio L. A. Prado. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p.14. Curioso observar que Arendt atribui a sua origem à noção de

entendiam que o ato de trabalhar bem a terra era diretamente associado a uma espécie de virtude cívica, com a qual o indivíduo se distinguia dos demais.<sup>8</sup>

De acordo com Arendt, foi Cícero quem conseguiu imprimir um sentido literalmente cívico para o conceito de cultura. Foi ele quem utilizou, pela primeira vez, as expressões *excolere animum* e *cultura animi* como sinônimos de uma educação filosófica voltada para o cultivo do espírito dos homens na cidade.<sup>9</sup> E é com ele, sem dúvida, que o conceito de cultura terá um impacto maior sobre a formação humana e a vida em comunidade, ganhando uma forte coloração política. Observando mais detalhadamente, veremos que Cícero já expunha com clareza a necessidade de uma cultura cuja finalidade seria o cultivo da alma. Essa tese aparece, primeiramente, no *De Finitude* e nas *Tusculanas*, ambas as obras escritas por volta do ano 45 a.C., nas quais Cícero fala daqueles grandes homens que fizeram dessa sabedoria o alimento para suas almas<sup>10</sup>.

É importante observar que a expressão *cultura animi* aparece como referência a uma educação e formação humana que, invariavelmente, tinha como base os preceitos da filosofia antiga que visavam alcançar uma alma imortal<sup>11</sup>. A sentença de Cícero *cultura animi philosophia est* demonstra o quanto o pensador romano tinha seus pés fincados na Grécia clássica. Em função desse retorno à sabedoria antiga dos gregos, Arendt acredita que o sentido da expressão *cultura animi* está muito próximo do que os gregos compreendiam como *paideia*. Vejamos que o helenista

orbita: Segundo ela, “(...) ao que parece, o latim *urbis* exprimia também a noção de um “círculo” e derivava da mesma raiz de *orbis*”. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 13ed. Trad. R. Raposo, revista por A. Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016, p. 78.

<sup>8</sup> “Existía una cultura del *vir bonus* en la educación romana (...) y que aparecía indisolublemente unida al cultivo de la tierra.” (...) . Vejamos que “(...) era usual que en el epitafio de un ciudadano se inscribiera ‘buen agricultor’.” RODRÍGUEZ LÓPEZ, R. “La agricultura como *officium* en el mundo romano”, *Revue internationale des droits de l’antiquité*, 2002, v. 49: p. 186 e 188. file:///C:/Users/User/Downloads/La\_agricultura\_como\_officium\_en\_el\_mundo.pdf. (Último acesso em 15/agosto/2021)

<sup>9</sup> Outra referência em relação a esse entendimento aparece na obra *De agricultura*, onde Filon de Alexandria faz uma relação entre o trabalho do agricultor que cultiva o seu campo e o trabalho de uma *agricultura da alma*: “Tal es el arte relativo a las plantas que brotan de la tierra; consideremos a su turno también la *agricultura del alma*” (FILÓN DE ALEJANDRÍA, 1976, p. 111, itálicos nossos). Não podemos deixar de levar em conta que, em Filon, *cultura* está associada a um tipo de *ethos* religioso. Aliás, entre os romanos, a palavra *culto* também se refere à *cultura* e diz respeito ao cuidado com o que pertence aos deuses. Por extensão, *cultura* passou a significar a atitude humana de cultivar o seu próprio espírito. Novara sugere que o termo pode ser uma transliteração do grego. A expressão  $\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$  (*psche georgios*) (cultura da alma) não existe antes da expressão -  $\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$  - *peri georgios* (da agricultura). NOVARA, Antoinette. *Cultura: Cicéron et l’origine de la métaphore latine*. In: *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, n°1, mars 1986. p.53. [http://www.persee.fr/doc/bude\\_0004-5527\\_1986\\_num\\_1\\_1\\_1285](http://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1986_num_1_1_1285) (último acesso em 22 de mar./2021).

<sup>10</sup> No Livro V, *De Finitude*, Cícero fala de um *humanitatis cibus*, um alimento para a própria alma humana e, consequentemente, para a vida moral: “(...) cette culture de son esprit était en quelque sorte pour lui *le pain de sa vie morale*”. CICERO, M. T. *Oeuvres complètes*. Trad. M. Nisard. T. Paris: Le Chevalier et Comp. Éditeurs, 1948, p. 32, itálicos nossos. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Cicero/finibus5.htm> (último acesso em 22/março/2020). Nas *Tusculanas* afirma: “Whereas Philosophy is the *culture of the mind*”. CICERO, M. T. *Tusculan Disputations*. Trad. Ted Garvin. Versão em inglês. [on line], 2004. <http://www.blackmask.com>. (Último acesso em 12/agosto/2020).

<sup>11</sup> Como observou Filón de Alexandria: “El hábil *cultivo del alma* desarrollará cada una de ellas, y gracias a esos cuidados la parte sobre la que dicho cultivo obrare alcanzará la inmortalidad.” FILÓN DE ALEJANDRÍA. *Obras Completas*. Sobre La Agricultura. Trad. José María Triviño. Buenos Aires: Acervo Cultural, 1976, p. 221.

Werner Jaeger já havia sustentado a tese de que “a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar cultura [*paideia*] só começa com os Gregos.”<sup>12</sup> Todavia, se levarmos em consideração que a essência da *paideia* grega reside na busca incansável por atingir o mais alto ideal de humano, veremos o quanto os romanos foram capazes de levar adiante aquilo que os gregos apenas começaram. O ideal da *paideia* grega, segundo o helenista, será plenamente compreendido e traduzido em sentido mais rigoroso por Varrão e Cícero, no conceito de *humanitas*. Assim, nos diz Jaeger: “o princípio espiritual dos Gregos não é o individualismo, mas o *humanismo* (...)”, cuja essência “consiste na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade”. Trata-se da realização da essência do próprio humano, de realizar a *humanitas*, o “ser do homem” que, na experiência dos gregos, estava “essencialmente vinculado às características do homem como ser político.”<sup>13</sup>

Para Arendt, embora não haja na língua grega nenhuma palavra que corresponda ao termo latino *humanitas*, não é difícil encontrar expressões que, certamente, serviram de base para o projeto dos romanos<sup>14</sup>. Uma delas é o próprio Jaeger quem sugere: Ele fala da expressão “fazer sua a beleza” representando o sentido rigoroso do termo *humanitas*. “Fazer sua a beleza”, segundo o helenista, é uma expressão genuinamente grega que significa, entre outras coisas, cultivar virtudes cívicas, a fim de ter o reconhecimento da comunidade. Arendt, que certamente concorda com o helenista, também recorre a uma frase paradigmática atribuída a Péricles, a qual parece iluminar melhor essa relação estreita entre a *paideia* grega e a *cultura animi* dos romanos. A frase é a seguinte: “amamos a beleza *dentro dos limites do juízo político*, e filosofamos sem o vício bárbaro da efeminação.”<sup>15</sup>

De acordo com Arendt, a sentença de Péricles sugere que, para os gregos, aqueles que tinham a cidade na mais alta conta compreendiam que o amor indiscriminado, seja pela beleza, seja pela própria filosofia, ou por qualquer outra coisa, poderia vir a colocar a cidade inteira em risco. Por isso, a virtude *par excellence* da vida em comunidade é a *areté*, por meio da qual cada um provava ser o melhor naquilo que se propunha a realizar para o aperfeiçoamento de suas próprias capacidades, e conseqüentemente, para o bem da cidade. E o seu “o amor à beleza” consistia no exercício de uma atividade resultante da *eutelèia*, ou seja, de uma “faculdade de fazer mira no

<sup>12</sup> JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 5

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 18

<sup>14</sup> Segundo Arendt, “o vocábulo [*humanitas*] foi empregado para traduzir o grego *philanthropía*, termo utilizado originariamente para deuses e governantes, e, portanto, com conotações inteiramente diversas. *Humanitas*, como Cícero a compreendia, relacionava-se intimamente com a antiga virtude romana de *clementia* e, como tal, mantinha certa oposição com o romano *gravitas*. Era, decerto, a marca do homem educado, porém, o que é importante em nosso contexto, segundo se admitia era o *estudo da Arte e da Literatura*, mais que o da Filosofia, que deveria resultar em ‘humanidade’.” ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 279.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 268. Arendt está citando Tucídides: “*philokaloumen te gar met' euteleias kai philosophoumen aneu malakias*” (Φιλοκαλούμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφούμεν ἀνευ μαλακίας). É interessante a tradução de Mário Kury: “Somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência” TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 2001, p. 110.

juízo, do discernimento e da discriminação.”<sup>16</sup> Poderíamos dizer, com Arendt, que amar a beleza, dentro do limite do juízo político, corresponde a uma capacidade de fazer um julgamento sempre balizado nos valores da *polis*. Do mesmo modo, a *cultura animi*, porque é permeada de elementos discriminadores, discernidores e ajuizadores do amor ao belo, comedido aos limites do juízo político, é atribuída somente aos homens cultivados. Ser cultivado significa, nesse contexto, procurar sempre agir em conformidade com valores que foram construídos visando o fortalecimento da vida em comunidade<sup>17</sup>.

É nesse sentido que a *cultura animi* enseja uma *humanitas*, que não se restringe apenas na relação entre os indivíduos cultivados, haja vista que a mentalidade educada e culta não pode deixar de se empenhar em “preservar, admirar e cuidar das coisas do mundo”<sup>18</sup>. Trata-se, portanto, de um movimento que vai da *cultura animi*, o cultivo de si mesmo, para a *civitas*, o cuidado com o mundo. Segundo Arendt, é daí que vem a ideia de “(...) cultura no sentido de cuidar dos monumentos do passado [o que] ainda hoje” reflete “o significado que temos em mente ao falarmos de cultura.”<sup>19</sup> Arendt insiste nesse ponto, afirmando que “*cultura e política*, nesse caso, pertencem à mesma categoria”. Segundo ela, quando se trata da “troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum (...) não é o conhecimento ou a verdade o que está em jogo, mas sim o julgamento (...) cujo critério é a beleza.”<sup>20</sup> Aqui convém lembrar da tese kantiana de que a beleza só interessa em sociedade e, a partir daí, sustentar que a *cultura animi* pode ser pensada num sentido mais abrangente, ou seja, como capacidade humana de cingir as idiossincrasias individuais com o que há de comum na *vitaie civili*.

É oportuno lembrar também que, entre os romanos, o conceito de *humanitas* se aplicava somente àqueles homens que “eram livres sob todos os aspectos”. Pelo menos é o que sugere a famosa frase de Cícero, por meio da qual ele diz: “Perante os céus, prefiro extraviar-me com Platão do que ter concepções verdadeiras com seus oponentes.”<sup>21</sup> Pela interpretação de Arendt, em sentido *lato*, essa sentença poderia muito bem ser compreendida como uma demonstração do quanto Cícero está convencido de que, quando se trata de pensar em “*minha associação com os homens e coisas*”<sup>22</sup>, ou seja, quando experimento a vida pública, nem a filosofia, nem a ciência e nem mesmo a verdade pode coagir as minhas escolhas. Esse parece ser, para Arendt, talvez o principal ponto para pensarmos de que modo o sentido de *cultura animi* parece se completar com a *paideia*,

<sup>16</sup>*Ibidem*, p. 268

<sup>17</sup> “El Beneficio es un acto de alcance social: (...) inspira en las personas el deseo que hace decir: este hombre es un cultivado (*hic homo colendus est*) (...)” (SÊNECA, *apud* RODRÍGUEZ LÓPEZ, R. “La agricultura como *officium* en el mundo romano”, *Revue internationale des droits de l’antiquité*, 2002, v. 49: p. 198.

<sup>18</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 280.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 266

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 271-72 e 277. Arendt faz questão de argumentar que até mesmo em relação aos objetos de uso, quase sempre nossa escolha é influenciada pelo critério da beleza: “(...) se quiséssemos julgar objetos, ainda que objetos de uso ordinários, unicamente por seu valor de uso e não também por sua aparência - isto é, por serem belos, feios ou algo de intermediário -, teríamos que arrancar fora nossos olhos.” *Ibidem*, p. 263.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 280. Itálicos nossos.

perfazendo, portanto, os valores da *humanitas*.

Observando um pouco mais, veremos então que a *entèleia* de Péricles e a *cultura animi* de Cícero possuem um aspecto em comum, que é algo muito caro tanto para gregos quanto para os romanos. Estamos falando da liberdade de escolha. A habilidade de fazer escolhas, de preferir ou preterir, são atitudes próprias dos homens que cultivam uma capacidade discriminatória que, segundo Arendt, por falta de uma palavra melhor, chamamos de “gosto”.<sup>23</sup> Em pelo menos dois momentos, veremos Arendt fazer referência a uma passagem extraída da obra de Cícero *De oratore*, Livro III, na qual o pensador romano associa essa habilidade humana a uma espécie de faculdade de julgar.<sup>24</sup> A passagem é a seguinte: “Pois *todos discriminam [dijudicare]*, distinguem entre o certo e o errado em questões de arte e proporção por meio de algum *sentido silencioso*. (...) E sobre tais coisas, *a natureza quis que ninguém fosse totalmente inapto para sentir e experimentá-las [expertus]* (...) visto que estão radicados [*infixa*] no *senso comum*.”<sup>25</sup>

Segundo Kirstie McLure, o ponto central dessa discussão de Cícero, que Arendt não aprofundou, diz respeito ao *decorum* retórico, ou seja, a uma sagacidade prática (*deceat prudentia*) própria de quem leva em conta o que diz, a quem diz, quando diz, a fim de que seu discurso seja conveniente e adequado a todos.<sup>26</sup> McLure reconhece que Arendt, talvez, não tenha atentado para esse aspecto porque a citação de Cícero vem a reboque das suas discussões sobre o pensamento de Kant. Parece escapar ao comentador que Arendt se serve dessa passagem para destacar pelo menos dois pontos distintos que pretende investigar. Na primeira vez, numa conferência de 1964, ela estava em busca de respostas para a pergunta: por que o gosto foi elevado à condição de veículo para a mais alta faculdade mental do juízo?<sup>27</sup> E no segundo momento, nos anos 1970, precisamente nas conferências sobre “O julgar”, Arendt introduz a citação quando procura embasar a sua tese de que o gosto, como capacidade de julgar, é partilhado por todos os homens, na medida em que são naturalmente espectadores num mundo de aparências.<sup>28</sup>

Certamente, existem outros elementos que Arendt considera mais relevantes que o *decorum* retórico, nesse recorte do pensador romano. A começar pelo fato de que, desde Cícero, já temos a

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 267. “À falta de melhor palavra (...) a *philokaleín met enteléias* de que fala Péricles — utilizei a palavra ‘gosto’. (...). Mesmo a *cultura animi* de Cícero sugere alguma coisa como *gosto*.” *Ibidem*, p. 272 e 267. Conforme Gadamer, o gosto “é um componente humanista e (...) em última instância, um componente grego (...)”. GADAMER, H.G. *Verdade e método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis/RJ: Vozes, 1997, p. 81.

<sup>24</sup> Em uma conferência de 1964, e mais tarde nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*.

<sup>25</sup> ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 81. Itálicos nossos.

<sup>26</sup> MCCLURE, Kirstie. The odor of judgment: exemplarity, propriety, and politics in the company of Hannah Arendt. In: CALHOUN, J. McGowan. *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 70.

<sup>27</sup> Conferência “Kant Political Philosophy” na Universidade de Chicago, no outono de 1964. Cf. ARENDT, Hannah. *Kant Political Philosophy*, p. 032262. The Manuscript Division, Library of Congress. <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>. (Último acesso em 12/junho/2019).

<sup>28</sup> Conferências publicadas postumamente com o título: *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Cf. ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

noção clara de que o *gosto é um juízo* válido tanto para discriminar em questões relativas às artes quanto para as questões relativas ao modo como os homens agem. Essa premissa de Cícero sugere que a “cultura da alma” também pode ser entendida no sentido de se voltar para o mundo comum dos homens e, nele, saber se orientar, não somente com palavras, mas também no julgamento das coisas e dos homens.<sup>29</sup> Já podemos perceber claramente alguns aspectos dessa expansão do sentido de *cultura animi*. Como sugere Arendt: “De qualquer maneira, podemos recordar aquilo que os romanos (...) pensavam dever ser uma pessoa culta: alguém que soubesse como escolher sua companhia entre homens, entre coisas e entre pensamentos, tanto no presente como no passado.”<sup>30</sup>

Um dos pontos mais importantes do que estamos chamando de “expansão” do conceito de *cultura animi* consiste no fato de que, para Cícero, conforme Arendt fez questão de observar, quando se trata da nossa capacidade de julgar, “a natureza não quis que ninguém fosse totalmente inapto” e, por isso, conclui, de modo surpreendente, afirmando “quão pequena é a diferença entre o culto e o ignorante no julgar (...).”<sup>31</sup> Notemos que, nesses casos, a questão da escolha não tem nada a ver com o conhecimento ou quaisquer prescrições externas a quem julga<sup>32</sup>, pois a exemplo do próprio Cícero “*é uma questão de gosto* preferir a companhia de Platão e de seus pensamentos, mesmo que isso nos extravie da verdade.”<sup>33</sup> Vista por esse ângulo, a *cultura animi* que, como vimos, parte dos ensinamentos dos filósofos antigos, nesse caso, está bem mais próxima do *cultivo do gosto*, ou poderíamos dizer, de uma capacidade judicativa que precisa ser ativada sempre que precisamos decidir algo relativo a nós e aos outros, ao mesmo tempo.

---

<sup>29</sup> É Hammer quem chama a atenção para o duplo efeito da filosofia como *anime medicina* e *cultura animi*: “(...) in Cicero the notion of philosophy as *animi medicina* – a ‘cure’ for the ‘despairing mind’ through a flight from the world. (...) Cicero seems to identify a way in which philosophy, as results in *cultura animi* - a cultivation of the soul - may also return us to the world.” HAMMER, Dean. Hannah Arendt and Roman Political Thought: The Practice of Theory. *Political Theory*, Vol. 30, No. 1 (Feb., 2015), p. 138. Itálicos nossos.

<sup>30</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 281.

<sup>31</sup> ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993, p. 81

<sup>32</sup> “It rest on a faculty which has not to do with knowledge”. ARENDT, Hannah. *Kant Political Philosophy*, p. 032262. The Manuscript Division, Library of Congress. <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. (Último acesso em 12/junho/2019).

<sup>33</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 280.

## ARENDRT E TOCQUEVILLE E AS POTENCIALIDADES DA AÇÃO COLETIVA

*Arendt and Tocqueville and the potential of collective action*

Rosângela Chaves<sup>1</sup>

### RESUMO:

Embora fosse manifesta a admiração de Hannah Arendt pela obra de Alexis de Tocqueville, ela nunca explorou de maneira mais consistente o pensamento dele em seus textos. No entanto, apesar da pouca visibilidade que Arendt confere ao autor da *Democracia na América* em sua obra, é marcante a afinidade entre os dois autores na forma de pensar a política e as potencialidades da ação coletiva. O artigo começa como uma breve explanação sobre em que aspectos da obra de Arendt, desde *Origens do totalitarismo*, é possível perceber a influência de Tocqueville, para depois explorar três pontos em que é se pode perceber uma visível confluência entre os dois autores: o diagnóstico que apresentam das Revoluções Americanas e Francesa, sobretudo na preocupação de ambos com a desafio da criação e da preservação de instituições livres; a compreensão mútua da liberdade como sinônimo de liberdade política, e a ênfase em formas de autogoverno como as comunas (no caso de Tocqueville) e os conselhos populares (no caso de Arendt), além das associações voluntárias, como caminhos para garantir a participação popular e a experiência da liberdade política.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt. Alexis de Tocqueville. Revolução. Liberdade. Ação coletiva.

### ABSTRACT:

Although Hannah Arendt's admiration for the work of Alexis de Tocqueville was expressed, she never more consistently explored his thinking in her writings. However, despite the little visibility that Arendt confers on the author of *Democracy in America* in his work, the affinity between the two authors in the way of thinking about politics and the potential of collective action is striking. The article begins with a brief explanation of in which aspects of Arendt's work, from the *Origins of Totalitarianism*, it is possible to perceive the influence of Tocqueville, and then explore three points in which a visible confluence between the two authors can be seen: the diagnosis that they present from the American and French Revolutions, above all in their concern with the challenge of creating and preserving free institutions; the mutual understanding of freedom as synonymous with political freedom, and the emphasis on forms of self-government such as communes (in the case of Tocqueville) and popular councils (in the case of Arendt), in addition to voluntary associations, as ways to guarantee popular participation and the experience of political freedom.

**Key words:** Hannah Arendt. Alexis de Tocqueville. Revolution. Freedom. Collective action.

### Introdução

É de amplo conhecimento a manifesta admiração que Hannah Arendt nutria por Alexis de Tocqueville (1805-1859), de quem ela exaltava a capacidade de pensar politicamente, ao lado de outros autores que também figuram como seus “heróis”, como Maquiavel e Montesquieu. O mérito maior de Tocqueville, para Arendt, era a sua preocupação em não se desviar do real, da concretude do mundo público, elevando a ação política como o principal ponto de apoio de suas reflexões – um esforço, aliás, que é visível ao longo de toda a obra arendtiana.

---

<sup>1</sup> Graduada em Comunicação Social – Jornalismo pela UFG, em Direito pela PUC-GO e em Filosofia – Licenciatura pelo Claretiano Centro Universitário. Mestre e doutora em Filosofia pela UFG. Jornalista e professora do curso de Direito da Faculdade Católica de Anápolis (GO). E-mail: rosangelachaves@gmail.com.

No entanto, apesar dessa estreita afinidade com o autor de *A democracia na América*, Arendt surpreendentemente nunca explorou de maneira mais consistente as ideias dele em seus textos, a exemplo do que fez com os já citados Maquiavel e Montesquieu ou mesmo Rousseau – este, em uma via oposta, alvo de críticas ferozes da autora –, para citar três autores que se ocuparam de questões que também mobilizaram o pensamento tocquevilliano. É verdade que ela cita Tocqueville com alguma frequência, às vezes para referendar um argumento dela própria, raras vezes para discordar de um ponto de vista do escritor francês. Mas, em geral, são referências rápidas, que não penetram no âmago da obra tocquevilliana.

Em que pese a presença modesta de Tocqueville nos escritos de Arendt, as confluências entre os dois autores, entretanto, são marcantes. E essa convergência não se limita à “forma” de conduzir as suas reflexões, tendo como ponto de partida a experiência concreta da política, como se disse acima, nem tampouco à constatação mútua de que as categorias tradicionais da filosofia política já não eram mais suficientes para explicar os desafios da modernidade – constatação expressa por Tocqueville na sua célebre sentença “Como o passado não mais ilumina o futuro, o espírito caminha nas trevas”, que aparece no capítulo final do segundo volume de *A democracia na América* (TOCQUEVILLE, 1992b, p. 850), à qual Arendt volta e meia mencionava, frisando a necessidade evocada por ele do surgimento de “uma nova ciência política para um mundo totalmente novo” (TOCQUEVILLE, 1992a, p. 8).<sup>2</sup>

Além de partilhar com Tocqueville essa premência de buscar novos caminhos para compreender a política e o tempo presente, Arendt aproxima-se do autor francês no que diz respeito ao “conteúdo” do seu próprio pensamento – por exemplo, na análise que faz de temas como o fenômeno da revolução moderna; a problemática envolvendo a noção abstrata de direitos humanos; a atomização e o conformismo dos indivíduos na sociedade de massa; os despotismos que podem emergir do seio das democracias modernas; a liberdade como sinônimo de ação política, entre outros tópicos de relevância na obra de ambos os autores que recebem um diagnóstico parecido por parte deles.

É difícil datar com precisão quando emergiu o interesse de Arendt por Tocqueville, porém, é certo que, desde a redação de *Origens de totalitarismo*, na década de 1940, a obra do autor eleva-se como uma das referências da filósofa. Conforme Richard King (2015, p. 90), em 1945, uma nova edição de *A democracia na América* havia sido lançada nos Estados Unidos. Conjuntamente com um livro que saíra em 1938, de autoria de George W. Pierson, intitulado *Tocqueville and Beaumont in America*, essa reedição do grande clássico do autor francês devolveu a Tocqueville o posto de um proeminente intérprete da sociedade norte-americana, ao lado de Max Weber. Na década seguinte, o sociólogo Raymond Aron – com quem Arendt mantinha um diálogo intelectual desde a década de 1930 e a quem devotava uma alta estima, apesar das discordâncias entre ambos sobre questões de teoria política (cf. YOUNG-BRUEHL, 1982, p. 104) – “redescobre” Tocqueville

---

<sup>2</sup> A tradução das obras em língua estrangeira citadas ao longo deste texto é de nossa autoria.

na França, em seus seminários na Sorbonne, e classifica o pensador como um dos fundadores da sociologia moderna (ARON, 2011, p. 317).

Em carta ao seu marido Heinrich Blücher, datada de 8 de julho de 1946, Arendt, de férias em Hanover (New Hampshire), conta que estava dedicada à leitura de Tocqueville, ao mesmo tempo em que refletia sobre o tema dos direitos humanos, o qual renderia algumas das páginas mais famosas de *Origens do totalitarismo*. “Eu leio Tocqueville e Shakespeare e ‘mexo’ enormemente com os direitos do homem”, escreve ela, acrescentando que pretendia “tirar essa história a limpo” (ARENDR, 1996, p. 129). Tanto como Arendt na sua crítica à abstração dos direitos humanos, Tocqueville também havia sido influenciado pela leitura de Burke, ao afirmar, em *O Antigo Regime e a Revolução*, que o Homem sujeito de direitos, conforme a proclamação da Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen da Revolução Francesa, era o homem em abstrato, apartado das leis, dos costumes e das tradições de uma comunidade política (TOCQUEVILLE, 2004, p. 61-62).

Todavia, Arendt não faz qualquer menção a Tocqueville na seção sobre os direitos humanos em *Origens...* O autor comparece em citações breves em outras passagens da obra, para ilustrar, por exemplo, considerações de Arendt sobre o ódio aos judeus (que alcançou seu clímax na Europa quando estes haviam perdido seu poder, mas não sua riqueza, da mesma forma que, como Tocqueville apontara, ocorrera com os nobres às vésperas da Revolução Francesa); a doutrina racial de Gobineau (de quem Tocqueville fora próximo, embora opositor radical à sua teoria racista<sup>3</sup>) e o determinismo histórico (ARENDR, 1973, p. 4; 158; 345).

Em 1955, Hannah Arendt ministrou um curso sobre Tocqueville na Universidade da Califórnia e, nas suas anotações para as aulas, transcreveu diversos trechos de um aclamado livro sobre o autor lançado no final da década de 1930, *Prophet of the age – A study of Alexis de Tocqueville*, de J. P. Mayer (CANOVAN, 1992, p. 67, nota 16). Nessa obra, Mayer identifica no novo tipo de despotismo que Tocqueville vislumbra no segundo volume da *Democracia...*, nomeado por ele de “Estado tutelar”, uma antecipação dos regimes fascistas do século XX (MAYER, 1939, p. 52). Em 1958, Arendt traz a público *A condição humana*, em que Tocqueville ganha uma única referência, mas em uma passagem crucial do livro, na qual a autora trata do conformismo exigido pela sociedade, âmbito no qual a possibilidade de ação política é excluída (ARENDR, 1998, p. 39). Como já apontaram Canovan (1992) e Pitkin (1998), Arendt sem dúvida inspirou-se nas ideias de Tocqueville para desenvolver os temas do conformismo e do isolamento dos indivíduos nas sociedades modernas de massa, que ele trata sobretudo no segundo tomo da *Democracia na América* e os quais constituem uma das questões centrais de *A condição humana*.

Nos anos seguintes, Tocqueville vai merecer um pouco mais de visibilidade em dois textos de Arendt. Em *Sobre a revolução*, o autor é um dos mais citados pela filósofa – mais de 20 vezes –,

---

<sup>3</sup> Neste sentido, ver a carta de Tocqueville a Gobineau, de 17 de novembro de 1853, na qual ele escrevo: “Ora, eu vos confesso que, depois de vos ter lido tão atentamente quanto antes, eu permaneço situado no extremo oposto de vossas doutrinas. Eu as considero verdadeiramente falsas e certamente perniciosas” (TOCQUEVILLE, 1959, p. 201-204).

embora, novamente, em breves menções, sem ser objeto de uma discussão mais alongada. Todavia, aos leitores da obra tocquevilliana, torna-se patente a forte afinidade com as ideias de Tocqueville ao longo do livro. Conforme já observou Dana Villa (2008, p. 87), pode-se dizer que há uma continuidade temática entre os dois volumes da *Democracia...* e *Sobre a revolução*. A descrição de Tocqueville da relativa igualdade social que predominava na democracia norte-americana; a importância das comunas e da experiência de autogoverno; a ação conjunta na forma da livre associação, e a necessidade de uma radical descentralização do poder são temas que ecoam nesse livro de Arendt. E deve-se acrescentar que o diagnóstico sobre o paradoxal despotismo democrático que Tocqueville vê nascer com a Revolução Francesa, com seu culto a um Estado forte e centralizador, conforme ele descreve na *Democracia...* e em *O Antigo Regime e a Revolução*, também é reapropriado por Arendt. Por fim, os temores de Tocqueville acerca de uma “tirania da maioria” são reiterados por Arendt nas críticas que ela dirige à opinião pública e ao conceito de Rousseau de vontade geral no seu estudo sobre as revoluções modernas.

O outro texto de Arendt em que as ideias de Tocqueville ganham mais peso é o seu ensaio sobre a desobediência civil, incluído no livro *Crises da república*. Aqui, Arendt apoia-se nas passagens que Tocqueville escreveu sobre o movimento associativo nos Estados Unidos para defender as potencialidades políticas das associações voluntárias, que ela enxerga como uma força legítima de organização e ação política, a despeito de não se deter na distinção – às vezes também um pouco fluida – que Tocqueville faz entre associações políticas e civis e tampouco admitir, como faz o autor francês, que os partidos políticos possam estar incluídos entre elas.

Após estes breves comentários acerca da presença de Tocqueville na obra arendtiana, serão explorados a seguir três temas em que pode-se perceber uma visível convergência entre Tocqueville e Arendt, conforme apontamos em nossa tese de doutorado (CHAVES, 2018): o diagnóstico de ambos sobre o legado das Revoluções Americana e Francesa, a compreensão mútua da liberdade como sinônimo de ação política, e a aposta nos poderes locais e descentralizados (no caso de Tocqueville, as comunas e, no caso de Arendt, os conselhos populares) e nas associações como espaços privilegiados de ação política.

### **Revolução e institucionalização da liberdade**

Em um raro momento de discordância com Tocqueville em *Sobre a revolução*, Hannah Arendt critica o autor francês por ter se demonstrado “curiosamente desinteressado” pela Revolução Americana e por seus artífices (ARENDR, 1990, p. 61). Com efeito, em *A democracia na América*, Tocqueville preocupa-se mais em abordar a realidade da democracia norte-americana pós-revolução e, no seu *O Antigo Regime e a Revolução*, seu objetivo é analisar as causas que levaram ao levante revolucionário de 1789 na França. No entanto, tal como Arendt, ele foi um leitor atento e entusiasta dos escritos dos líderes políticos que lançaram as bases para a fundação dos Estados

Unidos<sup>4</sup>. E se a Revolução Americana não comparece na obra do autor com o destaque que Arendt julga que merecia, a maneira como a filósofa compreende as revoluções modernas – as quais representam, no seu entendimento, a experiência de um novo início, uma ruptura que implica a fundação de um novo corpo político, sustentado em instituições livres (ARENDRT, 1990, p. 34-35) – alinha-se às reflexões de Tocqueville que, no seu estudo sobre a Revolução Francesa, tem como um dos seus objetivos entender por que os revolucionários franceses falharam na sua missão de institucionalização da liberdade pública.<sup>5</sup>

Em outra parte de *Sobre a revolução*, quando critica a ala da historiografia moderna que nem mesmo considera que os EUA passaram por uma revolução, embora não mencione Tocqueville expressamente, parece evidente que Arendt inclui o autor entre os adeptos dessa corrente historiográfica, justamente por ter deplorado, nas páginas anteriores, o “desinteresse” dele pela Revolução Americana. É certo que, em *A democracia na América*, Tocqueville insiste em dizer que os EUA não tiveram uma “revolução democrática” como a França (TOCQUEVILLE, 1992a, p. 14). Mas aqui é preciso compreender o sentido dessa expressão “revolução democrática” empregada por ele: o qualificativo “democrática” implica uma revolução não só política, mas também das estruturas sociais, e uma mudança de tal ordem só havia ocorrido na França, com a derrubada do estado social aristocrático; nos Estados Unidos, a revolução havia se limitado à esfera política. Tal entendimento é o mesmo que Arendt expressa em *Sobre a revolução*. A guerra pela independência norte-americana não representou para ambos os autores uma alteração na ordem social norte-americana, tendo em vista que o estado social democrático dos EUA não foi uma consequência desse evento em particular, mas nasceu com a própria colonização (TOCQUEVILLE, 1992a, p. 14-15, ARENDRT, 1990, p. 22).

Entretanto, Tocqueville não deixou de ressaltar a importância do significado histórico do segundo momento da Revolução Americana demarcado por Arendt e que ela exalta com tanto vigor: o período de deliberação em torno da Constituição Federal e da sua promulgação, que Tocqueville, assim como Arendt, julga ainda fazer parte dos eventos relacionados à Revolução Americana<sup>6</sup>. Se o autor não emprega o adjetivo “revolucionário” para qualificar esse

---

<sup>4</sup> Conforme um dos biográficos de Tocqueville, Jean-Louis Benoît, Tocqueville foi um leitor atento e entusiasta de *O federalista*, a série de artigos publicados por Alexander Hamilton, John Jay e James Madison com argumentos em favor da ratificação da Constituição norte-americana que é também largamente citada por Arendt em *Sobre a revolução*. Outro grande líder e teórico da Revolução Americana cuja obra mereceu uma leitura atenta de Tocqueville foi Thomas Jefferson (cf. BENOÎT, 2013, p. 202).

<sup>5</sup> Como ele expressa em *O Antigo Regime e a Revolução*: “Quando o amor dos franceses pela liberdade política despertou, eles já haviam concebido, em matéria de governo, um certo número de noções que não só se colocavam dificilmente em acordo com a existência de instituições livres, mas lhes eram quase contrárias” (TOCQUEVILLE, 2004, p. 194).

<sup>6</sup> Como se pode deduzir da leitura do trecho no primeiro volume da *Democracia na América*, em que Tocqueville – ao comentar o fato de que o novo governo federal norte-americano, encabeçado por George Washington, só ter assumido suas funções em 1789, após o período de dois anos em que a Constituição Federal dos EUA foi debatida e elaborada e depois submetida à aprovação dos estados da federação – afirma o seguinte: “A revolução da América terminou, pois, precisamente no momento em que começava a nossa” (TOCQUEVILLE, 1992a, p. 126).

acontecimento, é certamente porque esse termo está carregado das conotações de mudança radical do ordenamento social, e toda a violência que essa mudança acarreta, tal como ocorrido na França, que Tocqueville lamentava tanto. Mas, se pensada no sentido arendtiano, como o início de algo novo, a palavra “revolução” não soaria como um elemento estranho no léxico tocquevilliano para tratar da relevância histórica da Constituição norte-americana.

Como Arendt faria mais de um século depois, Tocqueville percebeu e destacou a absoluta novidade representada pelo pacto celebrado em torno da Constituição Federal dos EUA. No volume 1 da *Democracia na América*, quando frisa não haver medida de comparação entre a guerra de independência americana e a Revolução Francesa, o autor ressalta, em contrapartida, que o mais admirável na história dos Estados Unidos, e que se compara em grandeza com a Revolução Francesa, foi o processo de elaboração e ratificação da Constituição Federal do país. Na visão de Tocqueville, esse período de debates em torno da Constituição americana representou algo jamais visto na história mundial (TOCQUEVILLE, 1992a, p. 125). A partir dele, o texto constitucional alcançava um novo status: o de um documento escrito originário do povo, discutido e aprovado por meio de representantes escolhidos livremente em meio à população, que autorizava o estabelecimento de um governo com poderes limitados, ao mesmo tempo em que se impunha como uma barreira à onipotência da vontade popular.<sup>7</sup>

Assim como Tocqueville, Arendt se vale do exemplo da Constituição norte-americana, apesar de fazer algumas ressalvas, como se verá na seção a seguir, para, como bem apontou Bignotto (2011), enfatizar o papel determinante da constituição no plano simbólico e imaginário da fundação de um novo corpo político. Na visão da autora, o povo norte-americano fez de sua Constituição o marco inicial e o sustentáculo de sua república. Os revolucionários norte-americanos converteram a noção romana segundo a qual a fundação assenta as bases para a preservação e o aumento do corpo político no entendimento de que é a Constituição que conserva e transmite a autoridade política. Por isso, desde a sua promulgação, ela passou a ser venerada com a “força da religião” – religião aqui no sentido de *religare*, de se vincular a um início, “assim como a *pietas* romana consistia em voltar a se vincular ao início da história romana, à fundação da cidade eterna” (ARENDDT, 1990, p. 198).

Também com relação à Revolução Francesa, o diagnóstico de Tocqueville e Arendt é coincidente. Na visão de ambos, a perda de rumos do movimento revolucionário francês ocorreu justamente a partir do momento em que seus líderes e o resto da nação não conseguiram, diferentemente do que havia acontecido nos EUA, estabelecer um pacto em torno de uma

---

<sup>7</sup> Tocqueville não é contrário à soberania popular, mas se opõe à ideia de um poder que se apresenta como ilimitado, mesmo que originário do povo, degenerando em tirania. Para ele, o limite à soberania popular deve ser a justiça, daí a sua valorização da Constituição como contrapeso à vontade popular. Em *Sobre a revolução*, Arendt, por sua vez, ao criticar o conceito de vontade geral de Rousseau e a forma como ele foi apropriado pelos revolucionários franceses, aponta o perigo da ideia de uma vontade popular que se coloca acima das leis e das instituições. Esse tema é longamente discutido por nós em nossa já mencionada tese de doutorado (CHAVES, 2018).

constituição que colocasse fim ao movimento revolucionário e legitimasse as instituições políticas do país, assentadas na liberdade e na igualdade. Premidos pelas circunstâncias a buscar uma solução para a miséria das massas, os revolucionários franceses deixaram de privilegiar o esforço para a criação de instituições estáveis.

Além do mais, a queda da monarquia representou o desmoronamento de toda a estrutura política do país, tendo em vista que a população não estava organizada em corpos constituídos, como os norte-americanos desde a época da colonização, um aspecto que Arendt explora em *Sobre a revolução* e que também constitui um dos temas da reflexão tocquevilliana sobre a revolução (TOCQUEVILLE, 2004, p. 226-227; ARENDT, 1990, p. 179). Em outras palavras, faltava aos franceses uma tradição de liberdade política que os norte-americanos gozavam desde a experiência colonial. Justamente por lhes faltarem essa tradição, os líderes revolucionários não puderam escapar à tentação de eleger um novo absoluto para colocar no lugar do rei, alçando o povo e a vontade popular acima das leis e das instituições. Mas como o povo francês não estava organizado politicamente, viu-se reduzido à ideia abstrata de nação (ARENDT, 1990, p. 156). Assim, o fracasso da institucionalização da república abriu caminho para uma excessiva centralização do poder, bloqueando o acesso à participação popular, e que desembocou, como acentua Tocqueville, no despotismo democrático da “oligarquia de 1793” (TOCQUEVILLE, 1992a, p. 253) e, na sequência, no império napoleônico.

Nas suas análises sobre o fenômeno revolucionário, é o poder político que se constitui o tema central da reflexão de Tocqueville e Arendt. Como bem acentua Raymond Aron, a concepção tocquevilliana das revoluções é essencialmente política, porque ele as compreende “como a resistência das instituições políticas do passado ao movimento democrático moderno” (ARON, 2011, p. 350). No caso particular da França, na interpretação do autor, a revolução eclode porque as instituições políticas do Antigo Regime, baseadas no privilégio e na exclusão da maior parte da sociedade francesa, veem-se colocadas em xeque pelo avanço do estado social democrático (aqui, leia-se democrático como sinônimo de igualitário), um movimento que, como Tocqueville aponta na introdução do primeiro volume da *Democracia*, já datava de séculos e compreendia também uma mudança no próprio imaginário, com a disseminação de uma cultura mais igualitária, em que as diferenças e as hierarquias aos poucos vão deixando de ser vistas como um dado natural (TOCQUEVILLE, 1992a, p. 6-7). No entanto, a rejeição de Tocqueville ao que ele chama de “espírito revolucionário francês”, principalmente após a ascensão dos jacobinos ao poder, é porque, na premência de impor a igualdade democrática, ele acabou sufocando a liberdade democrática, na sua tarefa de implementar um Estado centralizado que concentrasse toda a ação política da nação.

Também a reflexão arendtiana sobre as revoluções tem como objetivo perscrutar o estatuto do poder – a sua geração, a sua legitimação e a sua preservação. Conforme salienta Poizat, “para além dos debates historiográficos, *Sobre a revolução* revela-se, efetivamente, ser o lugar de uma reflexão aprofundada sobre a noção de poder, que nos leva ao coração do pensamento de Arendt”

(POIZAT, 2013, p. 146). Deve-se compreender a noção de poder aqui como Arendt a recupera da tradição da pólis grega e da *civitas* romana: como produto da ação conjunta e espontânea de muitos, opondo-se à visão tradicional do poder como domínio, apoiado nos instrumentos da violência (ARENDR, 1972a, p. 135-139). Assim, o que interessa a Arendt quando se debruça sobre o fenômeno revolucionário moderno é pensar sobre a constituição e a preservação de um poder secular resultante da ação política e legitimado por ele, com a criação de um novo corpo político que esteja sustentando por instituições estáveis e duradouras e as quais assegurem a liberdade política e a participação popular.

Em suma, na análise que Tocqueville e Arendt fazem das revoluções modernas, importa a ambos realçar o primado da liberdade, entendida sobretudo como liberdade política, como se verá a seguir.

### **Liberdade como ação coletiva**

Em um ensaio no qual aponta os débitos de Arendt para com Tocqueville, Margie Lhoyd comenta que a filósofa poderia ser chamada de “liberal de uma nova espécie”, da mesma maneira que o autor francês se autotransformara. Lhoyd justifica seu argumento com base na constatação – acertada – de que nos dois autores, ao mesmo tempo em que é comum a ambos, por um lado, uma forte rejeição aos princípios liberais do materialismo individualista e do progresso inevitável, há o endosso, por outro lado, a valores caros ao liberalismo como o direito à propriedade, à liberdade de discurso e de associação, a uma política descentralizadora e à participação política por meio de associações (LHOYD, 1995, p. 37).

Se tal epíteto, no entanto, pode ser aplicado a Arendt – ela que expressava fortes reservas ao liberalismo – é justamente porque suas concordâncias com a corrente liberal no sentido da valorização das liberdades individuais, da preservação da propriedade privada (e não do acúmulo de riqueza, é importante ressaltar) e do associativismo são temperadas por uma concepção de liberdade como sinônimo de ação e participação políticas, tal como em Tocqueville. Mas é exatamente por conceber a liberdade nesse sentido que ambos os autores se distanciam da tradição do liberalismo clássico, que pensam a liberdade como liberdade *da* política, à qual pensadores liberais como Constant e Berlin relacionam ao domínio de não interferência política em que se poder dar livre curso às liberdades individuais e à livre-iniciativa (CONSTANT, 2016; BERLIN, 1981).

Em Tocqueville, a liberdade pode ser compreendida em três dimensões: a) a ideia da liberdade como independência, equivalente ao sentimento que o indivíduo tem do seu próprio valor; b) a ideia da liberdade como participação política, que valoriza uma cidadania ativa, pela qual os indivíduos exercem efetiva participação nos negócios públicos, e c) a ideia de liberdade associada à igualdade, em que todos são compreendidos como iguais em direito e dignidade, pois Tocqueville reconhecia que, nas sociedades democráticas modernas, já não havia mais espaço para um

ordenamento social desigual, característico da aristocracia. Essas três dimensões formam uma síntese em que a liberdade é vista não só como um direito do indivíduo, mas também como um dever: dever para consigo mesmo, para com o próximo e para com a comunidade em geral. Assim, ela não é encarada apenas como uma faculdade do indivíduo – mas como um dever tanto moral quanto cívico.<sup>8</sup>

Se é possível delimitar essas três dimensões da liberdade no pensamento tocquevilliano, em várias passagens da sua obra, entretanto, ele se refere à liberdade política como “a liberdade”. Isso fica evidente, por exemplo, no prefácio ao *Antigo Regime e a Revolução*, em que a liberdade é tomada como sinônimo de ação política e é apontada como o único caminho para retirar os indivíduos modernos do isolamento, servindo de obstáculo, dessa forma, à tendência das sociedades igualitárias de acabarem sucumbindo a alguma forma de despotismo político (TOCQUEVILLE, 2004, p. 49-50).

Já para Arendt, a razão de ser da política é a liberdade, “e sem ela a vida política não teria sentido” (ARENDDT, 2018, p. 167). No *Ensaio sobre a revolução*, ela propõe uma distinção entre *liberty*, que corresponde ao leque de liberdades civis, ou liberdades negativas, as quais formam o conjunto de atividades consideradas não políticas garantidas pelo corpo político aos seus integrantes, e *freedom*, a liberdade como sinônimo de participação política, de admissão popular na esfera pública, em outras palavras, da ação política coletiva (ARENDDT, 1990, p. 32-33). O gozo das *liberties* não requer necessariamente o exercício da *freedom*, uma vez que as primeiras, apesar de serem garantidas pela estrutura política, apenas “especificam os limites, não só do governo, mas do âmbito público em si” (ARENDDT, 2018, p. 198).

A crítica de Arendt às democracias liberais modernas, com sua ênfase na proteção das liberdades privadas e no bem-estar individual e com o seu frágil ideal de cidadania, é que elas foram incapazes de resistir ao totalitarismo. Daí a preocupação da autora em recuperar a noção de liberdade como *freedom*, que ressurgiu com as revoluções modernas, mas que deriva da experiência das cidades-Estado gregas, onde a liberdade surgiu como fenômeno político, em uma “forma de organização política na qual os cidadãos viviam juntos na condição de não domínio, sem uma divisão entre govenantes e governados” (ARENDDT, 1990, p. 30).

Portanto, pode-se dizer que Tocqueville e Arendt têm em comum uma concepção republicano-democrática da liberdade que, sem desconsiderar a relevância das liberdades individuais, destaca a participação política dos cidadãos. Dessa forma, a liberdade é pensada por ambos não como algo natural do ser humano, mas antes como uma práxis, que só se concretiza no seu exercício. E nos dois autores também são convergentes a valorização de algumas formas de organização popular em que essa liberdade pode ganhar corpo, por meio da ação coletiva, como se verá a seguir.

---

<sup>8</sup> Nesse sentido, ver LAMBERTI, 1983.

### **Poderes locais e o associativismo**

Conforme se afirmou anteriormente, a concepção de liberdade em Arendt e Tocqueville escapa à tradição liberal que pensa a liberdade como algo exterior à política, ao espaço de não intervenção do Estado sobre as atividades privadas dos indivíduos. Ambos os autores vinculam a liberdade individual à experiência do autogoverno – para Arendt, é no espaço público que os indivíduos se reconhecem como livres e iguais, enquanto, para Tocqueville, a independência individual está estreitamente vinculada à livre participação dos cidadãos nos negócios públicos. Com base na realidade concreta da política, ambos se valeram de experiências históricas no nível das comunas (Tocqueville) e dos conselhos populares (Arendt), além das associações voluntárias, para pensar formas de autogoverno nas quais a experiência da liberdade política possa se materializar.

Na vida cotidiana das *townships* norte-americanas, que Tocqueville conheceu de perto durante o seu périplo pelos EUA no início da década de 1830, como descreve na *Democracia na América* (TOCQUEVILLE, 1992a, p. 64-75), o autor pôde constatar em plena ação uma prática de democracia direta levada coletivamente pelos cidadãos, os quais dispensavam, dentro dos limites da sua comunidade, qualquer tipo de representação política. Todos os assuntos de interesse comum eram decididos em conjunto nas assembleias locais. Para o autor, nesse modelo adotado pela república norte-americana de pulverização do poder, descentralizando-o e disseminando-o por todo o país e conferindo um amplo raio de ação política às localidades, emanava “a força dos povos livres” (TOCQUEVILLE, 1992a, p. 65).

A experiência da ação política também despertava nos moradores das comunas norte-americanas, tal como percebeu Tocqueville, um gosto pela vida pública, porque eles sentiam que o poder político não era algo distante deles. Nesse ponto, na ótica do autor, repousava uma das principais virtudes do sistema comunal norte-americano: “disseminar o poder, a fim de tornar as pessoas mais interessadas pela vida pública” (TOCQUEVILLE, 1992a, p. 74). Na sua compreensão, o patriotismo norte-americano manifestava-se, assim, de uma forma que se poderia chamar de “pragmática”: ao invés de surgir como um sentimento vinculado a uma imagem idealizada do local a que se pertence, ele se erigia como um culto aos quais os indivíduos aderiam pela prática, porque partilhavam do poder, com todos os direitos e todas as responsabilidades que tal partilha acarretava.

Em *Sobre a revolução*, Hannah Arendt demonstra-se menos entusiasta do que Tocqueville com o modelo federativo que prevaleceu nos Estados Unidos após a promulgação da sua Constituição Federal, por esta não ter incorporado nenhuma disposição sobre as comunas e as assembleias comunais. Assim, seria uma questão de tempo para que os governos dos Estados e o da União, com o peso de suas diversas atribuições constitucionais, terminassem por enfraquecer as municipalidades. No diagnóstico de Arendt, essa falha criou uma situação paradoxal, em que haveria “menos oportunidade para o exercício da liberdade pública e o gozo da felicidade pública

na república dos Estados Unidos do que houvera antes nas colônias da América britânica” (ARENDDT, 1990, p. 298).

Ao modelo de organização política que acabou se estabelecendo nos EUA, Arendt contrapõe a proposta de sistema distrital (*ward system*) que Thomas Jefferson, já ao final da vida, passou a defender (ARENDDT, 1990, p. 248-255). O projeto de Jefferson previa a divisão dos país em centenas de pequenas repúblicas, cada uma com sua parcela de poder e autonomia, em uma gradação de competências e autoridade que se estenderia desde as comunas, passando pelos condados, pelos Estados até a União, de forma a evitar a centralização do poder e garantir a participação popular na condução dos assuntos públicos.

A forma como Jefferson descreve o funcionamento das suas “repúblicas elementares” aproxima-se muito da descrição de Tocqueville das comunas na *Democracia da América* – e, de fato, o modelo no qual se inspira Jefferson são as *townships* da Nova Inglaterra, cuja vida política, à época da visita de Tocqueville em 1830, continuava a todo vapor.<sup>9</sup> Arendt, no entanto, curiosamente não faz nenhuma referência a Tocqueville quando aborda o sistema distrital jeffersoniano em *Sobre a revolução*, destacando, entre suas virtudes, a liberdade comunal e a descentralização do poder, precisamente os aspectos que o autor francês mais enaltece nesse modo de organização política. Na proposta de Jefferson, Arendt enxerga o esboço de uma nova forma de governo – os conselhos populares – assentada em uma base realmente popular, plural e dinâmica, que ela discute ao final do seu ensaio sobre as revoluções setecentistas, também inspirada no exemplo das sociedades populares que emergiram durante a Revolução Francesa, experiência que se repetiria na Comuna de Paris de 1871 e, no século XX, nos *räte* alemães, nos soviets da Revolução Russa e nos conselhos populares da Revolução da Hungria (ARENDDT, 1990, p. 249).

Quanto às associações, tanto as políticas quanto as civis, estas ocupam na teoria política de Tocqueville um papel de suprema importância para a democracia. No primeiro volume da *Democracia...*, o autor dedica uma seção inteira às associações políticas (TOCQUEVILLE, 1992a, p. 212-220), entre as quais o autor inclui não só os grupos formados por cidadãos tendo em vista algum objetivo político (e o exemplo histórico do qual se vale é a mobilização nacional contra a tarifa alfandegária que se formou nos EUA em 1831), mas também os partidos políticos e até as comunas. Já no segundo volume, são destacadas as associações civis, cujos objetivos podem ser filantrópicos, culturais, econômicos etc (TOCQUEVILLE, 1992b, p. 620-625). No entanto, não se trata de uma estratégia para colocar em lados opostos o mundo público e a sociedade civil, como se a segunda representasse um campo completamente autônomo em relação ao primeiro, conforme bem apontou Dana Villa (2006, p. 234). Para Tocqueville, há uma interdependência esses dois tipos

---

<sup>9</sup> Uma das cartas em que Thomas Jefferson refere-se a esse projeto é a endereçada a John Tyler, em 26 de maio de 1810, que pode ser conferida no site American History – from revolution to reconstruction and beyond. 1994-2012. Disponível em: <http://www.let.rug.nl/usa/presidents/thomas-jefferson/letters-of-thomas-jefferson/jefl205.php>. Acesso em: 28 nov. 2021.

de associação e ambas fomentam uma cultura associativa muito benéfica para a vida democrática como um todo.

Na perspectiva do autor, as associações são instrumentos importantíssimos para a democracia não apenas porque contribuem para descentralizar a administração estatal e o poder político, mas também por constituírem uma ferramenta que capacita os cidadãos ao pleno exercício da liberdade política – lembrando que esta, para ele, assim como para a Arendt, é sempre uma práxis. Além de funcionarem como um antídoto contra o fenômeno do individualismo, por favorecerem a integração social e o desenvolvimento de um sentimento comunitário, as associações representam uma barreira ao despotismo estatal, com sua tendência a monopolizar toda a ação política e a forçar os indivíduos a permanecerem em uma situação de atomização político-social. Por essa razão, Tocqueville denomina a arte da associação como “ciência-mãe” dos países democráticos. “Para que os homens permaneçam ou se tornem civilizados, é necessário que entre eles a arte de se associar se desenvolva e se aperfeiçoe na mesma proporção que a igualdade de condições aumenta” (TOCQUEVILLE, 1992b, p. 625).

Já Arendt, no seu ensaio sobre a desobediência civil, incluído no livro *Crises da república*, equipara o movimento de desobediência civil desencadeado nos Estados Unidos a partir da década de 1950 e integrado por negros, estudantes, ativistas contra a guerra no Vietnã etc. ao associativismo voluntário. Para a autora, os contestadores civis que se manifestavam nos Estados Unidos formavam entre si uma “derradeira forma de associação voluntária” (ARENDT, 1972b, p. 96), destacada por Tocqueville ao discorrer sobre o hábito da associação como uma das características da vida pública norte-americana que mais lhe havia chamado a atenção. “Os poucos capítulos que ele [Tocqueville] devota a elas [as associações voluntárias] ainda são de longe o melhor da escassa literatura sobre o tema”, reconhece (ARENDT, 1972, p. 94).

Arendt define os contestadores civis como minorias organizadas que unem em torno de uma opinião comum para fazer frente a alguma política governamental imposta como o desejo da maioria. Assim, o *modus operandi* dessas minorias ocorreria da maneira como havia descrito Tocqueville, no primeiro volume da *Democracia...*: “primeiro, para constatar seu número e descobrir o império moral da maioria; o segundo objetivo [...] é descobrir os argumentos mais apropriados a impressionar a maioria” (TOCQUEVILLE, 1992a, p. 218).

Na tradição das associações voluntárias que Tocqueville havia descrito, esses grupos de contestadores civis eram integrados, na visão de Arendt, por indivíduos movidos pelo espírito público e pela responsabilidade cívica, ao confrontar publicamente o Poder Executivo norte-americano, denunciando-o pela guerra “ilegal e imoral” contra o Vietnã, por atentar contra as liberdades asseguradas pela Primeira Emenda (entre elas, a de expressão, imprensa e de livre associação), ferir a autonomia das universidades, entre outros abusos (ARENDT, 1972b, p. 93). Ao exercer o seu direito de dissidência, eles demonstravam publicamente o seu comprometimento com o mundo público, denunciando os descaminhos da república norte-americana e confrontando

autoridades que haviam perdido legitimidade na medida que colocavam em xeque as bases que sustentavam a aliança do pacto original do país, ao exarcebar as suas atribuições constitucionais.

### Considerações finais

Conforme se demonstrou, Alexis de Tocqueville e Hannah Arendt apresentam muitas afinidades na forma de pensar a política e as potencialidades da ação coletiva. Na análise que cada um faz sobre as Revoluções Americana e Francesa, ressalta-se a preocupação comum em pensar em uma forma de institucionalização do poder que preserve a liberdade – concebida por ambos os autores, acima de tudo, como liberdade política – e assegure a participação popular na condução da vida pública.

Também deve-se ressaltar que a preocupação mútua dos dois autores com a estabilidade e a durabilidade das instituições políticas não subordina a ação política ao campo de atuação do governo. Por isso, ele realçam uma esfera pública descentralizada, em que o poder seja o mais disseminado e pulverizado possível. Daí a ênfase nas associações voluntárias como formas de organização política que não se restringem às instituições do Estado.

Com relação às formas de autogoverno destacadas por ambos – as comunas e os conselhos populares –, estas não devem ser concebidas como modelos prontos para ser aplicados à realidade, o que, aliás, contrariaria os próprios pressupostos teóricos básicos de Arendt, a saber, “aquele que afirma a primazia da ação sobre as ideias” (ADVERSE, 2012, p. 421). Já Tocqueville alerta na introdução do primeiro volume da *Democracia...* que, ao detalhar o modelo sociopolítico dos EUA da década de 1830, jamais pretendeu que ele pudesse ser replicado integralmente em outros locais (TOCQUEVILLE, 1992 a, p.15)., já que cada comunidade política conta com suas particularidades próprias, referentes às suas tradições, à sua história e à sua cultura. Assim, essas formas de autogoverno tão enaltecidas por ambos devem ser vistas, antes de tudo, como marcos inspiradores para pensar em alternativas políticas que abram brechas a uma efetiva participação popular e que confrontem os esgotados modelos contemporâneos das democracias representativas, nas quais o povo se vê cada vez mais distanciado do centro das decisões políticas.

### REFERÊNCIAS

ADVERSE, Helton. Uma república para os modernos. Arendt, a secularização e o republicanismo. *Filosofia Unisinos*, v. 13, n. 1, p. 39-56, jan./abr. 2012.

ARENDRT, Hannah. *Ação e busca da felicidade*. Organização e notas de Heloisa Murgel Starling. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

ARENDRT, Hannah. *Correspondance – 1939-1968* [entre Hannah Arendt e Heinrich Blücher]. Introduite et anotté par Lotte Köhler. Paris: Calman-Lévy, 1996.

ARENDRT, Hannah. *On revolution*. London: Penguin Books, 1990.

- ARENDT, Hannah. On violence. In: *Crisis of the republic*. New York: Harcourt Brace & Company, 1972.
- ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Company, 1973.
- ARENDT, Hannah. *The human condition*. 2 ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BENOIT, Jean-Louis. *Tocqueville – un destin paradoxal*. Paris: Éditions Perrin, 2013.
- BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília (DF): Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt e a revolução. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, 2011, p. 59-75.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt – A reinterpretation of her political thought*. New York: University of Cambridge, 1992.
- CONSTANT, Benjamin. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*. Paris: Berg International, 2016.
- CHAVES, Rosângela. *O dia de glória chegado: revolução, opinião e liberdade em Tocqueville e Arendt*. Goiânia, 2018. 495f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.
- KING, Richard H. *Arendt and America*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015.
- LAMBERTI, Jean-Claude. *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris: PUF, 1983.
- LHOYD, Margie. Tocqueville's shadow: Hannah Arendt's liberal republicanism. *Review of politics*, Notre Dame, v. 57, n. 1, p. 31-58, 1995.
- MAYER, J.P. *Prophet of the mass age – A study of Alexis de Tocqueville*. London: J.M. Dent and Sons Ltd, 1939.
- PITKIN, Hanna Fenichel. *The attack of the blob – Hannah Arendt's conception of the social*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- POIZAT, Jean-Claude. *Hannah Arendt – Une introduction*. Paris: Agora, 2013.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Oeuvres complètes IX. Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau*. 4. ed. Paris: Gallimard, 1959.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. De la démocratie en Amérique. In: *Oeuvres*, II. Paris: Éditions Gallimard, 1992a. v.1. (Bibliothèque de la Pléiade).
- TOCQUEVILLE, Alexis de. De la démocratie en Amérique. In: *Oeuvres*, II. Paris: Éditions Gallimard, 1992b. v.2. (Bibliothèque de la Pléiade).
- TOCQUEVILLE, Alexis de. L'Ancien Régime et la Révolution (1856). In: *Oeuvres*, III. Paris: Éditions Gallimard, 2004. (Bibliothèque de la Pléiade).
- VILLA, Dana. *Public freedom*. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

VILLA, Dana. Tocqueville and civil society. In: WELCH, Cheryl (Ed.). *The Cambridge Companion to Tocqueville*. New York: Cambridge University Press, 2006.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt – For love of the world*. New Haven and London: Yale University Press, 1982.

## O LUGAR DA VONTADE NA DINÂMICA DO MUNDO INTERIOR: HANNAH ARENDT E SANTO AGOSTINHO<sup>1</sup>

*The place of will in the dynamics of inner world: Hannah Arendt and Saint Augustine*

Elizabeth Olinda Guerra<sup>2</sup>

### RESUMO:

O texto possui o intuito de mostrar a importância do pensamento de Santo Agostinho na obra de Hannah Arendt, mais especificamente em sua *A vida do espírito*, em que ela se vale das análises deste pensador sobre a faculdade espiritual da vontade para formular sua própria leitura desta atividade interior. Desse modo, num primeiro momento, o objetivo é esclarecer em que medida Santo Agostinho é importante nas análises arendtianas e o quanto sua influência é visível em suas reflexões. Em seguida, a exposição objetiva mostrar o movimento feito por Arendt em direção ao mundo interior, ou às atividades espirituais que o tornam dinâmico. E, por fim, esta exposição ocupa-se em evidenciar as análises que Arendt faz da vontade, e o quanto suas formulações possuem a influência direta do pensamento de Agostinho.

**Palavras-chave:** Arendt; Agostinho; vontade; mundo interior; faculdades espirituais.

### ABSTRACT

The text aims to show the importance of St. Augustine's thought in Hannah Arendt's work, more specifically in her *The Life of the Mind*, in which she uses this thinker's analysis of the spiritual faculty of the will to formulate her own reading of this inner activity. Thus, at first, the objective is to clarify to what extent Saint Augustine is important in Arendtian analyzes and how much his influence is visible in his reflections. Then, the exhibition aims to show the movement made by Arendt towards the inner world, or the spiritual activities that make it dynamic. And, finally, this exhibition is concerned with highlighting Arendt's analysis of the will, and how much his formulations have the direct influence of Augustine's thought.

**Key-words:** Arendt; Augustine; will; inner world; spiritual faculties.

## I

Arendt atribui a Agostinho vários papéis importantes dentro da filosofia e/ou do pensamento ocidental, tais como, o de ser, o “primeiro filósofo cristão”, “o primeiro pensador que se voltou para a religião em função de perplexidades filosóficas”<sup>3</sup>, o “primeiro filósofo da vontade”, o de ser o “pai fundador do romance autobiográfico”, o de ter descoberto o “império do mundo interior”, e o de ter sido um dos maiores e mais originais pensadores.

É fato que já havia entre os filósofos pagãos uma tradição de autobiografias religiosas, em que as narrativas envolviam “a divagação, as tentações, as ideias tristonhas sobre a mortalidade e a

<sup>1</sup> Este texto é uma versão compacta e modificada do primeiro capítulo de minha tese de doutorado, *O fenômeno da vontade em Hannah Arendt*, defendida na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

<sup>2</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Autora do livro *Carl Schmitt e Hannah Arendt: olhares críticos sobre a política na Modernidade*, e de diversos artigos publicados em revistas especializadas. Contato: beteguerra2702@gmail.com

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002a, p. 248.

busca da verdade”.<sup>4</sup> No entanto, como acentua o biógrafo Peter Brown, esta tradição atingiu seu apogeu com *As Confissões*, escrita quando Agostinho tinha 43 anos de idade e após ter se tornado bispo de Hipona. Em sua narrativa, Agostinho relata sua conversão e “irredutivelmente excêntrico”, considera sua vida passada como sendo um treinamento para sua atual carreira de bispo. “*As Confissões* são um manifesto do mundo interior”,<sup>5</sup> em que o autor, buscando a si mesmo, relembra e analisa suas primeiras décadas de vida.

De acordo com o relato de Brown, “nenhum pensador da Igreja primitiva preocupou-se tanto com a natureza das relações humanas”.<sup>6</sup> Em outras palavras, Agostinho ocupou-se com a temática da existência ao longo de sua obra. E Arendt, certamente, sob influência de seus mais importantes mestres, Jaspers e Heidegger, conheceu o pensamento de Agostinho desde muito cedo e dele jamais se afastou, sendo presença constante em suas reflexões. Vale salientar que para Jaspers, a questão da existência humana é o tema fundamental da filosofia; e Heidegger, em *Ser e Tempo*, “toma como ponto de partida a cotidianidade da existência humana”.<sup>7</sup>

Muitas temáticas consideradas centrais na obra arendtiana trazem a influência direta do pensamento de Agostinho, entre as quais se destacam: o *amor mundi*, a questão do mal, o homem como novo começo, e a liberdade da vontade, sobre o qual nos deteremos mais adiante. Pode-se dizer que o interesse de Arendt pela obra de Agostinho, um autor cristão, desperta curiosidade entre seus leitores e comentadores. Sem dúvida, os seminários de Bultmann, proferidos em Marburg no ano de 1923, assistidos por ela e pelo seu colega Hans Jonas, influenciou a ambos nesse sentido. Agostinho interessou a Arendt, talvez, pelo fato de ter pensado sobre a “triade romana da religião, da autoridade e da tradição”<sup>8</sup> quando ocorre o desmoronamento do Império Romano, que marca o fim de uma época e o início de outra. Também pelo fato de ele ter sido, por excelência, o pensador da memória, “faculdade capaz de reatualizar o passado no presente e inaugurar um novo início, faculdade que reconcilia as três dimensões do tempo”.<sup>9</sup> A capacidade do homem ser um novo começo, ou de iniciar algo novo, é um dos principais conceitos do pensamento arendtiano, que foi extensamente desenvolvido por Arendt em sua obra *A condição Humana*.

Arendt celebrou o aniversário de 1500 anos da morte de Agostinho com um breve texto publicado em 1930, no *Frankfurter Zeitung*, sob o título *Agostinho e o Protestantismo*. Ela observa que, à época, este pensador estava bastante esquecido no mundo protestante, ao contrário do que ocorria entre os católicos, que ao chamá-lo de *santo* acabaram confiscando sua exclusividade. No entanto, isso não acontecia da Idade Média até Lutero, período em que “o nome de Agostinho

<sup>4</sup> BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 5 ed. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 196.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>7</sup> ARENDT, Hannah. “Filosofia e Sociologia”. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (ensaios) 1930-54. Tradução de Denise Bottman; organização, introdução e notas de Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 61.

<sup>8</sup> COURTINE-DÉNAMY, SYLVIE. *Hannah Arendt*. Tradução Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 165.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

tinha o mesmo peso para ortodoxos e heréticos, reformadores e contra reformadores”.<sup>10</sup> O pioneirismo de Agostinho é salientado por Arendt, que acredita ter ocorrido quando ele abandonou o mundo cultural de sua juventude e se tornou um cristão. Considerando que ele tenha vivido no final da Antiguidade e que tenha sido cidadão do Império Romano, e ainda, que tenha vivenciado todas as correntes culturais de sua época, o maniqueísmo, o ceticismo e o neoplatonismo. E se a Igreja Católica continua sendo considerada herdeira do Império Romano, Arendt credita este fato aos elementos trazidos por Agostinho ao catolicismo, quais sejam, a ordem hierárquica, a eloquência retórica, e a pretensão de universalidade. Para Arendt, em suas *Confissões*, Agostinho fornece provas e inaugura para os séculos vindouros um outro império cristão, o império da vida interior. Considerando que “a alma”, para os gregos, nunca significou vida interior. A alma representava a essência do homem, mas não os recessos misteriosos e desconhecidos de seu mundo interior”.<sup>11</sup> Nesse sentido, Agostinho não olha para a sua vida buscando glorificar a si mesmo, ele glorifica a Deus, pois para ele a vida humana só adquire significado porque é passível de escolha entre estar próximo ou distante de Deus, ou entre optar pelo pecado ou pela redenção. Ele escolhe postar-se diante de Deus, confessar-se e redimir-se de sua existência anterior vivida pecaminosamente.

Não se pode relacionar a vida interior, descoberta por Agostinho, com a psicologia ou com o pensamento moderno, destaca Arendt. Para ele, a vida interior importa não pelo fato de ser individual, mas porque era má e se tornou boa e exemplar pela graça divina. E nesse contexto a graça de Deus pode entrar na vida de todas as pessoas. Arendt também atribui a Agostinho o título de “pai fundador” do romance autobiográfico e psicológico moderno, mesmo reconhecendo que as suas *Confissões* não tenham tido nenhuma intenção psicológica. Ela observa que “com a crescente secularização, a autorreflexão religiosa perante Deus perdeu seu significado. [...] O conceito de graça cedeu lugar ao conceito de autodesenvolvimento autônomo”.<sup>12</sup>

Arendt recorre ao pensamento de Santo Agostinho em várias fases de sua obra. Aqui, gostaríamos de destacar a escolha deste pensador em dois momentos importantes: como ponto de partida de sua vida literária, quando publica sua tese de doutorado, e em sua obra derradeira, quando se dedica a conhecer as atividades que tornam dinâmico o mundo interior. Em *A vida do espírito*, ao tratar do querer, “Arendt fará de Agostinho o primeiro filósofo da vontade, [...] que se dedica a descrever em fenomenologia, [...] a faculdade unificadora que determina a conduta do homem: o Amor.”<sup>13</sup> Em sua última obra, Arendt regressa longamente a Agostinho na busca de

<sup>10</sup> ARENDT, Hannah. “Agostinho e o protestantismo”. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Tradução Denise Bottmann; organização, introdução e notas de Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 54.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>13</sup> <sup>13</sup> COURTINE-DÉNAMY, op. cit., 1999, p. 166.

fundamentos para alicerçar sua própria concepção da faculdade espiritual da vontade e como ela atua no mundo interior.

## II

Em seus últimos anos, Arendt dedicou-se em conhecer e compreender a vida interior, ou a *vita contemplativa*, e sua dinâmica. E o fez dissecando, por assim dizer, cada uma das faculdades espirituais, o pensar, o querer e o julgar, as quais considerava autônomas e independentes entre si. Pode-se dizer que a temática da ação, compreendida no sentido latino do termo *agere*, qual seja, de iniciar processos, de tomar a iniciativa, de ser o primeiro, ou ainda de imprimir movimento a alguma coisa, tenha sido a grande preocupação de Arendt, e a grande questão que guiou suas reflexões, desde seu primeiro livro sobre o conceito de amor em Santo Agostinho, até seus últimos escritos que culminaram em sua obra *A vida do espírito*, que ficou inacabada e foi publicada postumamente. É certo que em muitos momentos de sua obra esta sua motivação não se mostra de forma explícita, de modo que bem cabem a ela as palavras que dirigiu a Santo Agostinho: que as profundezas de seu pensamento nem sempre se deixam aparecer claramente, e que a falta de unidade, de rigor lógico e de sistematização conferem-lhe um “encanto” e uma “espantosa riqueza”.<sup>14</sup>

Desse modo, se em sua obra inaugural, ela procurou entender de que forma o amor é a “ação”, por assim dizer, que aspira à vida feliz, ao longo de sua existência buscou compreender as ações dos homens, por exemplo, nos regimes totalitários, nas revoluções, na educação, na cultura, na História, nos documentos oficiais, na esfera privada, na política, na religião, no mundo, na Filosofia. Por fim, Arendt almejou compreender como a ação acontecia na vida do espírito, e, entre outros aspectos, buscou saber se a vontade poderia ser considerada sua mola propulsora. Em todas essas esferas, a questão da ação, que para ela deveria ser espontânea, inusitada e refletida, guiava seu pensamento da mesma forma que a apatia, o comportamento condicionado e o agir irracional dos indivíduos lhe inquietava. Foi por acreditar que a *vita contemplativa* não significava passividade e nem o repouso das atividades espirituais é que Arendt direcionou seus últimos esforços para conhecer e compreender as atividades da mente, e a dinâmica do mundo interior.

Em suas últimas reflexões, Arendt não se afastou de sua grande questão. Mas, recolhida, introspectiva, e embalada por assuntos de cunho mais filosófico e existencial, empenhou-se em conhecer como funcionava o universo interno do agente em potencial, por meio da identificação do papel de cada uma das atividades espirituais básicas: o pensar, o querer e o julgar. Em carta à amiga Mary Mc Carthy, ela aborda seu interesse dos últimos tempos e diz estar voltada para “toda a

---

<sup>14</sup> ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p.8.

questão da vida interior, seu turbilhão, multiplicação, a divisão-em-duas (consciência), o fato curioso de que sou só uma com o outro [...], o diálogo entre mim e eu mesma”.<sup>15</sup>

Recolhida, sim, mas de forma alguma alheia ou afastada dos acontecimentos do mundo. Aliás, “filosoficamente, Arendt [procura] por uma compreensão de como o espírito pode se recolher do mundo sem ignorá-lo ou aviltá-lo”<sup>16</sup>; quer entender como funciona “esse negócio de pensar”, ou o “ruído interior”, o “tique-taque”. O fato é que seu anseio por paz e tranquilidade era visível e até necessário em seus últimos tempos, tanto que seu desejo era o de se entregar aos seus “devaneios metafísicos” sem que nenhuma “vontade autocrática” pudesse interferir. Pois, da mesma forma que almejava entender a atividade do pensamento, procurava por uma concepção de vontade em que a autocracia não fosse o tom determinante.

Arendt desejava, de maneira plena, entender a relação entre o pensar e o agir, ou entre a Filosofia e a Política, pano de fundo que perpassa o todo de sua obra. Ela “formulou a pergunta sobre o significado da ação humana, vigiando as palavras e os feitos dos homens.”<sup>17</sup> E em *A vida do espírito*, apresenta a variação final sobre o grande tema de sua existência, em uma obra inacabada, difícil e desafiadora, que pode ser considerada filosófica, mas ainda com uma abordagem política.

Nas análises da psicanalista Julia Kristeva, também se observa a constatação da ação como a grande questão de Arendt, e que sua original concepção de ação política não poderia ser captada sem considerar o fato de que ela é pensada como uma atualização de um “quem”. Para Kristeva, a vivência pessoal e política de Arendt a incitaram a ajustar sua atenção e suas críticas na essência do homem; e as atividades mentais de “*pensar, querer e julgar*” conduzem a meditações aparentemente filosóficas, [...] e esboçam um olhar novo, especificamente arendtiano, sobre a liberdade.”<sup>18</sup>

*A vida do espírito* é o único de seus livros que Arendt considerava “propriamente filosófico;” os dois primeiros volumes que compreendem as faculdades espirituais do *pensar* e do *querer* foram concluídos, porém não totalmente revistos e nem organizados por ela; sobre o *julgar*, o material que se tem são as indicações do que iria ser abordado, e que se encontram nos *Excertos das conferências sobre a Filosofia política de Kant*, e nas suas *Lições*. Escritos que ela apresentou em forma de seminários em 1971, embora já lhe antecipassem o esboço geral de sua última obra sobre o pensar, o querer e o julgar.

Pode-se dizer que, ao longo de sua trajetória político-filosófica, Arendt ocupou-se com questões que, ao mesmo tempo em que representaram uma continuidade de seu pensamento, também promoveram uma guinada frente à Filosofia Política. Neste contexto, inserem-se os questionamentos oriundos de sua participação como jornalista no julgamento de Adolf Eichmann, o oficial nazista julgado em Jerusalém devido à sua participação na Solução Final, isto é, na

<sup>15</sup> ARENDT, Hannah. *Entre amigas: a correspondência entre Hannah Arendt e Mary McCarthy*. 1995, p. 232.

<sup>16</sup> YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: vida e obra de Hannah Arendt*. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997, p. 384.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>18</sup> KRISTEVA, Júlia. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras. Tomo I Hannah Arendt*. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002, p. 159.

deportação dos judeus para os campos de extermínio. A partir desse evento, e guiada pela questão do “fazer-o-mal”, ela sentiu-se incomodada com questões relativas à vida interior e às atividades mentais: desejou compreender como o ser humano pensa, já que diagnosticou nesse oficial nazista a ausência de reflexão; ela quis saber se a faculdade de distinguir o certo e o errado está conectada à capacidade de pensar; e objetivou entender a dinâmica da vontade, se ela realmente existe, se é livre, e o que a faz ativa.

Em seu *Diário do pensamento*, sob a data de outubro de 1967, quase uma década após a publicação de sua *A condição humana*, é que se encontra a primeira referência feita por Arendt sobre as três atividades ou faculdades do espírito: ela argumenta que as faculdades de pensar-querer-julgar são independentes do fato do homem ser um ser condicionado, ou seja, são atividades limitadas por esse ser, mas que não têm sua origem nele, e que é por meio dessas atividades que o homem responde ao seu ser-condicionado<sup>19</sup>. Com este raciocínio, complexo e pouco esclarecedor, Arendt inclui as atividades da *vita contemplativa* no âmbito da condição humana.

Em outros momentos de suas anotações pessoais, Arendt também se reporta às faculdades espirituais, ou mentais, antes mesmo de ocupar-se inteiramente delas como conteúdo de seus seminários, proferidos no início da década de 1970, e que depois passariam a compor *A vida do espírito*. São anotações breves, em sua maioria, mas que interessam muito, pois revelam a maneira como Arendt organiza suas reflexões e como se movimenta neste universo do pensamento, já assinalando as diferenças que considera importantes entre as atividades da mente. Assim, suas notas interessam, sobretudo, porque indicam o tratamento ou a abordagem mais específica que ela conferirá a cada uma dessas faculdades ao longo de seus últimos anos.

As faculdades mentais lidam com aquilo que não está presente nas experiências empíricas, acredita Arendt. Desse modo, "o pensamento é a mais radical entre elas. O julgar se reporta a qualquer coisa do passado, o querer a qualquer coisa do futuro. Apenas o pensar se relaciona a qualquer coisa que está fora do tempo"<sup>20</sup>. Mais adiante, e em outras palavras, Arendt escreve de forma sintética: “o pensamento é refletido no presente, o julgamento questiona o passado e a vontade quer o que está por vir”<sup>21</sup>.

O pensar, o querer e o julgar são definidos por Arendt como sendo as três atividades espirituais básicas pelo fato de serem autônomas; o que significa dizer que cada uma delas obedece às leis inerentes à própria atividade, embora, todas dependam de certa quietude da alma. Mesmo

---

<sup>19</sup> ARENDT, Hannah. *Journal de pensée*. Traduction Sylvie Coutine-Denamy. Vol. 2. Paris: Editions du Seuil, 2002b, p. 864, tradução nossa.

("Les trois facultés ou activités de l'esprit: Penser-Vouloir-Juger sont indépendantes du fait que l'homme est un être conditionné, c'est-à-dire qu'elles sont simplement limitées par cet être conditionné, mais qu'elles n'ont pas leur source en lui. Ce sont les activités à l'aide desquelles l'homme répond à son être-conditionné, et non pas celles qui lui correspondent").

<sup>20</sup> Ibid., p. 934. Tradução nossa. ("La pensée est la plus radicale d'entre elles. Le jugement se rapporte à quelque chose de passé, le vouloir à quelque chose de futur. Seule la pensée se rapporte à quelque chose qui est hors du temps").

<sup>19</sup> Ibid., p. 936, tradução nossa. ("La pensée réfléchit au présent, le jugement critique le passé, la volonté veut ce qui est à venir").

admitindo que possuam características em comum, ela acredita que essas atividades não possam ser reduzidas a um denominador comum, pois cada uma delas tem sua própria função. Assim, para a pergunta “o que nos faz pensar?”, a resposta seria “o impulso interno dessa faculdade para se realizar na especulação”; o que faz a vontade querer? É a própria vontade, que não é movida nem pelo desejo, nem pela razão; e quanto ao julgar? Essa faculdade “só pode adaptar-se como uma lei de si mesmo para si mesmo”.<sup>22</sup> Sendo o mesmo espírito que pensa, que quer e que julga, Arendt reconhece que a natureza autônoma entre as três atividades espirituais produz dificuldades. Além do mais, essa autonomia também implica o não condicionamento das atividades espirituais, o que significa dizer que nenhuma das condições do mundo ou da vida lhes é diretamente correspondente. Pois na vida do espírito, os homens podem transcender a qualquer uma destas condições, apesar de serem existencialmente condicionados. Nesse sentido, os indivíduos podem pensar o desconhecido, querer o impossível e julgar de forma positiva ou negativa a realidade em que nascem.

Arendt acredita que a invisibilidade é a principal característica das atividades espirituais. Entretanto, mesmo sendo invisíveis, as paixões, sentimentos e emoções têm uma expressividade própria, na medida em que se cora de constrangimento ou de vergonha, se empalidece pelo medo ou se fica iluminado pela alegria. “A única manifestação externa do espírito é o alheamento em relação ao mundo que nos cerca, algo de inteiramente negativo que sequer chega a sugerir o que está de fato se passando internamente.”<sup>23</sup>

Para Arendt, não é correto estabelecer uma ordem hierárquica entre as três faculdades espirituais. Contudo, ela supõe que exista uma ordem de prioridade entre elas, pois seria impossível o espírito exercer o seu querer e o seu julgar se o poder da representação, e o esforço para dirigir a atenção do espírito para aquilo que escapa da percepção sensível, não se antecipassem e preparassem o espírito para tais atividades.

Ao investigar o querer, Arendt deparou-se com uma complexidade maior do que a esperada, e uma das dificuldades encontradas em seu percurso foi a constatação de que esta atividade espiritual era a mais refutada e desconsiderada ao longo da Tradição do pensamento ocidental. Sendo assim, ela empenhou-se em defender sua tese de que a faculdade espiritual da vontade era autônoma e distinta do pensar e do julgar. Principalmente, por contrapor-se aos argumentos de que esta faculdade era mera ilusão da consciência ou que era apenas razão prática. Ela percorreu a tradição filosófica em busca de apoio para justificar sua crença na existência da vontade. Para Heidegger, ela relata que sua investigação partiria “do fato de a Antiguidade grega não ter conhecido nem a vontade nem o problema da liberdade (enquanto problema)”.<sup>24</sup> E que iria começar com a *proáivisis* de Aristóteles, e passaria pelas análises de Paulo, Epiteto, Agostinho e

---

<sup>20</sup> ARENDT, op. cit., 2002a, p. 55.

<sup>23</sup> ARENDT, op. cit., 2002a, p. 57.

<sup>24</sup> ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin – *Correspondência 1925/1975*. Organização Úrsula Ludz. Tradução Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, p. 181.

Tomás de Aquino até Duns Scotus. E foi em Agostinho que ela encontrou eco para suas próprias reflexões, como veremos no que segue.

### III

Para melhor entender a questão do querer Arendt recorre a Agostinho, onde encontra a defesa da existência desta faculdade, que, para existir, não depende de nenhum fator outro que não seja a própria vontade. A vontade é sua própria causa, ou não é uma vontade.

Em Agostinho, o livre arbítrio da vontade é uma faculdade distinta do desejo e da razão, pois apenas a vontade é livre, posto que sua liberdade provém de uma força interior de negação ou de afirmação que não está relacionada com qualquer tipo de posse. Agostinho retira a prova da liberdade da vontade quando a confronta com os desejos e com a razão, procedimento que Arendt assim explica:

Qualquer coisa que a razão me diga é forçosa no que diz respeito à razão. Posso ser capaz de dizer “Não” para uma verdade a mim revelada, mas não posso de modo algum fazê-lo em termos racionais. Os apetites surgem automaticamente em meu corpo, e meus desejos são despertados por objetos que estão fora de mim; posso dizer “Não” a eles, aconselhado pela razão ou pela lei de Deus, mas a razão em si não me levaria à resistência. [...] Qualquer poder que o intelecto possa ter sobre o espírito será um poder de forçar; o que o intelecto jamais pode provar ao espírito é que este não deve simplesmente sujeitar-se a ele, mas deve também querer fazê-lo.<sup>25</sup>

Cabe lembrar que, em Santo Agostinho, a faculdade de escolha é decisiva para o livre arbítrio e não se aplica à seleção deliberativa de meios para um fim, mas, aplica-se exclusivamente entre *velle* e *nolle*, ou entre “querer” e “não-querer”. Assim, toda a ação da vontade envolve um “eu-querer” e um “não-querer”, ou um “quero” e um “desquero”; isso gera impulso ao agir.

Foi analisando cuidadosamente a Epístola de São Paulo aos Romanos que Santo Agostinho constatou esta dualidade da vontade, que se divide em *velle* e *nolle*; e que não há duas leis antagônicas entre o “querer” e o “poder” conforme os argumentos de São Paulo. Santo Agostinho constatou que “querer e poder não são o mesmo”, pois é possível ao homem querer e, mesmo na ausência de qualquer impedimento externo, ser incapaz de realizar o que lhe sugere a vontade. E isso ocorre mesmo considerando que as faculdades de poder e de querer estejam intimamente ligadas, posto que para que o poder seja produtivo, a vontade deva necessariamente estar presente: se agimos, esta ação jamais poderá ser sem vontade, e se não agimos, o motivo pode ser a falta de vontade ou a falta de poder. Para Santo Agostinho, a lei se dirige à vontade e não ao espírito, pois o espírito não se move sem que queira ser movido. Este é um dos motivos principais que leva Santo Agostinho a acreditar que apenas a vontade seja realmente livre.

De acordo com Arendt, foi devido às experiências pessoais de Santo Agostinho, vividas antes de sua conversão e que o deixaram em uma luta ardorosa consigo mesmo, que ele percebe o

<sup>25</sup> ARENDT, op. cit., 2002a, p. 251.

equivoco de São Paulo, pois a luta interna não ocorria entre a carne e o espírito, mas na própria vontade, ou seja, o problema não estava na natureza dual do homem: encontrava-se na própria faculdade da Vontade. Ao abordar a “luta das vontades” Agostinho reflete:

[...] Por isso eu suspirava, atado, não pelas férreas cadeias duma vontade *albeia*, mas pelas *minhas*, também de ferro. O inimigo dominava o meu querer, e dele me forjava uma cadeia com que me apertava. Ora, a luxúria provém da vontade perversa: enquanto se serve à luxúria, contrai-se o hábito, origina-se a necessidade. [...] A vontade nova, que começava a existir em mim, a vontade de Vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda se não achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim, duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal, outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma.<sup>26</sup>

Como esclarecem as palavras de Agostinho, o conflito não ocorre de uma cisão entre a vontade carnal - externa - e a vontade espiritual - interna, mas, na própria vontade. Arendt constata ainda que Agostinho não elabora uma solução para este conflito da vontade, apenas salienta que se deve escolher um objetivo que possa conduzir a vontade, única e plenamente direcionada. Em *Sobre a Trindade*, obra escrita anos mais tarde, Agostinho revela que o amor é a vontade unificada e que decide a conduta do homem, e isso Arendt manteve presente ao longo de suas próprias reflexões. Nas palavras de Agostinho:

[...] é o amor que une, como o pai à prole, isto é, a visão existente na memória à visão derivada do pensamento informando sobre ela. [...] Memória, inteligência e amor são minhas [faculdades], não pertencem, porém a elas mesmas; pois não operam em seu próprio favor, mas sim em meu proveito. Sou eu que atuo, servindo-me delas. Sou eu que recordo pela minha memória, compreendo pela minha inteligência, e amo pelo meu amor. [...] é por minha memória que recordo, e por minha vontade que desejo, e não as faculdades por elas mesmas.<sup>27</sup>

Arendt, ao analisar a divisão do ego volitivo, ou seja, o conflito que se estabelece entre o "eu-querer" e o "eu-não-querer", constata que a impotência da vontade pode surgir quando ela se torna um obstáculo para si mesma, e não por causa de algo externo que impeça seu êxito. Indícios deste conflito podem ser observados em Epiteto, para quem a primeira decisão da vontade é não querer o que não pode obter, e deixar de não querer o que não pode evitar. Isto quer dizer, não se interessar por qualquer coisa sobre a qual não tenha poder. Disso decorre que o homem é senhor de si, pois reina sobre os objetos de seu interesse dando mostras de que somente a vontade pode ser obstáculo para si mesma, e que nada do mundo exterior terá maior poder do que a vontade de obter e a vontade de evitar qualquer coisa que se apresente aos sentidos. Entretanto, Arendt

<sup>26</sup> AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores), p. 134-135, grifos do autor.

<sup>27</sup> AGOSTINHO, *A Trindade*. Tradução Nair de Assis Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística), p. 539-540.

observa em Epiteto o reconhecimento de que esta liberdade interior poderia ser ameaçada e limitada pela vulnerabilidade do corpo, e contra isso, a defesa da *ataraxia*. Ou seja, a invulnerabilidade seria necessária para assegurar o sentimento de liberdade, pois a realidade depende do consentimento do indivíduo para ser reconhecida como tal.

De acordo com Arendt, ao identificar a existência de “duas vontades” que não são duas leis antagônicas, Santo Agostinho operou um passo decisivo para além das formulações do apóstolo Paulo, pois compreendeu que a armadilha na qual a vontade está presa não surge da natureza dual do homem, que é carnal e espiritual, e que a vontade, sendo uma faculdade do espírito, tem poder absoluto sobre o corpo. Dessa forma, há uma vontade nova e outra antiga; uma vontade que é carnal e a outra que é espiritual. Neste caso, o livre arbítrio não significa a seleção deliberativa de meios para um fim, mas, a escolha entre *velle* – querer –, e *nolle* – desquerer –. Portanto, todo ato da vontade envolve um “eu-queiro” e um “eu-não-queiro”. Dito de outra forma, a todo *velle* corresponde um *nolle*. Importa ressaltar que a única coisa que move a vontade é a própria vontade. Nenhuma causa externa tem o poder de movê-la. “A vontade é um fato que, em sua factualidade puramente contingente, não pode ser explicado em termos de causalidade.”<sup>28</sup> Além do mais, a pergunta pela causa responsável pela vontade levaria a um regresso ao infinito.

Com Agostinho, Arendt entende que é da natureza da vontade duplicar-se, e que esta cisão ocorre na própria vontade. Ou seja, o conflito não surge entre uma vontade corporal e uma vontade espiritual, ou entre o espírito e a vontade, mas na própria vontade que não será plena se não existir nesta forma dupla, ou dividida. Contudo, Arendt não encontra no autor das *Confissões* uma solução para este conflito do ego volitivo, no sentido de entender como a vontade, dividida contra si mesma, resolve-se e impulsiona o indivíduo a agir. Agostinho, na tentativa de resolver este problema, aborda-o de forma diferente, e passa a investigar a vontade em sua inter-relação com as outras faculdades espirituais, e não mais de forma isolada. O dogma teológico do três-em-um é então admitido como um princípio filosófico geral: ser-conhecer-querer, ou memória-intelecto-vontade. Três coisas interligadas, inseparáveis e ainda assim, distintas entre si. Como a memória e o intelecto são contemplativos, ou passivos, é a vontade que os reúne e os deixa ativos. A esse respeito, Kenny esclarece:

Agostinho apresenta sua trindade humana como consistindo da existência da mente, seu conhecimento de si mesma e seu amor a si mesma (9, 12). Mas utiliza os termos de sua trindade mental numa larga variedade de contextos, que podemos resumir como se segue. A memória é a habilidade para pensar pensamentos de todos os tipos; o intelecto (cuja atividade é sapientia) é a habilidade de dar assentimento a pensamentos especulativos como verdadeiros; a vontade é a habilidade de dar anuência a pensamentos como planos de ação.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> ARENDT, op. cit., 2002a, p. 252.

<sup>29</sup> KENNY, op. cit., 2008, p. 251.

A solução encontrada por Agostinho, e mais tarde também por Duns Scotus, para resolver o conflito interno da vontade surge da transformação da própria vontade em amor, que é o agente de ligação de maior êxito, posto que propicie uma coesão entre aquele que ama e aquele ou aquilo que é amado, e tudo o que está unido pelos laços do amor é extremamente forte. Em Agostinho, a vontade transformada em amor tem o poder de negar ou afirmar, ou seja, “não há maior afirmação de algo ou alguém do que amar este algo ou alguém, isto é, do que dizer: quero que tu sejas – “*Amo: Volo ut sis*”<sup>30</sup>. Segundo Agostinho, "Finalmente, meu amor, também, quando recorda e compreende o que deve apetercer e evitar, recorda pela minha [...] memória; e compreende pela minha inteligência [...] aquilo que ama inteligentemente."<sup>31</sup> O amor é que fornece ao espírito a duração e a permanência de toda união. Desse modo, a vontade é vista em seu aspecto operatório e funcional, pois transformada em amor, ela passa a ser atividade pura. Mesmo sem ser extinto, o conflito, ou a inquietação, da vontade é abrandado pelo amor que lhe confere certa serenidade.

De acordo com as análises arendtianas, desde sua descoberta num contexto religioso, a vontade tem reivindicado a honra de abrigar todas as "sementes" da ação e o poder de decidir o que fazer, e não meramente o que não fazer. É ainda em Agostinho que ela encontra, pela primeira vez, a definição da vontade como fonte de ação; inspirada, talvez, nesta passagem em que ele afirma:

Fazemos efetivamente muitas coisas que, se não quiséssemos, decerto não faríamos. E em primeiro lugar o próprio querer: se queremos, o querer existe, se não queremos, não existe porque não queremos se não quisermos. [...] As nossas vontades são pois nossas; elas próprias fazem tudo o que fazemos quando queremos e que não se faria se não quiséssemos.<sup>32</sup>

De acordo com Arendt, em Agostinho, a vontade prepara o terreno no qual a ação pode ocorrer. Pois orienta a atenção dos sentidos, controla as imagens impressas na memória e fornece ao intelecto o material para a compreensão. Deste processo, Arendt deduz que ao ocupar-se em preparar a ocorrência da ação, a vontade deixa de se envolver com sua própria vontade. Logo, é pela interrupção do conflito entre o *velle* e o *nolle* que a vontade afirma a sua liberdade e propicia o surgimento da ação. Ou seja, a vontade resolve sua contradição e passa para a vida ativa.

Em outras palavras, no embate entre o quero e o não-quero há a decisão e o impulso ao agir. Este poder da vontade de iniciar ação fica mais evidenciado quando se tem presente que é por meio da vontade que a individualidade se manifesta; e é também na Filosofia Agostiniana que Arendt encontra a consideração do homem como “começo”. Pela análise da Filosofia de Agostinho, Arendt entendeu que o homem foi criado por Deus, que é eterno e “sem começo”, para que o mundo tivesse um começo. Mais especificamente, o homem fora criado para que o tempo tivesse um começo, pois se não há criatura, cujo movimento de transformação permita a sucessão,

<sup>30</sup> ARENDT, op. cit., 2002a, p. 263.

<sup>31</sup> AGOSTINHO, op. cit., 2008, p. 540.

<sup>32</sup> AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Vol. I (Livro I a VIII). Tradução J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. 493-494.

não há o tempo. Daí entende-se que o homem é essencialmente temporal.

Agostinho, segundo Arendt, tentou responder a difícil questão da criação de coisas novas por um Deus eterno; guiado pela necessidade de refutar o conceito cíclico de tempo defendido pelos filósofos, ele surpreende ao defender a necessidade de a criação do homem ter sido separada de todas as outras criaturas, e acima delas. No livro XII, capítulo XIV, de sua *A cidade de Deus*, ele questiona:

Mas se ela [a alma] nunca mais voltar à desgraça e caminhar para a beatitude – é porque aconteceu no tempo algo de novo que não acabará no tempo. Por que é que não há de ser assim com o Mundo? E por que não será assim também com o homem criado no Mundo? Tomando o reto caminho da sã doutrina evitar-se-iam todos estes rodeios de não sei que falsos ciclos concebidos por falsos sábios enganosos. [...] Efetivamente, houve homens antes de nós, há-os conosco e homens haverá depois de nós. Da mesma forma quanto aos animais e plantas.<sup>33</sup>

Assim sendo, das palavras de Agostinho, Arendt retém que o homem representa o *começo*, um começo que jamais existira antes dele. E, além disso, o homem foi criado no singular para que pudesse propagar-se a partir de indivíduos, enquanto as demais criaturas foram criadas no plural, ou seja, como começos de espécies. Esta individualidade do homem é o que o designa como “pessoa”, e é manifestada por sua vontade. Ainda referindo-se às teorias do tempo cíclico dos filósofos, Santo Agostinho argumenta:

Que admira que, perdidos nos seus ciclos, não encontram nem entrada nem saída. Ignoram quando começaram e quando devem acabar o gênero humano e a nossa condição mortal, incapazes que são de penetrar a sublimidade de Deus. Essa sublimidade de Deus – Ele próprio eterno e sem começo – fez surgir o tempo a partir de um começo, e ao homem, que ainda não tinha feito, fê-lo no tempo, em virtude, não de uma decisão nova e imprevista, mas imutável e eterna.<sup>34</sup>

Sintetizando a argumentação agostiniana, Arendt percebe que “o homem é posto em um mundo de mudança e movimento como um novo começo porque sabe que tem um começo e que terá seu fim”<sup>35</sup>, e como é um ser que possui um começo e que corre para seu fim, o homem pôde ser dotado da capacidade de querer ou não querer. Nesse ponto, Arendt especula: se Agostinho tivesse levado a cabo as suas próprias especulações teria definido os homens não como mortais, como pensavam os gregos, mas sim como “natais”, e teria definido a liberdade da vontade não como o livre arbítrio entre querer e não querer, mas como a liberdade expressa por Kant em sua *Crítica da razão pura*, ou seja, “a faculdade de começar espontaneamente uma série no tempo”.<sup>36</sup> Considerando, obviamente, que este *começo* não caísse em uma rede de causalidade e de

<sup>33</sup> AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Volume II (Livro IX a XV). Tradução J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 1111-1112.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 1115.

<sup>35</sup> ARENDT, op., cit., 2002a, p. 266.

<sup>36</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 2. ed. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, p. 478B.

determinismo, mas que representasse verdadeiramente algo novo, espontâneo e inusitado: um ato livre. Ao ato livre, Arendt concede uma “espontaneidade desconcertante”, pois acredita que um ato só pode ser chamado de livre se não for afetado ou causado por alguma coisa que o preceda, e que exija que este ato seja transformado em uma causa do que quer que venha a seguir. Se considerado desta forma, e se obtiver êxito, todo ato livre será a continuação de uma série precedente, o que para Arendt representa a negação da experiência de liberdade e novidade, ou seja, segue um caminho oposto ao que ela acredita que seja um novo começo. Arendt observou que a consideração da vontade como o impulso para começar uma ação nova e espontânea é a responsável pelas maiores objeções dirigidas a esta faculdade ao longo do tempo; já que o livre arbítrio é conhecido pela Tradição como sendo dois modos de conduta, ou a escolha entre dois ou mais objetos desejados, e já conhecidos. Melhor dito, a escolha entre coisas possíveis e dadas como simples potencialidades. Em contrapartida, ela defende a concepção de que o poder de começar algo realmente novo não pode ser precedido por nenhuma potencialidade, pois isto figuraria como causa do objeto realizado.

Para Arendt, a vontade é a faculdade espiritual da pura espontaneidade que nos impele à ação, e que arbitra entre as razões sem estar sujeita a elas. Assim, a vontade possui as funções de instigar a ação e arbitrar. Arendt constata que, “todas as nossas descrições extraídas de Paulo e Agostinho sobre a dupla ruptura da vontade, sobre o ‘eu-queiro-e-não-posso’ de Paulo, e o ‘eu-queiro-e-não-queiro’ de Agostinho, realmente só se aplicam à vontade na medida em que ela impele à ação.”<sup>37</sup>

A ação, para Arendt, é entendida como o “vir a público em palavras e atos e na companhia de seus pares, iniciar algo novo cujo resultado não pode ser conhecido de antemão, fundar uma esfera pública [...], comprometer-se com e perdoar os outros”.<sup>38</sup> A ação foi a grande questão que guiou sua Teoria Política e sua Filosofia. Foi para fundamentar sua defesa dessa ação que Arendt, ao final da vida, esteve ocupada em investigar aquilo que a Tradição havia postulado sobre o conceito de vontade para compreender e esclarecer que o que está nos bastidores de todo ato, para além de qualquer outro elemento, por assim dizer, é uma vontade livre que quer se afirmar. Uma vontade livre que, se guiada por amor, pode mudar o curso dos eventos sem que seus possíveis desdobramentos forcem o homem a lançar mão de sua capacidade de perdoar, e sem que se corra o risco de trazer ao mundo qualquer outra “horrrível novidade”;<sup>39</sup> uma vontade que poderá trazer não apenas a ação nova, espontânea e inusitada, mas também que poderá ser portadora de outro tipo

---

<sup>37</sup> ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a, p. 197.

<sup>38</sup> KOHN, Jerome. Introdução. ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. 2. Ed. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro, DIFEL, 2009, p. 8.

<sup>39</sup> ARENDT, 2008, p. 9.

de sentimento, a alegria, tendo em vista que, para Arendt, a experiência do "movimento político espontâneo [...] demonstrou que agir é divertido."<sup>40</sup>

À guisa de conclusão, pode-se dizer que Arendt acreditava que homens e mulheres podem querer agir e brilhar durante o tempo em que estiverem neste mundo, e que este brilho-ação poderá surgir para além de teorias e de conceitos, ou seja, poderá surgir de forma inusitada e espontaneamente. Sob esta perspectiva, às palavras de Agostinho, "nada amamos senão pela vontade"<sup>41</sup>, poder-se-ia acrescentar, guiados pelo pensar arendtiano, que o homem nada deveria querer se não fosse imbuído pelo *amor mundi*, e que esta atitude de amar o mundo seja emanada de toda e qualquer ilumin(ação); lembrando que, em instância primeira, o que está na raiz de todo agir é a vontade.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Vol. I (Livro I a VIII). Tradução J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Volume II (Livro IX a XV). Tradução J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Tradução Nair de Assis Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Patrística).

ARENDT, Hannah. "Agostinho e o protestantismo". In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. Tradução Denise Bottmann; organização, introdução e notas de Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. "Filosofia e Sociologia". In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. Tradução de Denise Bottman; organização, introdução e notas de Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin – *Correspondência 1925/1975*. Organização Úrsula Ludz. Tradução Marco Antônio casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ARENDT, Hannah. "Reflexões sobre política e revoluções". Tradução Denver Lindley. In: *Crises da República*. Tradução José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004b.

ARENDT, Hannah. *Entre amigas: a correspondência entre Hannah Arendt e Mary McCarthy*. 1995.

ARENDT, Hannah. *Journal de pensée*. Traduction Sylvie Coutine-Denamy. Vol. 2. Paris: Editions du Seuil, 2002b.

---

<sup>40</sup> ARENDT, Hannah. "Reflexões sobre política e revolução: um comentário". Tradução Denver Lindley. In: *Crises da República*. Tradução José Volkmann, 2004b, p. 175.

<sup>41</sup> AGOSTINHO, op. cit. 2008, p. 494.

ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*. v. 1 - Thinking. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978a.

ARENDT, Hannah. *The Life of the Mind*. v. 2 - Willing. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978b.

ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 5 ed. Tradução Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002a.

BROWN, Peter Robert Lamont. *Santo Agostinho, uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. 5. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

COURTINE-DÉNAMY, SYLVIE. *Hannah Arendt*. Tradução Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

GUERRA, Elizabete Olinda. *O fenômeno da vontade em Hannah Arendt*. 2013. 221 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2013.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 2. ed. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

KENNY, Anthony. *Uma nova História da Filosofia ocidental*. Vol. II: Filosofia Medieval. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KOHN, Jerome. Introdução. ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. 2. Ed. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro, DIFEL, 2009.

KRISTEVA, Júlia. *O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras. Tomo I Hannah Arendt*. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: vida e obra de Hannah Arendt*. Tradução Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

## NOTAS INTRODUTÓRIAS SOBRE CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE ROUSSEAU E ARENDT

*Introductory notes on convergences and divergences between Rousseau and Arendt*

José João Neves Barbosa Vicente<sup>1</sup>

### RESUMO

Rousseau e Arendt, como se sabe, foram grandes pensadores da política e, para alguns, em relação a esse conteúdo, eles estão em lados radicalmente opostos. Neste texto, no entanto, o objetivo primordial não é necessariamente confrontar suas ideias sobre política ou fazer uma discussão sistemática, no intuito de escolher um dos lados, apontar falhas, acertos ou dizer quem tem mais ou menos razão sobre aquilo que cada um disse em sua respectiva teoria. A proposta aqui é simplesmente realizar um breve levantamento de algumas divergências e convergências entre as ideias políticas desses dois autores, a partir das suas considerações e posicionamentos sobre as questões referentes à liberdade e à participação política dos cidadãos.

**Palavras-chave:** Liberdade, Opiniões. Participação. Pluralidade humana. Política. Vontade geral.

### ABSTRACT

Rousseau and Arendt, as it is known, were great thinkers on politics, and for some, in relation to this content, they are on radically opposite sides. In this text, however, the primary objective is not necessarily to confront their ideas about politics or to make a systematic discussion, with the intention of choosing one of the sides, pointing out flaws, successes, or saying who is more or less right about what each one said in their respective theory. The proposal here is simply to conduct a brief survey of some divergences and convergences between the political ideas of these two authors, based on their considerations and positions on issues related to freedom and political participation of citizens.

**Keywords:** Freedom. Opinions. Participation. Human plurality. Politics. General will.

Arendt foi, sem dúvida, uma grande leitora de Rousseau, mas também é preciso sublinhar que ela foi um dos seus maiores críticos. Para aqueles que estavam “habitados a ver Rousseau como o primeiro pensador moderno da liberdade”, Arendt apresentou uma “versão” bem distante “dessa imagem”<sup>2</sup>. No entanto, apesar de dirigir duras críticas a alguns conceitos da teoria política do pensador genebrino, não é impossível encontrar alguns pontos de convergências entre suas ideias, mas é preciso ressaltar que as divergências é que sobressaem, elas são mais acentuadas e radicais. Talvez seja por isso que alguns estudiosos das obras desses pensadores acreditam que a melhor forma de estudar suas teorias políticas seria expor suas divergências, uma vez que, para esses estudiosos, em relação ao entendimento da política, Rousseau e Arendt estão em lados radicalmente opostos. Neste texto, no entanto, o objetivo não é necessariamente debruçar sobre essa questão/polêmica, confrontar as ideias políticas desses dois pensadores e nem discuti-las sistematicamente no intuito de escolher um dos lados, apontar falhas, acertos ou dizer quem tem

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). E-mail: josebvicente@bol.com.br

<sup>2</sup> SMOLA, Julia. “Hannah Arendt lectora de Rousseau”. *Dois pontos*, v.7, n.4, 2010, p.53-54.

mais ou menos razão sobre aquilo que cada um disse sobre a política em suas respectivas épocas; a proposta aqui é simplesmente realizar um breve levantamento de algumas divergências e convergências entre as ideias políticas desses dois autores, a partir das suas considerações e posicionamentos sobre as questões referentes à liberdade e à participação política dos cidadãos.

De um modo geral, quando se analisa as ideias de Rousseau e Arendt, as convergências e divergências aparecem desde início. Esses dois críticos de suas respectivas épocas se convergem, por exemplo, pelo amor à liberdade, pelo interesse pela política e pela admiração que ambos tinham pela Grécia Antiga, mas ao mesmo tempo, eles também se divergem em relação a esses assuntos. Para Rousseau, “o homem nasce livre”<sup>3</sup>, para Arendt, cada um de nós “nasce para a liberdade”<sup>4</sup>, portanto, somos todos “um começo”<sup>5</sup>. Os posicionamentos de Rousseau sobre política e sociedade da sua época estão diretamente ligados aos males da aparência vivenciados por ele no século XVIII, isto é, à “experiência original do malefício da aparência”<sup>6</sup> em sua vida; por outro lado, as reflexões e posicionamentos de Arendt sobre política têm a ver com os males do totalitarismo experimentados por ela no século XX<sup>7</sup> e não com a “nostalgia” ou com o seu “entusiasmo” pelo mundo antigo<sup>8</sup>. Naturalmente, outros fatores ou fatos podem ser apontados como responsáveis pelas reflexões e posicionamentos desses dois pensadores, mas certamente nenhum deles foram tão decisivos quanto esses males. Sobre a admiração que tinham pela Grécia Antiga é importante também destacar que esses dois autores não admiravam a mesma *polis*. A admiração de Rousseau era pela Esparta e pelos espartanos, enquanto Arendt admirava Atenas e os atenienses. Para o pensador genebrino, Atenas nem sequer “era uma verdadeira democracia, mas uma aristocracia assaz e tirânica, governada por sábios e oradores”<sup>9</sup>; Esparta, por sua vez, era para ele uma “república antes de quase deuses do que de homens”<sup>10</sup>. É por isso, certamente, que Rousseau fez da “Esparta ideal, o berço das mais altas virtudes”<sup>11</sup>. Por outro lado, Arendt admirava profundamente os povos atenienses, principalmente porque para eles, liberdade e política não dispensavam o diálogo plural e se manifestavam efetivamente apenas em “espaço público que

<sup>3</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores), p.22.

<sup>4</sup> KOHN, Jerome. “Freedom: the priority of the political”. In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.115.

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972, p.216.

<sup>6</sup> STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: companhia das Letras, 2011, p.17

<sup>7</sup> CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p.2.

<sup>8</sup> O’SULLIVAN, Noel. “Hannah Arendt: a nostalgia helênica e a sociedade industrial”. In: CRESPIGNY, Anthony; MINOGUE, Kenneth (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Trad. Yvonne Jean. Brasília: UnB, 1982, p.223-224.

<sup>9</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Da economia política*. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Globo, 1958, p. (Obras de Jean-Jacques Rousseau I), p.289-290.

<sup>10</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discursos sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983a (Os Pensadores), p.339.

<sup>11</sup> LEDUC-FAYETTE, Denise. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l’antiquité*. Paris: Vrin, 1974, p.28.

permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora”<sup>12</sup>. Para Arendt, portanto, apesar do seu pensamento político não ter surgido a partir da sua admiração pelo mundo antigo ou por Atenas, essa *polis*, no entanto, se tornou uma fonte importante e imprescindível para elaboração da sua teoria política.

Apesar dessas observações feitas anteriormente serem importantes para a compreensão das teorias políticas de Rousseau e Arendt, as divergências e convergências entre eles são, no entanto, mais impactantes quando se debruça sobre seus posicionamentos e considerações em relação às questões como, por exemplo, a liberdade e a participação política dos cidadãos. Os dois pensadores são defensores da liberdade como participação política ativa e efetiva dos cidadãos e não admitem nenhum tipo de comunidade/sociedade politicamente organizada que ignore essa questão considerada por eles como algo necessário e imprescindível. Portanto, qualquer tipo de sistema político que se inclina a negar a liberdade dos cidadãos como participação ativa em assuntos públicos, não deve ser simplesmente recusado, mas também combatido sistematicamente para que não perdure ou se efetive. Para Rousseau e Arendt, a participação política ativa é algo que deve ser amplamente incentivado em cada cidadão como exercício efetivo da sua própria liberdade; nenhum deles deverá ser impedido por qualquer indivíduo ou meio de exercer essa participação. Para o pensador genebrino, não existe no mundo qualquer coisa capaz de ser “maior e mais belo do que ser livre”<sup>13</sup>; para Arendt, todos devem se mobilizar “quando a liberdade está sob ameaça”<sup>14</sup>, aqueles que não se mobilizam numa situação dessa, certamente nenhuma outra coisa ou situação será capaz de mobilizá-los. Portanto, não é por acaso que esses dois pensadores que enxergam e defendem a liberdade como algo cuja realização acontece por meio da efetiva participação política foram chamados, certa vez, de “expoentes da noção republicana de liberdade”<sup>15</sup>. No entanto, é preciso destacar que apesar dessa coincidência ou convergência entre Rousseau e Arendt sobre questões referentes à liberdade e à participação política dos cidadãos, o mesmo já não se pode dizer em relação ao modo como cada um argumenta para defender e sustentar suas respectivas posições. Em outras palavras, Rousseau e Arendt não apresentam o mesmo fundamento político capaz de contribuir para dar corpo a uma “república” onde, de fato, a liberdade de cada cidadão possa se manifestar efetivamente como participação política ativa. Nesse ponto, portanto, os dois pensadores não se convergem, isto é, são radicalmente divergentes.

Para Rousseau, essa “realidade” só será possível se acontecer uma união entre os indivíduos em torno de uma única “vontade geral”; isto é, a liberdade de cada um deles somente se realizará por meio da “plena participação na vontade coletiva soberana”<sup>16</sup>. Uma condição que, de um modo

---

<sup>12</sup> LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003, p.31.

<sup>13</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confissões*. Trad. Fernando Lopes Graça. Lisboa: Portugália, 1964, p.46; 345.

<sup>14</sup> ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p.347.

<sup>15</sup> RAMASWAMY, Sushila. *Political theory: ideas and concepts*. New Delhi: Macmillan, 2003, p.259.

<sup>16</sup> BÖCKENFÖRDE, Ernst. *Estudios sobre el Estado de derecho y la democracia*. Trad. Rafael de Agapito Serrano Madrid, Trotta, 2000, p.49.

geral, não é favorável aos debates de ideias e opiniões. Por outro lado, Arendt acredita que a liberdade como participação política ativa acontecerá, de fato, quando a pluralidade humana for considerada efetivamente como base de toda a política e os espaços públicos forem criados em números suficientes para que todos os cidadãos possam ter a oportunidade de discutir, debater e opinar sobre questões políticas na presença de seus pares. Essa divergência entre Rousseau e Arendt expõe de modo explícito a forma como cada um deles compreende a liberdade em relação aos indivíduos. Apesar de defenderem a liberdade que, para eles, tem um valor fundamental na vida de cada indivíduo<sup>17</sup> e ocupa o espaço central em suas obras, Rousseau e Arendt não defendem a mesma concepção da liberdade em relação aos indivíduos e, conseqüentemente, suas visões sobre a realização ou manifestação dessa liberdade como participação política ativa dos cidadãos são também divergentes. Na história do pensamento ocidental, certamente não é tarefa fácil encontrar outros autores ou pensadores que defenderam a liberdade dos indivíduos com tanta intensidade como eles ou que defenderam a participação política ativa dos cidadãos com tanto vigor<sup>18</sup>, mas certamente também, poucos na história do pensamento ocidental se divergiram tão radicalmente na compressão da questão da liberdade e na sua realização e manifestação como participação política.

Rousseau não apenas defende que “o homem nasce livre”, mas também considera a liberdade como maior e mais bela do que qualquer outra coisa e não há nada mais importante do que viver livre. Nenhuma outra característica humana é considerada pelo pensador genebrino mais importante ou maior do que a liberdade que, para ele, trata-se de um “bem” acima de todos os outros, ela é, inclusive, “maior” do que a própria “vida”<sup>19</sup>. Isso significa dizer, de um modo geral, que aquele que perde a sua liberdade experimentará algo mais horrível do que se tivesse perdido a sua “vida”<sup>20</sup>. Assim, proteger e preservar a liberdade dos indivíduos, significa também protegê-los e preservá-los. Essa defesa firme de Rousseau em relação à liberdade dos indivíduos pode ser observada desde início das suas reflexões em seus diversos trabalhos, mas a essência da sua compreensão sobre esse assunto encontra-se registrada em sua obra *Do contrato social*, com as seguintes palavras: “o homem nasce livre”<sup>21</sup>. Portanto, para Rousseau, em cada indivíduo a liberdade encontra-se presente como parte essencial do seu ser e o define como tal; essa liberdade não pode ser impedida de se realizar plenamente em uma sociedade politicamente organizada. Assim, “todos os sistemas de legislação” precisam sempre considerá-la como um dos seus “objetivos principais”, ao lado da “igualdade”<sup>22</sup>. Viver livre na sociedade é necessário e indispensável, porque em cada indivíduo a liberdade encontra-se presente como parte constitutivo

---

<sup>17</sup> VARDOULAKIS, Dimitris. *Sovereignty and its other: toward the dejustification of violence*. New York: Fordham University Press, 2013, p.113.

<sup>18</sup> VILLA, Dana. *Public freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2008, p.88.

<sup>19</sup> STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953, p.278-279.

<sup>20</sup> NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003, p.64.

<sup>21</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores), p.22.

<sup>22</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores), p.66.

do seu ser. Nesse sentido, “a finalidade do Estado é preservar a liberdade humana”<sup>23</sup>; se isso não acontecer, provavelmente o Estado fracassará. De acordo com o pensamento político de Rousseau, em uma sociedade, “a vida política” precisa sempre “ser compreendida em termos de liberdade”<sup>24</sup>; nascemos livres e precisamos também permanecer livres em uma sociedade politicamente organizada.

Para que isso possa acontecer, de fato, e cada cidadão possa exercer sua liberdade como participação política ativa, Rousseau entende que é necessário seguir uma única regra ou lei elaborada pelos próprios cidadãos; isso significa dizer, em outras palavras, que os autores e sujeitos das leis precisam ser os próprios cidadãos, uma vez que a melhor pessoa para elaborar as leis é sempre aquela que é sujeita a elas. Essa possibilidade que cada indivíduo tem de proteger e preservar a sua liberdade na sociedade civil, não se efetiva através de qualquer meio, mas sim através da criação de um povo soberano por meio de um verdadeiro pacto social, isto é, uma união social perfeita orientada e dirigida única e exclusivamente pela vontade geral; cada membro dessa sociedade abdicará, portanto, de “toda a vontade secreta e ‘particular’”<sup>25</sup> e se une em torno da vontade geral que passará, então, a dirigi-lo. Os membros da sociedade civil formada através do verdadeiro pacto social terão suas liberdades preservadas e protegidas, desde que cada um deles faça da vontade geral sua única regra e suas ações estejam sempre em conformidade com a relação que, efetivamente, o une ao corpo social do qual ele é membro. Unidos pelo interesse comum, todos os membros são dirigidos pela vontade geral e todos permanecem livres. Para Rousseau, quando o povo é dirigido pela vontade geral, ele permanece livre e sua participação política acontece efetivamente, principalmente porque nessa condição, ele é o único soberano e também o único autor das suas leis; ele obedece apenas a si próprio. Ou seja, de acordo com o pensamento político de Rousseau, manter-se livre mesmo submetido “às leis” é algo totalmente possível, desde que essas leis sejam “registros de nossas vontades”<sup>26</sup>; ou em outras palavras, “desde que os submetidos a elas” sejam “também seus autores” e não exista “nenhum soberano acima ou à parte do conjunto dos cidadãos”<sup>27</sup>. Em termos gerais, a liberdade como entendida pelo pensador genebrino, só se realiza, de fato, em sua forma plena, apenas na sociedade da “vontade geral” que, para ele, é a única capaz de assegurar “que nenhum indivíduo se torne sujeito ao comando de qualquer outro indivíduo”<sup>28</sup>; sob a vontade geral, cada um permanece livre, porque obedece apenas a si próprio. Para Rousseau, portanto, a “liberdade legítima” não pode ser outra senão “aquela que é limitada pela vontade

---

<sup>23</sup> HOFFMAN, Stanley. “The social contract, or the mirage of the general will”. In: Christie MCDONALD, Christie & HOFFMAN, Stanley (Eds.). *Rousseau and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p.114.

<sup>24</sup> MASTERS, Roger. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968, p.425.

<sup>25</sup> STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: companhia das Letras, 2011, p.65.

<sup>26</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores), p.55.

<sup>27</sup> WOKLER, Robert. *Rousseau: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2001, p.79.

<sup>28</sup> ERTRAM, Christopher. *Rousseau and the social contract*. London: Routledge, 2004, p.88.

geral”<sup>29</sup>; aquela que não permite ou aceita, em hipótese alguma, que um indivíduo seja comandado ou dominado por outro.

Em Arendt a liberdade também é um tema fundamental e ela confia “na capacidade humana de agir livremente”<sup>30</sup>, mas diverge radicalmente do pensador genebrino no modo com ele compreende a liberdade em relação aos indivíduos, bem como sobre o modo como essa liberdade se realiza ou se manifesta como participação política ativa em uma sociedade politicamente organizada. Para ela, a liberdade não é parte constitutiva da natureza humana ou uma propriedade inerente à sua natureza, mas sim uma criação humana. Assim, para que ela se manifeste efetivamente como participação política efetiva, não há necessidade de qualquer exigência de uma união dos indivíduos em torno de uma “vontade geral”, mas sim apenas espaços públicos de aparência onde cada um deles possa discutir, debater e trocar opiniões sobre os assuntos públicos na presença de seus semelhantes. Como criação humana, a liberdade precisa de espaços públicos para se manifestar, em outras palavras, a liberdade em termos arendtianos, é algo que só pode ser “expressado e experimentada na esfera pública, na presença de outros homens”; não há liberdade senão existir “esses outros que são meus iguais”<sup>31</sup> e também não há outro fundamento para a existência da política senão a liberdade, sem ela é impossível a “ação”, isto é, “a substância de que é feita a política”<sup>32</sup>. A liberdade para Arendt, não é uma doação da “natureza”, mas sim um “produto do esforço humano”<sup>33</sup>, ela é, nesse sentido, algo artificial e só pode existir, de fato, em público. O lugar próprio da liberdade é a “praça pública”; é neste espaço que ela aparece visivelmente para todos, como “algo criado pelos homens para ser desfrutado por eles”<sup>34</sup>. E o “milagre da liberdade” está em cada nascimento, “nesse poder – começar” que sempre traz ao mundo um ser novo capaz de agir e de começar algo novo na presença de seus iguais. Existimos para introduzirmos a “liberdade” no mundo<sup>35</sup>, por isso para Arendt, não nascemos livres, nascemos “para a liberdade”<sup>36</sup> e ela é algo que construímos no mundo quando agimos em conjunto; ninguém nasce livre, mas todos podem se tornar livres em um espaço público na presença de seus pares, por meio de atos e palavras. De acordo com Arendt, não se experimenta a liberdade fora do “espaço das ações livres e das palavras vivas dos homens”<sup>37</sup>, ela precisa “encontrar com outras pessoas em palavras e ações”<sup>38</sup>.

---

<sup>29</sup> O'HAGAN, Timothy. *Rousseau: the arguments of the philosophers*. London: Routledge, 1999, p.67-86.

<sup>30</sup> CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p.98.

<sup>31</sup> ARENDT, Hannah. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, p.48.

<sup>32</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da república*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973, p.15.

<sup>33</sup> ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988, p.25.

<sup>34</sup> ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988, p.99.

<sup>35</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972, p.216.

<sup>36</sup> KOHN, Jerome. “Freedom: the priority of the political”. In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.115.

<sup>37</sup> ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988, p.224.

<sup>38</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972, p.194.

É livre, portanto, o indivíduo que age na presença de seu igual, isto é, em um espaço de aparência onde não apenas ele aparece para “os outros”, mas também os “outros” aparecem para ele<sup>39</sup>.

Assim como Rousseau, Arendt também relaciona liberdade com a participação política ativa dos cidadãos, mas não exige, para isso, obediência a uma única vontade geral, como acontece na teoria política do pensador genebrino e que dificulta ou impede o debate e a discussão de opiniões entre os cidadãos. Para ela, a liberdade requer companhia de outras pessoas e comunicação ativa entre elas em um espaço público, onde cada um possa “inserir-se por palavras e feitos”<sup>40</sup>. De acordo com Arendt, a liberdade além de estar diretamente ligada ao espaço público, ela também “sempre implica em liberdade de divergir”<sup>41</sup>. Assim, se para Rousseau é necessário que os indivíduos se submetam a uma vontade geral para que suas liberdades possam ser protegidas e preservadas, uma vez que nessa condição, eles se tornam os únicos soberanos, autores das suas próprias leis e participantes ativos da vida política, para Arendt são necessários espaços para que todos possam manifestar sua liberdade, discutindo e trocando opiniões; assim, a política precisa levar em consideração a pluralidade humana e fazer proliferar espaços públicos para que cada indivíduo possa ter a oportunidade de manifestar a sua liberdade como participação política ativa, na presença de seus pares por meio de atos e palavras. Cada um de nós, em termos arendtianos, nascemos para a liberdade, isto é, para agirmos ou começarmos algo novo através da ação e do discurso. De acordo com a teoria política de Arendt, não há necessidade de unir os cidadãos em torno de uma única “vontade geral” como exigiu Rousseau; o que os cidadãos precisam, de fato, são espaços públicos comuns onde eles possam conversar, falar e trocar opiniões uns com os outros, sem esconder suas diferenças e pontos em comuns, mas sim apresentá-los para debates com seus pares; para Arendt, o único modo de sermos livres é agirmos entre iguais, por isso é indispensável a existência de espaços públicos para que essa ação possa ser efetivamente realizada. E em qualquer lugar “onde inexistesse esse tipo de liberdade”, também “inexistesse espaço verdadeiramente político”. Nesse sentido, é necessário que a base de toda política seja a “pluralidade humana”, a “coexistência e a associação de homens diferentes”<sup>42</sup>. De acordo com Arendt, a política não deve, em hipótese alguma, tentar reduzir-se a uma única perspectiva ou a um único ponto de vista, por isso ela não deve ignorar a pluralidade humana.

Além de divergir radicalmente de Rousseau na compreensão da liberdade em relação aos indivíduos e na forma como essa liberdade se realiza ou se manifesta em uma sociedade politicamente organizada, Arendt também dirige duras críticas ao conceito de “vontade geral”, um dos elementos fundamentais da teoria política do pensador genebrino e que coloca os membros do pacto social na condição de soberanos; em termos arendtianos, “se os homens desejam ser livres, é

<sup>39</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2009, p.211.

<sup>40</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972, p.194.

<sup>41</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da república*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973, p.190.

<sup>42</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009a, p.144-145.

precisamente à soberania que devem renunciar”<sup>43</sup>. Para Arendt, qualquer tentativa cujo objetivo é “estabelecer uma única verdade, para fazer um só povo, que fale a uma só voz e tendo uma única vontade”, soa como “uma traição perigosa ao que é a política”<sup>44</sup>. O que Rousseau estabelece como “vontade geral” em sua teoria política “exclui”, na verdade, “todos os processos de troca de opiniões e um eventual acordo entre elas”<sup>45</sup>. Em Arendt há, portanto, uma afirmação da “importância da diversidade” e um “horror ao ‘um’ da soberania e da vontade geral”<sup>46</sup>. Nesse sentido, ao atacar o conceito de vontade geral de Rousseau, ela faz uma defesa da pluralidade humana contra todo tipo de sistema ou pensamento cujo objetivo é desconsiderar a diversidade de opiniões e os debates públicos. Para Arendt, o que deve unir os indivíduos, não é a “vontade geral”, mas sim a vontade de criar espaços públicos onde todos possam discutir, contestar e debater suas opiniões; devemos ficar juntos “não por uma vontade comum, mas por um mundo comum”<sup>47</sup>. Unir os indivíduos em torno da “vontade geral” significa reduzir a política ao silêncio; nesse sentido, a “vontade geral” se constitui em uma ameaça à política. Não se pode querer que “todos vejam e entendam tudo a partir da mesma perspectiva” e nem que vivam “em total unanimidade”; chegar a esse ponto pode ser o fim do “mundo” no que diz respeito ao seu “sentido histórico-político”<sup>48</sup>. A vontade geral como descrita por Rousseau é uma ameaça à política, porque ameaça a pluralidade humana e exclui todas as diferenças e distinções ao reunir uma multidão em um só corpo. De acordo com Arendt, na política a unidade ou a homogeneidade “não é algo” que deve “ser buscado”, mas sim “combatido”<sup>49</sup>; são os diversos iguais que constituem uma comunidade política. Assim, o que deve fundamentar a política é a pluralidade, não a vontade geral que, de um modo geral, exclui o debate, a discussão livre e a troca de opiniões entre os cidadãos.

Em termos arendtianos, a vontade geral como entendida por Rousseau, não parece ser “uma força política”, mas sim “antipolítica”<sup>50</sup>, ela parece expressar a vontade do povo como um “mostro de muitas cabeças”<sup>51</sup>. É por meio de discussões e trocas de opiniões que, para Arendt, os indivíduos conseguem permanecer politicamente unidos, não através da submissão a uma vontade que, como propõe Rousseau, dificulta ou exclui “a própria possibilidade da formação de opinião”<sup>52</sup>. Em síntese, identificar “liberdade com a soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e

<sup>43</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972, p.1212-213.

<sup>44</sup> VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p.49.

<sup>45</sup> ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988, p.60.

<sup>46</sup> ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988, p.229.

<sup>47</sup> CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p.226.

<sup>48</sup> ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009a, p.238.

<sup>49</sup> ABREU, Maria Aparecida. “Representação em Rousseau e Arendt”. *Lua Nova*, São Paulo, n.72, 2007, p.191.

<sup>50</sup> LA CAZE, Marguerite. “Promising and forgiveness”. In: HAYDEN, Patrick (Ed.). *Hannah Arendt: Key concepts*. New York: Routledge, 2014, p.218.

<sup>51</sup> ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988, p.74-75.

<sup>52</sup> AMIEL, Anne. *A não – filosofia de Hannah Arendt: revolução e julgamento*. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Piaget, 2003, p.70-71.

perigosa”, principalmente porque “conduz à negação da liberdade humana”<sup>53</sup> que sempre necessita da pluralidade humana, pessoas que agem em conjunto, não em isolamento<sup>54</sup>; a liberdade como tal, é algo cuja “essência” não permite “soberania a um indivíduo ou a um grupo”<sup>55</sup>. Percebe-se, portanto, que Rousseau e Arendt são autores que se convergem quando o assunto é a defesa da liberdade e participação política dos indivíduos, mas ao mesmo tempo, eles também se divergem radicalmente no modo como cada um compreende a liberdade em relação aos indivíduos e na forma como pensam a realização ou a manifestação dessa liberdade em uma sociedade politicamente organizada<sup>56</sup>.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Maria Aparecida. “Representação em Rousseau e Arendt”. *Lua Nova*, São Paulo, n.72, p.175-194, 2007.

AMIEL, Anne. *A não – filosofia de Hannah Arendt: revolução e julgamento*. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Piaget, 2003.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARENDT, Hannah. *Crises da república*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.

ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009a.

BERTRAM, Christopher. *Rousseau and the social contract*. London: Routledge, 2004.

BÖCKENFÖRDE, Ernst. *Estudios sobre el Estado de derecho y la democracia*. Trad. Rafael de Agapito Serrano Madrid, Trotta, 2000.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

<sup>53</sup> ARENDT, Hannah. *Da revolução*. Trad. Fernando Dídimo Vieira. Brasília: UnB, 1988, p.123.

<sup>54</sup> PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and the challenge of Modernity: a phenomenology of human rights*. New York: Routledge, 2008, p.115.

<sup>55</sup> DOSSA, Shiraz. *The public realm and the public self: the political theory of Hannah Arendt*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1989, p.85.

<sup>56</sup> Este texto foi elaborado a partir dos conteúdos da pesquisa realizada pelo autor no curso de pós-graduação na UFBA, sob a orientação do professor Dr. Genildo Ferreira da Silva.

DOSSA, Shiraz. *The public realm and the public self: the political theory of Hannah Arendt*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1989.

HOFFMAN, Stanley. "The social contract, or the mirage of the general will". In: Christie MCDONALD, Christie & HOFFMAN, Stanley (Eds.). *Rousseau and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

KOHN, Jerome. "Freedom: the priority of the political". In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LA CAZE, Marguerite. "Promising and forgiveness". In: HAYDEN, Patrick (Ed.). *Hannah Arendt: Key concepts*. New York: Routledge, 2014.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

LEDUC-FAYETTE, Denise. *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris: Vrin, 1974.

MASTERS, Roger. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

O'HAGAN, Timothy. *Rousseau : the arguments of the philosophers*. London : Routledge, 1999.

O'SSULLIVAN, Noel. "Hannah Arendt: a nostalgia helênica e a sociedade industrial". In: CRESPIGNY, Anthony; MINOGUE, Kenneth (Org.). *Filosofia política contemporânea*. Trad. Yvonne Jean. Brasília: UnB, 1982.

PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and the challenge of Modernity: a phenomenology of human rights*. New York: Routledge, 2008.

RAMASWAMY, Sushila. *Political theory: ideas and concepts*. New Delhi: Macmillan, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confissões*. Trad. Fernando Lopes Graça. Lisboa: Portugalia, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discursos sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983a (Os Pensadores).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Da economia política*. Trad. Lourdes Santos Machado. Porto Alegre: Globo, 1958 (Obras de Jean-Jacques Rousseau I).

SMOLA, Julia. "Hannah Arendt lectora de Rousseau". *Doispontos*, v.7, n.4, pp.53-63, 2010.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: companhia das Letras, 2011.

STRAUSS, Leo. *Natural right and history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

VARDOULAKIS, Dimitris. *Sovereignty and its other: toward the dejustification of violence*. New York: Fordham University Press, 2013.

VILLA, Dana. *Public freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

WOKLER, Robert. *Rousseau: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2001.

**PONTO E CONTRAPONTO SOBRE AUTORIDADE NA EDUCAÇÃO: LEITURAS DE HANNAH ARENDT E DE ALAIN RENAUT.**

*Point and counterpoint on authority in education: readings by Hannah Arendt and Alain Renaut.*

Maria de Jesus dos Santos<sup>1</sup>

**RESUMO:**

O problema da autoridade é caro à filosofia política e também ao campo educacional. Hannah Arendt trata dele articulando-o à compreensão de política e nos ajuda a entender que na crise geral do mundo moderno há elementos que se interseccionam de maneira significativa com uma crise na educação, sendo a perda da autoridade um deles. A abordagem que realiza desses problemas é bastante singular, pois não encontramos uma descrição do que sejam Autoridade e Educação como categorias ou uma significação específica delas, tampouco constatamos uma doutrina pedagógica em seu pensamento; seu enfoque assinala mais objetivamente as dificuldades em que nos encontramos desde o século XX, quando uma perda da autoridade repercute em todas as esferas da vida, de modo particular na criação das crianças, no la e na escola. No texto *A crise na educação* (1958) se ocupou com os problemas políticos que têm atravessado o campo educacional e formativo, e em *Que é autoridade?* Parte constitutiva da obra *Entre o passado e o futuro* (1961), fez uma investigação retrospectiva, perguntando sobre *o que já foi* a autoridade; partiu do presente até chegar aos modelos políticos romanos e gregos, procurando demonstrar sua perda de sentido nos dias atuais. Em síntese, concluiu que o significado de autoridade foi totalmente enevado pela crise política em que nos embrenhamos, e que hoje só possuímos uma memória parca dela, podendo lhe entender apenas como *um não mais*. No tocante ao problema Alain Renaut impetrou algumas considerações críticas à análise arendtiana, contrapontos que daremos luminosidade neste estudo.

**Palavras-Chave:** Autoridade. Educação. Contraponto. Hannah Arendt. Alain Renaut.

**Keywords:** Authority. Education. Counterpoint. Hannah Arendt. Alain Renaut.

**Notas sobre Autoridade em Arendt**

Autoridade é um termo antigo que advém da matriz latina *auctoritas* e significa aquele que age e que acrescenta algo ao mundo, *augere*. Centrada nessa etimologia, a autoridade de uma pessoa é um carisma, uma qualidade ou capacidade natural que leva outras pessoas a respeitarem-na e seguirem-na. No paradigma clássico autoridade é algo que carece de uma legitimidade publicamente reconhecida: na antiguidade romana era outorgada a determinados cidadãos e procedia de um saber, de uma experiência, de uma vivência; quem ostentava a *auctoritas* era uma pessoa ou uma instituição que resguardava uma qualidade moral e podia emitir uma opinião qualificada pelo tempo. Tal opinião não tinha força legal vinculante, nem podia ser imposta de modo discricionário, mas, no entanto, continha consigo um valor moral forte.

Em nossa tradição de pensamento autoridade tornou-se um tema filosófico relevante, porque envolve as relações humanas hodiernas, e também diz respeito a política, pertence, assim, à esfera pública e à esfera privada e por conta disso se busca compreender: os critérios que lhe dão justificação e as tentativas de demonstração dos fundamentos de sua validade. Procura-se entender

---

<sup>1</sup> Professora na Universidade Federal do Piauí. Doutora em Filosofia da Educação pela FEUSP. E-mail: professoramjesus@ufpi.edu.br

o que a torna legítima e viável em algumas sociedades e questionável em outras, por que tem sido mais rejeitada nas democracias recentes? Qual o motivo do seu atual aprisionamento às noções de violência, força, tirania? Por que derivou o autoritarismo? Aprender a presença desse fenômeno no mundo e indagar sobre os critérios de sua legitimidade funciona para nós como *um perguntar se na contemporaneidade ainda há lugar e sentido para ele ou se haveremos de dá conta do nosso tempo sem esse artifício*.

Atualmente há uma convenção usual sobre o entendimento de autoridade que se fez comum, alia-se a ideias de autoridade ao conceito de poder, referindo-se a toda força que se exerce sobre um grupo ou sobre outra pessoa ou dizendo respeito ao poder que um grupo possui sobre outro grupo ou sobre alguém. Em todas as esferas da vida há uma vinculação automática entre autoridade, poder e força.

Arendt, por sua vez, compreendeu que ao longo do tempo a autoridade foi se convertendo em autoritarismo exacerbado, em violência excessiva, chegando ao seu apogeu com os regimes totalitários. Devido a esse regime cruel e ideológico não há mais como compatibilizar autoridade e política na contemporaneidade, e em decorrência disso, no âmbito do lar e da escola qualquer autoridade é recorrentemente questionada, abrindo brechas para situações de tensões, desentendimentos, e resultando em muitos equívocos nas práticas educativas. Arendt nos leva a pensar que embora se tenha adotado os traços de uma cultura democrática liberal, de igualização e horizontalização das relações, persistem incertezas e dificuldades quanto ao modo de nos relacionarmos uns com os outros no presente; julgamos ser ainda permanente a tensão em torno do problema da autoridade na educação.

Chama nossa atenção o modo singular de compreensão das experiências de autoridade trazidos por Arendt, porque seu movimento interpretativo não quer defini-la ou julgá-la. No texto *Que é autoridade?* Inicia a análise recolocando o problema para tentar lançar luzes sobre uma questão que, segundo observou, se tornou turva, envolvida em controvérsias no ambiente político (das democracias liberais), e que por isso não há mais condição teórica ou prática de se saber ao certo *o que ela é*. Nesse texto publicado em 1961 como capítulo de *Entre o passado e o futuro*, há uma assertiva inicial que é provocadora e já evidencia dificuldades interpretativas: “para evitar mal entendidos, teria sido muito mais prudente indagar no título: o que foi – e não o que é autoridade?” (ARENDR, 2014, p. 127). Ora, se o exercício possível de ser realizado, dá conta apenas daquilo que já foi, aconteceu, obviamente, um afastamento radical das experiências do passado, aquela contida na tradição política grega, e especialmente no mundo romano; esse distanciamento foi tão grande que se relacionados presente e passado, não se poderá capturar um conteúdo acertado. Foi esse rompimento com os modelos pretéritos que levou nossa pensadora a alcançar apenas um inventário do que teria sido autoridade, sem poder dizer algo mais definitivo sobre o mundo moderno.

Contudo, mesmo com a ausência de exemplos ilustrativos na política do presente, a autora se voltou para entender um sentido de autoridade em nossas tradições, e suas modificação ao longo dos séculos. Movida pelo presente e pela crise que via crescer diante de si e lhe dificultava olhar

para frente e para os lados, investigou-a de modo retrospectivo e histórico, tentando compreender em que nível as dificuldades do século XX estariam relacionadas ao seu arrefecimento, mas também desejou evidenciar os problemas que foram surgindo a partir do momento em que já não se conseguia desvincular autoridade, violência e força. Para Arendt a noção primeira de autoridade como *autoritas* foi transformada de tal forma que não há mais lugar que a suporte no mundo moderno e hoje todo esforço deve se voltar para compreensão de como o presente resolverá suas questões sem um corrimão que lhe ampare.

Como o que temos agora é apenas uma escassa memória de autoridade, a tática para formular um entendimento foi apostar numa análise que lhe apresentasse pelo *que já foi* em termos de coerção legítima, e lhe mostrasse em contraposição à coerção pela força e pela violência. Isso se executaria em Arendt como um duplo exercício: de um lado daria exemplos de episódios onde a autoridade não foi vinculada a violência e ao poder, e do outro, afirmaria que na recorrência da força e da violência, a autoridade tende naturalmente a fracassar, restando apenas deserto e solidão. Além disso, Arendt (2014, p. 129) quis expressar que autoridade é incompatível com a persuasão, porque esta prática pressupõe um tipo de igualdade e de capacidade entre os agentes que lhe definem pelo argumento. E, na ocasião onde todos têm capacidade de fala e estão na posição de construir argumentos, a autoridade é colocada em suspenso, se estabelecendo um momento igualitário (como num debate onde se produz acordos), que é contrário à ordem autoritária, esta possui um *modus operandi* que é sempre hierárquico.

Deste modo, pôs a questão transitando do agora para o passado, fazendo paradas em alguns episódios históricos, volta à fundação do cristianismo, que tem na figura de Jesus Cristo um modelo de autoridade, e segue num trabalho analítico regressivo até chegar aos antigos, na Grécia e em Roma. Entre os gregos, a autoridade se fazia mais presente e legítima na esfera privada<sup>2</sup> e entre os romanos<sup>3</sup> se teria vivido uma experiência bem original de autoridade no âmbito político.

---

<sup>2</sup> Naquela sociedade, a esfera política, ou pública, era considerada a mais alta forma de vida a que um homem podia se dedicar, “nem a vida doméstica – na família, na administração dos assuntos privados, econômicos –, nem a vida de prazer, nem a vida dedicada ao acúmulo de riqueza, nenhuma poderia ser tão elevada quanto à vida política” (FRANCISCO 2007, p. 31). Sem entanto, mesmo tendo experienciado um formato democrático dos assuntos coletivos concernentes à vida na cidade e tendo descoberto o verdadeiro sentido da esfera política, no que se refere ao problema da autoridade, havia algumas questões nessa tradição que demandam um juízo mais atento e crítico. segundo Arendt (2014, p. 148) todos os modelos buscados por Platão para testar suas crenças sobre autoridade são um esforço vão para afastá-la de “força” e “persuasão”, porque reincidentem na esfera privada e, mais que isso, são modelos que repousam numa natural desigualdade que prevalece entre governantes e governados. Ele buscava uma relação de autoridade em que o elemento coercitivo fosse um princípio inerente à relação mesma e funcionasse antes de emissão de um comando. O objetivo era evitar o aparecimento da violência a todo custo e, assim, garantir obediência voluntária, estabelecendo (como os romanos o fizeram) um fundamento sólido para autoridade.

<sup>3</sup> “as experiências sobre as quais se baseia esse conceito não se acham presentes em todos os organismos políticos, “a palavra e o conceito são de origem romana” (ARENDRT, 2014, p. 142). Sua análise mostrou como se efetivava a política entre os romanos, querendo assegurar que eles não seguissem os gregos inteiramente, que possuíam tradições próprias e que, neles, se encontrava o caráter sagrado da fundação, porque viam sentido em que algo que fora fundado pelos mais velhos permanecesse obrigatório para as futuras gerações. “Participar da política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma” (ARENDRT, 2014, p. 162).

Sua análise também esclarece sobre as fontes de onde advém a força da autoridade e de sua significação histórica (ARENDDT, 2014, p. 129) e apresenta o fluxo do movimento entre a crise da autoridade e o desenvolvimento do mundo moderno (2014, p. 128), assegurando-nos de que a crise na autoridade em nosso tempo é essencialmente política. Pois, se de um lado ocorre a ascensão de movimentos políticos, com o intuito de substituir o sistema partidário, por outro, conseqüentemente, se dá o desenvolvimento de um novo modelo de governo – o totalitarismo, que, na forma de movimento e/ou de regime, irrompeu como se fosse “ o mais apto a tirar proveito de uma atmosfera política e social geral em que o sistema de partidos perdera seu prestígio e a autoridade do governo não mais era conhecida” (ARENDDT, 2014, p. 128).

O irromper do totalitarismo, implicou, diretamente e drasticamente, “numa quebra mais ou menos geral e mais ou menos dramática de todas as autoridades tradicionais” (Idem, 2014, p. 128). Essa ruptura foi desastrosa na esfera política e é lesiva também ao campo educacional.

Em termos gerais, a propositura arendtiana fez uma distinção ahistórica e atemporal dos sistemas tirânicos, autoritários e totalitários para, a partir disso, buscar os elementos fundamentais que respondessem a seu ponto inicial: *Que é a autoridade?* Sua resposta foi uma reflexão sobre as experiências políticas de onde ela teria germinado, que detinham um entendimento de autoridade desligado do conceito clássico de poder e de violência, na intenção de explicitar a natureza de um mundo público-político constituído e fundado na e pela autoridade, *mas sem autoritarismo* (ARENDDT, 2014, p. 141 – grifo nosso). Isso lhe conduziu a olhar para os gregos, romanos, medievais, cristãos, republicanos, déspotas, e a perceber as diferenciações e rupturas com o presente, disso tudo julgou que a autoridade perdeu toda validade com os totalitarismos.

Seu arremate final da questão confirma que nem todas as comunidades humanas, nem todos os organismos políticos têm ou tiveram presente a autoridade (sem violência) e que, como um conceito ligado à experiência política de fundação da liberdade, ela é romana por excelência, e não se repetiu em outras sociedades. *Nem mesmo* os gregos a teriam experimentado genuinamente nas experiências políticas *de fundação da ordem democrática* (2014, p. 142, grifo nosso).

### **Ecoss da perda da autoridade na educação.**

A educação é posta em debate por Arendt em poucas ocasiões, mas está bastante envolvida com os outros temas que investiga. É presente nas abordagens relativas à crise no mundo moderno, nas questões sobre a natalidade e a política (que são eleitas como categorias centrais em sua teoria), na identificação dos problemas gerados pelo rompimento do fio da tradição; e está em foco também quando se percebe que os efeitos da perda da autoridade na política chegaram aos domínios privados, de maneira equivocada, provocando tensões entre o velho e o novo, gerando inseguranças e dúvidas na relação entre adultos e crianças, ao tempo em que também modificaram as responsabilidades dos agentes humanos com o mundo.

Arendt tem nos ajudado a compreender que, articulados à crise geral do mundo moderno, há dois elementos que se interseccionam de maneira significativa com uma crise na educação e podem expressar uma face sombria. São eles: a perda da autoridade e o rompimento do fio da tradição. A abordagem da Autoridade, da Tradição e da Educação dentro desta teoria é diferenciada, pois não há descrições, conceitos, categorizações, nem foi encontrada uma doutrina pedagógica que dê base para práticas educativas - autoridade e tradição são trazidas como *um não mais*, e ao tratar delas seu objetivo maior foi problematizar as dificuldades, as crises, e a condição em que se encontra o homem moderno.

Ao investigar a autoridade na política viu que seu significado verdadeiro fora totalmente enevoadado pelos totalitarismos. Quando se destinou a refletir sobre a tradição, apresentou o rompimento do fio que trazia o passado até nós, desvelando seu gradual desaparecimento e como nos encontramos hoje, com um olhar muito desconfiado para todas as tradições que nos deram arrimo. Ao tratar de educação a análise não visará compreender o que ela é, ou deveria ser, mas destacar que a crise política lhe atravessou e que é preciso reavaliar seu sentido no mundo.

Observou que a pedagogia moderna, espelhada nos pressupostos da *progressive education* se conecta ao problema da perda da autoridade, e, a educação, uma atividade elementar e básica aos humanos, está atravessada pela crise política no mundo moderno, e mesmo sendo esse um problema de grande relevância, permanece como um fenômeno quase invisível, frente a grandes questões relativas à economia, às guerras políticas e a seus desdobramentos.

Viu que embora a crise fosse uma questão geral, no contexto dos EUA havia algo que lhe acentuava os problemas: toda educação estaria bastante influenciada pelas derivações da *progressive education* (um modelo pedagógico que resguardaria o princípio democrático da igualdade universal e o fundamento pedagógico da não-diretividade, dentro das escolas). Esse modelo já ensaiado na Europa, desde o século XIX, teria chegado à América como um paradigma forte, seus lastros já eram notáveis nas escolas de várias regiões daquele país.

De forma bem objetiva apresentou três pressupostos da *progressive education* assentados no campo educacional americano – todos eles estariam conectados ao espírito igualitário, que se desejou implantar naquele mundo que vivia o *pathos* do novo<sup>4</sup>. O primeiro deles, afirmava que: “existe um mundo da criança e uma sociedade formada entre crianças, autônoma e que se deve, na medida do possível, permitir que elas governem” (ARENDDT, 2014, p. 230). No segundo pressuposto, que se relacionava à questão do ensino, defendia-se que “sob a influência da psicologia moderna e dos princípios do pragmatismo, a pedagogia transformou-se em uma ciência de ensino em geral a ponto de se emancipar inteiramente da matéria efetiva a ser ensinada” (2014, p. 231). A terceira proposição se referia a uma teoria moderna da aprendizagem – o pragmatismo, que assume

---

<sup>4</sup> Esse pacto está vinculado ao lema “uma nova ordem do mundo” e à chegada ininterrupta de estrangeiros na América – “o entusiasmo extraordinário pelo que é novo exibido em quase todos os aspectos da vida diária americana, e a concomitante confiança em uma perfectibilidade ilimitada; tudo isso, inspira um *pathos* do novo e gera um cuidado especial aos recém-chegados por nascimento, com vistas na política [...]” (ARENDDT, 2014, p. 224).

o pressuposto básico de que só é possível conhecer e compreender aquilo que se faz, o conhecimento é adquirido a partir da experiência e da vivência; sua aplicação à educação, conforme criticou Arendt naquele momento, é “tão primária quanto óbvia: consiste em substituir, na medida do possível, o aprendizado pelo fazer (Ibidem, 2014, p. 232).

Julgamos que esses três pressupostos apresentados por Arendt não se separam, estão imbricados numa relação sutil onde um aprofunda o outro. Porém, não obstante possamos articulá-los todos à perda da autoridade, nesse estudo escolhemos pôr em destaque somente o primeiro, que, na forma abreviada, assinala a existência de *um mundo da criança e que, em alguma medida, nele elas se governam*, este nos pareceu mais diretamente vinculado ao problema da autoridade que levantamos aqui.

Esse suposto postulou a criança como o sujeito da educação e atribuiu uma importância “exacerbada” a ela, às suas necessidades, curiosidades, sensibilidade, e possibilitou numerosos projetos de reestruturação dos princípios do sistema escolar e dos programas de estudos. Seu conteúdo-chave retirava o educador do centro da atividade formativa e colocava na criança o ponto de partida da educação<sup>5</sup>. A maior dificuldade para Arendt reside no fato de que uma vez efetivada a propositura de *um mundo da criança*, as relações entre elas e os adultos serão suspensas e os adultos se desconfigurarão como agentes responsáveis pelos novos e pelo mundo. Isso seria uma inversão aguda das responsabilidades humanas.

Tornando-se impotentes ante àqueles que estão chegando na terra, os adultos abdicam, conseqüentemente, da responsabilidade com o mundo comum; ao se realizar tal presunção na prática, haverá no âmbito educacional uma emancipação forçada daqueles ainda em formação, processo que pode incorrer em alguns riscos: “ao emancipar-se da autoridade dos adultos, a criança não foi libertada e sim sujeita a uma autoridade muito mais terrível e verdadeiramente tirânica, que é a tirania da maioria (*do grupo de crianças*)” (ARENDDT, 2014, p. 230, *grifo nosso*). Sendo libertada do adulto, a criança fica à mercê da tirania de seu próprio grupo, que em geral é opressivo.

À luz do pensamento de Arendt, compreendemos que na hora que o adulto é apenas o acompanhante da criança e permite que ela faça tão somente aquilo que lhe dê prazer, estarão suspensas as relações reais, tangíveis, que normalmente ocorrem quando crianças e adultos estão interagindo no mundo concreto, em casa, na sociedade, na escola. Cria-se, com tal gesto, uma pseudorelação educativa, uma farsa ou um “*simulacro de igualdade*”<sup>6</sup>. Conquanto isso já seja grave, estabelecer “um mundo de crianças” ainda pode levar a outras conseqüências desastrosas, pois esta separação, o deixar as crianças a sós, sem um referencial adulto pode ter outras reações, como: “o conformismo crônico ou delinquência juvenil” (ARENDDT, 2014, p. 231).

<sup>5</sup> Estamos acompanhando o postulado da criança como sujeito da educação evidenciado por Suchodolski (2002, p. 70).

<sup>6</sup> No texto *Autoridade e autonomia no construtivismo: uma crítica às concepções de Piaget*, José Sérgio Fonseca de Carvalho usa o termo “simulacro de igualdade”, criticando as ideias piagetianas que apresentam o professor apenas “como colaborador mais velho, simples companheiro a pactuar regras, como se as relações escolares fossem análogas aos jogos infantis que inspiraram Piaget [...]” (CARVALHO, 1999, p. 59).

A questão toda é que Arendt percebeu o ato educativo como portador de um sentido e que a criança não pode lhe definir sozinha, sobre o sentido do educar os novos Libâneo (2013, p. 23) nos diz que “é preciso dar-lhe uma orientação sobre as finalidades e meios de sua realização, conforme opções que se façam quanto ao tipo de homem que se deseja formar e ao tipo de sociedade a que se aspira”. Educar nunca foi algo desinteressado, “é um ato de produzir, direta e intencionalmente, em cada indivíduo singular, a humanidade que é produzida histórica e coletivamente pelo conjunto de homens (SAVIANI, 2011, p. 13). Assim, a educação escolar confronta o pressuposto de *um mundo da criança*, porque como instituição responsável por conservar, preservar e transformar o mundo, a escola propicia “a aquisição dos instrumentos que possibilitam o acesso e a assimilação ao saber elaborado, bem como o próprio acesso aos rudimentos desse saber” (SAVIANI, 2011, p. 14), nisso está subentendido uma autoridade específica da educação e do educador, que se perfaz na responsabilidade com o mundo e como os novos que sua prática engendra.

Sozinha, a criança não é capaz de perceber e definir os sentidos de sua formação. Ela não tem amadurecimento e preparo para fazê-los, muito menos consegue suportar estar num mundo só dela, “d todos contra um, estabelecendo uma tirania de todos” (ARENDT, 2014, p. 232). Essas dificuldades explícitas e implícitas no pressuposto da *progressive education* e que também expressam os ditames das pedagogias não-diretivas como um todo, negam a autoridade e conseqüentemente, a responsabilidade do educador, não apenas frente às crianças, visto que preveem situações insuportáveis mesmo para adultos mais preparados emocionalmente; “um nivelamento desse tipo só pode ser efetivamente consumado à custa da autoridade do mestre ou às expensas daquele que é mais dotado, dentre os estudantes” (ARENDT, 2014, p. 230).

Nos Estados Unidos a educação estaria marcada e submersa nessa realidade. Contudo, diferentemente de uma questão relativa à falta de limites ou de indisciplina, em Arendt o tema da autoridade e a crise na educação abarcariam muitas outras formulações teóricas, e podem forjar muitos debates em torno do sentido da formação humana, do trabalho e da prática docente, dos conteúdos, das relações de ensinagem e envolve diferentes áreas conhecimento. Hoje muitas tendências teórico-pedagógicas portam discursos de positividade em torno da força e autonomia dos novos e do poder incontestável da juventude, e defendem práticas inteiramente libertárias. Em geral, o tema da autoridade na educação é cercado de pontos de tensão, vai-se de um polo ao outro, aos extremos, há dúvidas e inseguranças quanto aos referenciais e formatos com os quais os adultos exercem suas responsabilidades relativas aos jovens sem exercer um domínio sobre eles, e além disso, “há tempos os mais jovens se mostram à frente dos pais” (HOBSBAWM, 1995, p. 320).

Chegamos ao dia em que os adultos não sabem ao certo o que fazer diante dos novos, não agem nem tomam decisões, e quando atingimos esse nível de suspeição, parece ser razoável *parar para pensar* e julgar mais adequadamente as possibilidades de enfrentamento das experiências reais do nosso tempo.

Assim, o problema desse pressuposto, no horizonte daquilo que nos trouxera Arendt, se relaciona aos efeitos gerados sobre a responsabilidade dos adultos, educadores, pais e responsáveis pelas crianças, e podem também respingar nos fins a que se destina a educação, qual seja, a construção e a reconstrução ininterrupta do mundo por sucessivas gerações.

### **Contraponto de Alain Renaut à Arendt**

O estudioso francês Alain Renaut, professor da Paris-Sorbonne, publicou algumas obras tratando da infância e das dificuldades em torno do *ser criança* no mundo ocidental, nelas ele faz uma menção direta ao pensamento de Arendt, em *A libertação das crianças: a era da criança cidadã, contribuição filosófica para uma história da infância*, escreve um prefácio contendo várias críticas ao pensamento arendtiano, chegando a negligenciar a apresentação dos capítulos que comporão o próprio livro, contudo, ao nos debruçarmos numa leitura detalhada da obra encontraremos uma importante narrativa sobre os regimes de sujeição dos seres humanos. Há também os livros *A era do indivíduo*, *Alter Ego: os paradoxos da identidade democrática*, e, *O fim da autoridade*. Este último traz uma análise sobre a educação, ocasião em que tece mais considerações à compreensão de Arendt, alegando alguns equívocos. Suas ponderações sobre a infância têm pertinência, mas as críticas a Arendt são mal feitas e, ao fundo, não contêm um peso relevante.

Notamos que há, de partida, uma diferenciação nos propósitos das análises de cada um, Arendt é uma filósofa que faz da política seu principal problema de compreensão e a partir disso chega à educação. Nas obras de Renaut que tivemos acesso o grande tema é a infância, ele historiciza e problematiza a vida e o mundo das crianças e faz uma abordagem dos seus processos educacionais. Todavia, como Arendt é citada reiteradas vezes por ele, entendemos ser importante destacar seu nome e colocar alguns pontos de sua interpretação em tela, haja visto ser ainda um autor pouco conhecido no Brasil.

A despeito de toda crítica referente ao conteúdo, o tom de algumas palavras e expressões utilizadas por Renaut deixam transparecer um insulto à Arendt, evidenciando indelicadeza e até ausência de bom senso. Citaremos a seguir os elementos que mais nos chamaram atenção.

Quando chama o texto *A crise na educação* de “texto polêmico” (2002, p. 21) o faz em tom depreciativo, desconsiderando o conjunto de sua obra. Entendemos que nomear os textos arendtianos de “polêmicos” é sempre uma tentativa de desqualificar “os pedaços de um todo” já bem reconhecido. Ao sugerir que Arendt via *um antes* como melhor que hoje, ou que hoje vivemos uma *situação pior que antes* (2002, p. 20), supõe duas verdades no mínimo equivocadas, a primeira delas é que haveria em seu pensamento modelos antigos de autoridade para serem tomados como exemplos nos dias atuais, o motivo seria que as sociedades analisadas em seus textos foram apresentadas em melhor condição política que as atuais, e, a segunda inverdade insinua que Arendt nega a liberdade das crianças e não enxerga a situação de opressão e violência em que elas viveram nas sociedades ocidentais.

Na crítica a respeito do “laço estreito entre a dinâmica da igualização e a crise na autoridade” (RENAUT, 2004, p. 104) aponta Arendt como defensora da desigualdade, e se refere a dois fragmentos do texto *A crise na Educação*, um deles onde está ressaltado o poder e o papel singular que o conceito de igualdade desempenhou na vida americana e o quão o fortalecimento desse princípio reverberou na compreensão da educação das massas como um direito cívico inalienável (2014, p. 228), e o outro diz respeito à sua constatação de que a luta pela igualdade entre os americanos é um lema fundamental em todas as esferas: “o que torna a crise educacional na América tão particularmente aguda é o temperamento político do país, que espontaneamente peleja para igualar ou apagar tanto quanto possível as diferenças” (ARENDR, 2014, p. 229). Partindo desse conteúdo Renaut tende a lhe colocar como defensora das desigualdades entre os humanos e lhe apontar como criadora de barreiras entre as gerações de adultos e crianças (Idem).

Pareceu-nos que a questão gira em torno de desencontros teóricos. Renaut repercutiu os ideais das democracias liberais e se apega aos princípios de igualdade e liberdade que se originam dessa matriz, logo, vai tensionar com aquilo que nos trouxera Arendt, essa não se achega aos ideários de liberdade individual, nem aos discursos de igualdade universal.

Ao longo do inventário sobre autoridade, Arendt indicou os muitos fatores que implicaram em sua perda no âmbito político, e em vários textos<sup>7</sup> se dedicou a compreender a perda de sentido da política e a demonstrar seu colapso nos regimes totalitários, seu tratamento desses temas extrapola, sobremaneira, as relações interpessoais, o campo educacional. E a liberdade das crianças e sua condição de oprimida não foi seu foco específico; sua crítica à dinâmica de igualização diz respeito aos possíveis simulacros de igualdade e de liberdade que podem surgir nas democracias liberais, onde poucos sujeitos participam dos espaços públicos e bem menos ainda têm acesso a palavra e a ação. A crítica de Renaut traz à tona uma dificuldade de equacionamento com as noções de igualdade e de liberdade, no modo como foram tratadas por Arendt.

Renaut fala de uma igualdade de direitos, de uma criança sujeito de direitos, que é produto das democracias liberais que instituíram, pela lei, que todos os sujeitos são iguais. Nossa autora transita para além da lei, ou “por fora da lei”. Sua abordagem fenomenológica não define, nomeia ou revela quem são os humanos que devem ter direitos, nem faz acepção direta para defender um grupo, uma classe, uma etnia de modo específico. Ela faz teoria política e sua compreensão de direito se põe para além ou abaixo daqueles que têm seus direitos reconhecidos pelos Estados, e abarca aos humanos que por algum motivo, em algum lugar no mundo, estão na condição de párias, estão apátridas, sem direito a ter direitos, subjugados, sejam eles crianças ou adultos.

Dentro disso, outra crítica de Renaut diz respeito à importância de possuímos uma representação adequada da criança contemporânea, de retirarmos de suas costas o peso dos desacertos do passado, o que, segundo ele, “nos ajudou a construir uma imagem da criança sempre

---

<sup>7</sup> A condição humana (1958); Entre o passado e o futuro (1961); Envelope a Revolução (1963); O sentido da Política (1950). Estou me referindo às datas de publicação original.

maltratada e a defendermos dos excessos do presente, que nos oferece uma criança sacralizada” (RENAUT, 2004, p. 7). Esse é um ponto interessante das proposições desse autor, que não foi tratado por Arendt. Um juízo polarizado pode ser evitado ao se buscar outro caminho de interpretação da infância, o que pode nos ajudar a construir uma imagem mais real e razoável da criança de hoje, conforme nossas experiências específicas do presente, longe do vitimismo que se enxergou frente às condutas dos antigos, que “adultizavam” e castigavam as crianças, e distante da idealização empreendida no século XX, que supõe serem elas as *donas do seu próprio mundo*<sup>8</sup>. Este pode nos ser um exercício interpretativo bastante fecundo.

Ainda sobre essa deturpação da imagem da criança, de vítima a heroína, Renaut diz estar ocorrendo deslocamentos teóricos que tenta corrigir esses equívocos: “pouco a pouco nos convencemos de que, uma vez que todos os seres humanos nascem livres e iguais em direitos, o pequeno homem é também ele um homem, com seus direitos à liberdade e a igualdade” (2004, p. 10). Com essa nova interpretação, mesmo sendo a criança um “outro” (por imaturidade e dependência), ganharia forma de pessoa e alcançaria um lugar merecido de “mesmo”. Esse é um ponto de ruptura com Arendt, pois não vemos contiguidades com seu pensamento, ela não concordaria com a ideia de que *o pequeno homem* já fosse um homem; não naquilo que diz respeito a possuir direitos (ela jamais negou esse fato), mas especialmente em relação aos conteúdos que vislumbrem um compromisso da criança de assumir responsabilidades com o mundo e ou alcançar autonomia plena para fazer aquilo que deseje.

Arendt sempre criticou as ideias e as práticas que responsabilizassem as crianças pela transformação do mundo, temendo, com isso, que os adultos se esquivassem de um compromisso que é deles por excelência. No texto *Reflexões sobre Little Rock*, escrito em 1957 e publicado em 1959, dedica-se, indiretamente a esta temática da responsabilização equivocada da criança quanto aos assuntos políticos. Esse ensaio foi recebido com muitas críticas<sup>9</sup>, mesmo assim, quando se direciona a discutir nele sobre a esfera social e sobre a responsabilidade política, elucida alguns posicionamentos manifestados no texto *A crise na educação*, onde recusa categoricamente a instrumentalização da educação em favor de propósitos políticos em sentido estrito e, ao mesmo tempo, esclarece sobre sua defesa quanto à proteção das crianças e jovens dos problemas e da luminosidade do mundo público.<sup>10</sup>

De tudo isso, notamos que quanto ao problema a autoridade por um lado houve o desenvolvimento de uma consciência democrática que foi se amalgamando pela lógica das

---

<sup>8</sup> Um Crítica em ideia de um mundo próprio da criança se perfaz durante todo o texto *A crise na educação*.

<sup>9</sup> Mas Arendt reconheceu alguns dos seus equívocos. Referimo-nos mais especificamente à crítica do escritor RALF Ellison à posição de Arendt, quando alega que ela Aplicarum princípios a uma situação que desconhece. “Essa crítica é a única em toda a polêmica causada pelo artigo que Arendt aceita e que a faz repensar sua posição. Ellison escreve que preparar as crianças para viver no mundo, para os pais negros, significa justamente não proteger as crianças demasiadamente. O mundo no qual elas viverão não é marcado pela igualdade, mas pela desigualdade e pela violência”. (ALMEIDA, 2011, p. 36)

<sup>10</sup> Estamos considerando a crítica à instrumentalização da educação em favor de propósitos políticos realizada por Arendt e trazida por Vanessa Almeida (2011, p. 33).

sociedades liberais ocidentais; do outro, independentemente do que tenha ocorrido com as forças democráticas ao longo do tempo, estejam elas em vigência ou em declínio, nossas crianças permaneceram sempre num universo formativo, estruturado segundo valores da hierarquia tradicional, seja na família, seja na escola, e os valores de igualdade e de liberdade humana nunca lhes abarcaram integralmente<sup>11</sup>. Precisamente por isso, há uma atmosfera de tensão permanente no ambiente educacional. Somos liberais no espaço público e conservadores na esfera privada.

Conquanto haja discordância, Renaut parece ter alguma razão sobre a assertiva de que a dinâmica de igualização e crise na educação andam juntos em Arendt. E ambos concordam que vivemos hoje sobre as consequências das instituições que foram sedimentadas a partir da instituição “dos direitos do homem” no final do século XVIII, e que a escola e a família não têm como fugir disso. É ilusão pensar diferente. Mas, todavia, como numa figura da *Gestalt*, na qual um vê coelho, o outro vê pato, percebemos duas formas de ver um problema. Se Renaut problematiza o fim da autoridade e vê, com pesar, que, na educação, isso não se concretiza como deveria, porque na esfera privada ainda se privilegiam valores que não se coadunam com a liberdade e a igualdade preconizadas nas revoluções liberais, Arendt, por sua vez, ao falar de *crise na educação*, vê dificuldades nas tentativas de se transportar o ideal de igualdade e as responsabilidades do campo político para o âmbito educacional, porque vê nisso inversões que comprometem o sentido daquilo que ela entende como próprio da esfera política.

Junto disso, ela vê que os princípios liberais que se efetivam na esfera pública, como condição da ação política atual, não se ajustam facilmente às esferas formativas, porque estas têm dificuldade de apagar o caráter assimétrico que lhe constitui e nem podem abraçar para si, o que é restrito ao político.

De todo modo, o conflito entre o antigo e o novo, a tensão entre *o que pode e o que não pode ser equacionado* na esfera pública e no âmbito privado, a confusão em torno das noções de igualdade e liberdade, e os desacordos entre direitos e responsabilidades das crianças e dos adultos, são experiências contemporâneas acentuadamente problemáticas e o resultado mais visível disso é perceber como o espaço formativo repercute a crise geral das sociedades. Onde quer que se relacionem os humanos, o problema da autoridade ainda chama atenção.

Discernir sobre o caminho mais adequado ou sobre a saída mais razoável a se adotar quanto a autoridade é um dilema hodierno. Muitas vezes não sabemos discernir ao certo sobre que lado ceder, se para o mais tradicional ou para o mais libertário. Mas é necessário tomar decisões, seguir caminhando, pois quanto a isso “o problema mais grave não são as escolhas erradas, mas a recusa em escolher e assim se isentar de qualquer responsabilidade” (ALMEIDA, 2011, p. 121).

---

<sup>11</sup> Na última década estamos vivendo uma onda conservadora, fascista, que tem levado esse debate para o polo extremo, da ausência de liberdade e da opressão.

**Em Arendt não há um antes como melhor!**

No desfecho do tópico anterior já viemos apresentando considerações que indicam desencontros entre os dois pensadores. Apesar da pertinência de algumas observações feitas por Renaut, notamos que ele não acompanhou de modo profundo os movimentos de análise que Arendt empreendeu, um deles foi não perceber o sentido da referência feita aos modelos políticos gregos e romanos, o outro foi não notar os motivos de sua preferência pelos modos de vida republicano. Por isso vê erros em sua perspectiva e lhe acusa de ter avaliado *um antes como melhor*.

A análise que Arendt tentou fazer da crise na educação, vendo nela (em minha opinião com toda razão) uma crise estrutural das sociedades democráticas, cedia, todavia, a determinados excessos na apreciação dos dados da interrogação. Excessos lamentáveis, a meu ver, porque simplificadores. Que sentido nomeadamente queria escrever que a situação das crianças, nesse contexto de crise, se teria tornado “pior que antes”? Pois, se posso dizer as coisas sem desvios: antes de quê? (RENAUT, 2004, p. 105).

Limitar-me-ei a apelar a esse misto de bom senso e de boa fé que basta por vezes para depreender determinados erros de perspectiva. Para pretender que o reconhecimento da criança como um ser livre, portador de direitos, conduziu de fato a um sistema de exclusão pior do que já existia anteriormente, estamos a atribuir extravagantes idealizações sobre os dispositivos sociais e culturais relativos aos pequenos homens (...) essti tipo de análise simplifica até ao inaceitável o que se alcançou há três ou quatro séculos (RENAUT, 2004, p. 107).

Sobre isso, Renaut criticou o que nomeou de *correção de trajetória* (2004, p. 8) identificada em termos de recomposição de autoridade, que seria uma aposta de Arendt no regresso às fórmulas antigas de autoridade, um tipo de “salvação” para com os elos rompidos entre as gerações antigas e novas. Partindo disso, lhe apresentou como participante da lista dos nostálgicos, aqueles que percebem que algo das referências familiares às gerações anteriores se perdeu, e que “se deixam seduzir facilmente e caem na tentação de recomendar o retorno a algum modelo exitoso do passado, pensando que eles podem funcionar hoje a qualquer custo” (RENAUT, 2008, p. 8).

No diagnóstico desse autor, parece que alguns pensadores viveram uma fantasia, pensando que tudo permaneceria como sempre foi na educação e que apesar das mudanças políticas, jurídicas e morais que ocorreram depois da revolução francesa, a educação permaneceria intocável, sua insinuação é que Arendt também estaria iludida, diz ele: “pensar que a relação familiar e pedagógica podia permanecer ou poderia voltar a ser uma ilha do universo tradicional num mundo em que se afirmariam por todo o lado os valores da igualdade e da liberdade constitui, de fato, uma ilusão singular” (RENAUT, 2004, p. 10). Por ter vivido num tempo difícil, Arendt também não teria resistido ao impulso de regressar ao passado, porque, num tempo de crise “a tentação ao regresso é quase incontornável (RENAUT, 2004, p. 9).

No entanto, Ele mesmo observou que o regresso ao passado é impossível, “nossa consciência individual e coletiva encontra-se estruturada, doravante, no mais profundo de si própria, por convicções que temos como conquistas irreversíveis do mundo moderno” (Idem,

2004, p. 9) e que não há como se deixar de seguir a ordem democrática do presente e avançar para um ambiente educacional mais libertário, tal qual se pensou para o campo político.

Nesse sentido, sugeriu a implantação de um modelo chamado de *progressismo crítico*, “uma versão menos dogmaticamente segura de si mesmo” (RENAUT, 2004, p. 9). Seria uma forma *light* de progressismo que defenderia modos diferenciados de liberdade e de igualdade na educação, fazendo muitas ressalvas ao sentido político dessas categorias, mas adequando em alguns momentos a igualdade da esfera pública à desigualdade do ambiente escolar. Todavia, o próprio autor não nos explicitou os detalhes de como se daria seu modo de progressismo e o que apresentaria de novidade ao que já está posto.

Vimos que sob o ângulo da narrativa de Renaut, Arendt pode ser incluída no rol dos saudosistas e assentada entre os que viveram “uma ilusão”. Mas já sabemos bem que essa pensadora não se ajusta facilmente a molduras, e que toda sua obra deu provas de um mundo fabricado pelos homens, concreto, violento, injusto, desigual; não havia ilusões em sua compreensão. Ademais, não encontramos nela um modelo de autoridade prescrito, nem um passado recomendado para ser revivido. Ressalvamos que alguns autores viram ser possível o resgate de um modelo de autoridade pela educação, e fazem sugestões a este respeito, como é o caso de Gerard Guillot<sup>12</sup>, mas não é o caso de Arendt, é um erro acusá-la de ter pensado um modelo de educação e um padrão de autoridade determinado para nosso tempo, nem um nem outro é verdadeiro; sua compreensão do mundo moderno deu-nos a entender uma ausência de autoridade e algumas dificuldades de se educar nessa realidade. Como boa filósofa que era, apontou um problema grave sem fazer demonstrações de passos para sua superação; deu-nos muitas luzes, mas deixou um caminho aberto de possibilidades, cabe a nós mesmos iniciarmos práticas de enfrentamento de nossas questões e a formulação de perguntas referentes ao nosso tempo, conforme nossa indignação com o presente.

---

<sup>12</sup> Gerard Guillot se ocupou desse tema no texto *O resgate da autoridade na educação* (2008), após se demorar numa análise em que dizia ser este um problema muito antigo, mas, ainda uma das questões aguda de nossa atualidade, sugeriu mais abertamente que se retome algum arquétipo na educação: uma *autoridade de bons tratos* (Idem, 2008, p. 141), porque, segundo ele, a questão da autoridade em educação não é só funcional, é uma questão de princípio (Idem, 2008, p. 149) e que a crise na autoridade é uma crise na relação com o tempo (Idem, 2008, p. 153). Esse autor chegou a um diagnóstico próximo ao de Arendt, de que há dificuldades claras e evidentes na relação com o que é velho, entre o ser adulto e criança e entre educador e educando, e, diferentemente de uma glorificação do passado, de onde se podia retirar algum exemplo exitoso, ou de uma adesão cega aos modelos libertários do presente, diz que devemos nos preocupar e ocupar com uma educação democrática, sem cedermos ao autoritarismo nem a uma demagogia simpática, “essa pseudoigualdade é hipócrita e ilusória (Idem, 2008, p. 187). Guillot nos alertou que nem tudo pode ser negociável e que o adulto tem por responsabilidade “estabelecer os limites do negociável” (Idem, 2008). p. 187). Foi a partir disso que afirmou ser viável “a autoridade de bons tratos, como um princípio fundador de relações educacionais” (GUILLOT, 2008, p. 187), sugerindo ao educador uma postura reflexiva diária, uma atividade na qual se pensa incessantemente e se realizam práticas ao mesmo tempo.

### Considerações finais

Daquilo que Arendt e Renaut nos trouxeram sobre a autoridade na educação, depreendemos três pontos relevantes: Arendt viu duas perspectivas da autoridade: uma que é conectada à ideia de poder e se apresenta nas relações de mando e obediência, mas, facilmente, se transverte em força e violência, sendo essa a mais usual no ocidente e a mais criticada por todos, inclusive é aquela à qual Alain Renaut faz referência e critica. Uma outra, é a noção de autoridade que advém da estrutura da política romana, que tem base na ideia da pirâmide deitada, com vértice voltado para o passado, sugerindo que os mais velhos têm uma autoridade que se funda em sua sabedoria, mas só possuem força de conselho, no sentido benjaminiano do termo: “o conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria – o lado épico da verdade” (BENJAMIM, 1987, p. 200-201). Nessa perspectiva de aconselhamento autoridade tende a ser desprovida de força.

Constatamos que não podemos mais inscrever nossas relações educacionais com as gerações do presente e do futuro nas formas antigas de autoridade. Arendt nos provocou a ver o presente irrompendo suas próprias questões e elas devem ser respondidas conforme suas especificidades, de modo profundo; em seu pensamento não há resgate de um modelo de autoridade, do passado para o presente, como ideal para ser vivenciado por uma sociedade determinada, e é constante uma preocupação sobre as implicações entre as esferas privada e pública.

Ao perceber o mundo desmoronando em crises, sem referenciais, nossa autora se ocupou em entendê-lo, sua análise vai ao passado para *iluminar o olhar*<sup>13</sup>, não para embelezá-lo, mas para admirar a capacidade que o homem já teve de realizar grandes feitos e imaginar que atos de coragem ainda possam se repetir, e passou a defender que pela natalidade (nosso nascimento para o mundo) podemos iniciar algo novo no mundo.

Arendt não vê *um antes melhor* como acusa Renaut, nem compreende que a autoridade possa ser conquistada pela força ou violência, ao contrário, viu que quando as duas são empregadas, toda legitimidade é suspensa. Ao se mover para examinar as diferentes experiências de outrora e compreender seus conteúdos, busca luzes para entender o presente desafiador que estava diante dos olhos e se põe a pensar nele: “todo trajeto de volta à origem, ao invés de puxar pra trás, empurra pra frente, é o futuro que nos impele de volta ao passado” (ARENDDT, 2008b, p. 37). O presente lhe moveu.

Seu esforço também representou uma tentativa de reconciliar-se com um mundo em crise, ainda que o desaprovasse: ser refugiada, apátrida, viver num mundo em guerra e num regime sem

---

<sup>13</sup> “Uma visita aos chamados “clássicos” poderia [...] *iluminar nosso olhar* sobre um tema que nos inquieta [...], pois é possível que estejamos nos deparando hoje com problemas e questões com as quais os homens do passado também já se depararam e para os quais podem ter encontrado soluções e perspectivas de apreensão. Estas últimas, se não podem ser reproduzidas por nós, podem, ao menos, nos indicar vias de problematização, com base nas quais poderemos formular nossas soluções e perspectivas de apreensão” (FRANCISCO, p. 2009, p. 205). Entendemos que é essa a perspectiva de análise assumida por Arendt.

precedentes, lhe fez movimentar-se buscando uma compreensão, isso pode ter sido um antídoto contra a angústia que lhe atravessara, e foi também uma ação política transformadora, pois compreender, diz ela: “significa examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós — sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso” (ARENDT, 1989, p. 20); pois deve-se “encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela — qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido” (ARENDT, 1989, p. 20). Não o fazer é ceder às dificuldades, abdicando do pensamento, na educação isso diz respeito à responsabilidade para com os novos.

Quem lhe acusa de ter pensado a situação de hoje como *pior que antes*, são os mesmos que lhe apontam como conservadora, porém, *o pior* a que Arendt se referiu são os regimes totalitários, sempre eles, e o tipo de conservadorismo que se depreende em relação a educação significa a conservação de uma prática de receber os novos como *um dever ser do homem* que se repete de forma elementar, desde que o mundo é mundo e não à aplicação de princípios caducos: “o conservadorismo, no sentido da conservação, faz parte da essência da atividade educacional, cuja tarefa é sempre abrigar e proteger alguma coisa” (ARENDT, 2014, p. 242). Conservar aqui significava dizer que a educação, como prática acolhedora e formadora é uma obrigação dos adultos em relação aos que chegam ao mundo, e, assim, deve permanecer sendo o abrigo do novo, essa é sua essência: permanecer exercendo a tarefa de acolher os novos todos os dias (isso é o que deve ser conservado) e lhe faz continuar protegendo “os novos do mundo e o mundo dos novos” (ARENDT, 2014, p. 242).

Ser a educação o abrigo dos novos é o mesmo que afirmar: sempre fora o futuro do mundo e sua permanência o que importava, é o futuro que nos arremessa de volta ao passado como nos lembrou Benjamim. Deste modo, devemos pensar agora sobre as perspectivas de apreensão dos nossos problemas, que terão de ser feitas sem parâmetros rígidos. No fim do texto *Que é autoridade?* Arendt surge com uma “carta na manga” e nos concede palavras de alento, avisando que “não possuir mais corrimão não é, no todo, catastrófico” (2014, p. 187). Isso nos mobiliza a afirmar que o diagnóstico da perda da autoridade no mundo moderno é problemático, mas pode ser a ocasião de *um começo sagrado*, por meio do qual os agentes poderão julgar e agir livres de padrões de conduta tradicionais, sem o armamento moral de outrora, tendo a possibilidade de serem mais criativos e mais responsáveis em relação ao mundo e na convivência com os outros; “na educação, essa responsabilidade com o mundo assume a forma de autoridade” (ARENDT, 2014, p. 239).

Como devemos agir hoje? Tentaremos entrar em acordo sobre algum artifício totalmente inédito que dê conta das novas relações entre o ser adulto e o ser criança, entre o novo e velho? Podemos ainda ter algum ganho ao nos voltar para os modelos grego e romano de autoridade? À luz daquilo que nos trouxera Arendt, a ausência de autoridade possibilita um *começo sagrado*. É possível novos inícios, inéditos, adequados ao nosso tempo, devemos julgar e agir de modo bem específico aquilo que nos aparece hoje, pensando coletivamente em alternativa fundadas nas

experiências do agora e nas responsabilidades que o mundo exige de nós. Isso se alinha a quem defende a irreversibilidade *do que já foi* e está mais achegado àqueles que pensam um novo início. Encaminhamo-nos para compreensão do nosso presente, face a face, buscando respostas exclusivas para ele e nos acautelemos sobre uma posição acerca do problema da autoridade na educação, porque não se trata de uma questão teórica solitária; e em Arendt a compreensão desse tema se deu associada aos temas da política, da tradição, da liberdade, da responsabilidade com o mundo, e, é nesse caminho que devemos permanecer examinando seus termos.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Vanessa S. **Educação em Hannah Arendt**: entre o mundo deserto e o amor ao mundo. São Paulo: Cortez, 2011.
- AQUINO, Júlio G. (org.). **Autoridade e educação na escola**: alternativas teóricas e práticas. 5. ed. São Paulo: Summus, 1999.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ARENDT, Hannah. A crise na educação. *In*: **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ARENDT, Hannah. Reflexões sobre Little Rock. *In*: KOHN, Jerome (ed.). **Responsabilidade e julgamento/Hannah Arendt**. Tradução de Rosaura Einchenberg. Revisão técnica Betânia Assy, André Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BENJAMIM, Walter. O narrador. *In*: **Obras escolhidas**. Tradução de S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987. v. 1
- CARVALHO, José Sérgio. A liberdade educa ou a educação liberta? Uma crítica das pedagogias da autonomia à luz do pensamento de Hannah Arendt. *In*: **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 3, p. 839-851, set./dez. 2010.
- CARVALHO, José Sérgio. Autoridade e autonomia no construtivismo: uma crítica às concepções de Piaget *In* **Autoridade e autonomia na escola**: alternativas teórico práticas, Júlio Groppa Aquino (org.) . 5. ed. São Paulo: Summus, 1999.
- FRANCISCO, Maria de Fátima S. Aspectos da Relação mestre-aluno em Rousseau. *In*: CENCI, Ângelo V.; Dalbosco Claudio A.; Mühl, Eldon H. (org.). **Sobre filosofia e educação**: racionalidade, diversidade e formação pedagógica. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2009.
- FRANCISCO, Maria de Fátima S. Autoridade e contrato pedagógico em Rousseau. *In*: AQUINO, Júlio Groppa (org.). **Autoridade e educação na escola**: alternativas teóricas e práticas. 5. ed. São Paulo: Summus, 1999.
- GUILLOT, Gérard. **O resgate da autoridade**. Tradução de Patrícia Ramos Reuillard. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- HOBBSAWM, Eric J. **1917- Era dos Extremos**: o breve século XX: 1914-1991. Tradução de Marcos Santarrita. Revisão técnica Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LIBÂNEO, José C. **Didática**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2013.

RENAUT, Alain. **O fim da autoridade**. Tradução de Felipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. Col. Epistemologia e Sociedade.

RENAUT, Alain. **A libertação das Crianças**: a era da criança cidadão, contribuição filosófica para uma história da infância. Lisboa. Instituto Piaget, 2002. Coleção Horizontes pedagógicos.

SUCHODOLSKY, Bogdan. **A pedagogia e as grandes correntes filosóficas**: a pedagogia da essência e a pedagogia da existência. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Ed. Centauro, 2002.

## REFLEXÕES SOBRE TRADIÇÃO, PASSADO E PENSAMENTO EM ARENDT E BENJAMIN

*Reflections about tradition, past and thinking according Arendt and Benjamin*

Ana Paula Repolês Torres<sup>1</sup>

### RESUMO:

O texto busca trabalhar o diálogo oculto entre Arendt e Benjamin, demonstrando que tais pensadores possuem em comum não apenas a análise da ruptura do fio da tradição na modernidade, como também a apresentação de novas formas de lidar com o passado, intimamente relacionadas à atividade do pensamento. Além disso, tais pensadores denunciam que a sociedade de consumo moderna gera a perda de profundidade da existência humana, fazendo assim com que o homem vivencie apenas o tempo vazio e homogêneo e não se sinta em casa no mundo.

**Palavras-chave:** tradição, passado, pensamento, sociedade de consumo.

### ABSTRACT:

The text concerns itself with the hidden dialogue between Arendt and Benjamin, demonstrating that not only do these thinkers share the analysis of the rupture of tradition in the modern age, but also the display of new forms of dealing with the past, closely related with the act of thinking. Moreover, these thinkers condemn the way modern consumer society brings about the loss of depth of human existence, thus making it so that one only experiences time by virtue of an empty and homogeneous perspective and does not feel at home in the world.

**Keywords:** tradition, past, thinking, consumer society.

### Introdução

Quando se fala da interlocução entre Hannah Arendt e Walter Benjamin, a primeira ideia que nos vem à mente é a constatação da ruptura entre passado e tradição, presente na obra de ambos os pensadores. De fato, na obra de Arendt visualizamos a tentativa de resgatar tesouros perdidos do passado, como o conceito de política dos gregos antigos, anterior ao próprio surgimento da Filosofia Política em Platão<sup>2</sup>, ou como a experiência dos revolucionários franceses, uma herança que nos foi deixada sem nenhum testamento, nos termos do aforismo de René Char, citado pela própria Arendt<sup>3</sup>.

É como se Arendt estivesse dando voz aos esquecidos ou invisibilizados da história, realizando um resgate do passado e com isso abrindo novas possibilidades de futuro. Encontramos subjacente aqui as famosas Teses sobre o Conceito de História de Benjamin, que inclusive foram

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela FAFICH – UFMG. E-mail: anarepoles@yahoo.com.br

<sup>2</sup> “Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos, ela terminou quando nada restou senão dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado” (ARENDDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 52). Assim, ao constatar que o início da Filosofia Política identifica-se com a oposição entre o pensar e o agir, Arendt resgata a experiência política da polis grega, na qual não havia esse distanciamento entre pensar e agir, entre aqueles que decidem e aqueles que executam as ações, em outros termos, entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem.

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 28.

salvas do esquecimento devido à sua amizade com Arendt<sup>4</sup>. A diferença entre tradição e passado remete-nos à distinção entre o que foi considerado digno de transmissão e incorporado à história oficial, que para Benjamin é sempre a história dos “vencedores”<sup>5</sup>, e os acontecimentos vividos, mas não narrados.

Contudo, o nosso entendimento é de que o diálogo entre Arendt e Benjamin é muito mais profundo do que se possa, a princípio, imaginar. Além da constatação da ruptura entre passado e tradição, eles compartilham um mesmo diagnóstico da sociedade moderna, uma sociedade de massa dominada pela lógica da produção para consumo e que leva à perda da dimensão de profundidade da existência humana, tornando o indivíduo desolado, isto é, sem lugar neste mundo, sendo este um terreno propício ao surgimento de regime totalitários.

Além disso, ambos os pensadores apontam caminhos para a vivência de uma outra temporalidade, uma temporalidade que nos coloca fora do tempo vazio e homogêneo dos relógios, de um tempo retilíneo e cronológico, e que nos permite sentir-nos em casa num mundo em que fomos lançados como estranhos.

Trata-se, todavia, de um diálogo oculto, por estar nas entrelinhas de seus escritos, haja vista que Arendt não explicita em que medida Benjamin influenciou suas reflexões. Arendt possui apenas um artigo dedicado a Benjamin, trata-se do texto introdutório à coletânea de ensaios e reflexões do citado pensador denominada *Illuminations*<sup>6</sup>, texto introdutório este que foi reproduzido em *Homens em Tempos Sombrios*<sup>7</sup>. E mesmo neste artigo a correlação entre os dois pensadores aparece apenas de modo indireto, quando Arendt, ao falar de Benjamin, deixa-nos rastros de seu próprio pensamento.

É seguindo esses rastros, portanto, que procuraremos aproximar Arendt e Benjamin, o que não nos impede de apontar os momentos em que suas obras se distanciam, até mesmo em razão da diversidade de interesses e objetos de estudo de tais pensadores<sup>8</sup>. As pistas deixadas por Arendt em seu texto sobre Benjamin permitem-nos visualizar a interlocução não explícita entre estes pensadores, cujas vidas se entrecruzaram em um momento sombrio da história mundial, já que ambos foram refugiados do sistema totalitário nazista.

---

<sup>4</sup> Benjamin conviveu com Arendt em Paris e confiou a ela, no último encontro que tiveram, os referidos manuscritos, que Arendt entregou a Adorno em Nova York, após sua emigração para os Estados Unidos. Benjamin suicidou ao ver que não conseguiria escapar da França ocupada.

<sup>5</sup> Encontramos aqui a influência do materialismo histórico no pensamento de Benjamin, influência esta que não está presente no resgate do passado realizado por Arendt. Para Benjamin, é necessária uma leitura da “história a contrapelo”, haja vista que o investigador historicista possui empatia com os dominadores. O materialista histórico, assim, deve observar os bens culturais com certo distanciamento, pois “eles têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, mas também à servidão anônima dos seus contemporâneos” (BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 244/245).

<sup>6</sup> BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1985.

<sup>7</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 133-176.

<sup>8</sup> Tanto Arendt quanto Benjamin eram avessos a classificações, contudo, pode-se definir Benjamin como um crítico literário e Arendt como uma pensadora de teoria política.

## A ruptura do fio da tradição

“Na medida em que o passado foi transmitido como tradição, possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, converte-se em tradição. Walter Benjamin sabia que a ruptura da tradição e a perda da autoridade que ocorriam durante sua vida eram irreparáveis e concluiu que teria de descobrir novas formas de tratar o passado.”<sup>9</sup>

Em sua obra “Entre o passado e o futuro”, Arendt fala-nos justamente dessa irreparabilidade da ruptura do fio da tradição na modernidade. Com Arendt, podemos dizer que a tradição, enquanto transmissibilidade dos padrões de conduta, práticas e conhecimentos de uma geração a outra, tida como verdade graças à autoridade dos antepassados, tem sua origem na experiência romana.

Em Roma, o conceito de tradição aparece não só no campo político, em que a origem, a fundação da cidade era tida como sagrada, permanecendo como obrigatória para as gerações vindouras, que deveriam se empenhar em preservá-la e aumentá-la, mas também na seara do espírito, pois foram os romanos que conferiram autoridade ao pensamento dos gregos<sup>10</sup>.

Contudo, Arendt constatou, já em seus estudos sobre *As origens do Totalitarismo*<sup>11</sup>, que os pensamentos e ideias tradicionais não mais conseguem explicar os fenômenos contemporâneos. Isso porque, configurando-se como um evento único na história, o totalitarismo não podia ser compreendido a partir das categorias até então utilizadas, como os clássicos conceitos de tirania e autoritarismo, e nem seus crimes julgados pelos parâmetros morais e legais existentes. Daí a conclusão de Arendt: “A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior”<sup>12</sup>.

Cabe ressaltar, entretanto, que a própria Arendt demonstrou que esse esfacelamento da tradição já havia sido prenunciado pelos esforços de grandes pensadores, desde Hegel, que substituiu o fio da tradição pelo fio da continuidade histórica<sup>13</sup>, até Kierkegaard, Marx e Nietzsche,

<sup>9</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 165/166.

<sup>10</sup> “Os grandes autores gregos tornaram-se autoridades nas mãos dos romanos e não dos gregos. A maneira como Platão e outros antes dele tratavam Homero, ‘o educador de toda a Hélade’, era inconcebível em Roma, e tampouco um filósofo romano teria ousado ‘erguer a mão contra seu pai [espiritual]’, como Platão declarou de si próprio (em *O Sofista*), ao romper com a lição de Parmênides” (ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 167).

<sup>11</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

<sup>12</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 54.

<sup>13</sup> “O fio da continuidade histórica foi o primeiro substituto para a tradição; por seu intermédio, a avassaladora massa dos valores mais divergentes, dos mais contraditórios pensamentos e das mais conflitantes autoridades, todos os quais haviam sido, de algum modo, capazes de funcionar conjuntamente, foram reduzidos a um desenvolvimento unilinear e dialeticamente coerente, na verdade, não para repudiar a tradição como tal, mas a autoridade de todas as tradições” (ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 55).

que, por caminhos diversos, “buscaram escapar dos padrões de pensamento que haviam governado o Ocidente por mais de dois mil anos”<sup>14</sup>.

Pode-se dizer, assim, que a quebra do fio da tradição representa a perda da autoridade do passado, o qual não é mais tido como parâmetro seguro para guiar o comportamento dos que aqui estão e daqueles que ainda virão. E essa problematização da tradição assume diversas facetas nas sociedades modernas, que podemos ilustrar com a desvalorização do saber dos anciãos e moribundos<sup>15</sup>, não mais tidos como exemplos a serem seguidos por seus descendentes, ou mesmo com a perda da autoridade dos mestres, haja vista que se questiona até mesmo a dimensão conservadora da educação, isto é, o seu suporte no acúmulo e compartilhamento de conhecimentos adquiridos.

Benjamin, em seu ensaio sobre Leskov, fala-nos dessa ruptura entre passado e futuro, ao dizer que a faculdade de intercambiar experiências, a faculdade de narrar, de contar histórias de boca em boca, está em vias de extinção. Em suas palavras:

Com a guerra mundial começou a tornar-se manifesto um processo que desde então segue ininterrupto. Não se notou, ao final da guerra, que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha; não mais ricos, e sim pobres em experiência comunicável<sup>16</sup>

O romance moderno é apresentado por Benjamin como um indício do ocaso da narrativa, haja vista que, ao contrário do narrador, que retira o que conta de sua própria experiência ou da experiência relatada por outros, sem, contudo, fechar a interpretação, por apenas descrever os fatos, no romance temos um escritor e um leitor isolados, segregados do mundo, sendo que o leitor busca no conhecimento do destino alheio o sentido de sua própria vida, nos termos de Benjamin, o “destino alheio, graças à chama que o consome, pode nos fornecer o calor que não podemos encontrar em nosso próprio destino”<sup>17</sup>. Se a tradição não mais fornece um sentido assentado, se não há mais regras aceitas e compartilhadas sem qualquer dissenso, capazes de lhe dar segurança e orientar a sua vida, o indivíduo desolado busca no romance uma resposta para sua perplexidade, um significado para sua própria existência.

Benjamin ainda nos apresenta outro rival da narrativa, a informação, pois também ela aparece impregnada de explicações, haja vista que precisa ser “compreensível em si e para si”<sup>18</sup>. Assim, porque se vincula a um único sentido, ela só existe naquele momento, esgotando-se após

---

<sup>14</sup> ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 167.

<sup>15</sup> “Como disse Pascal, ‘ninguém morre tão pobre que não deixe alguma coisa atrás de si’. Em todo caso, ele deixa recordações, embora nem sempre elas encontrem um herdeiro” (BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 229).

<sup>16</sup> BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 214.

<sup>17</sup> BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 231.

<sup>18</sup> BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 219.

seu aparecimento, e por isso a informação tem sempre que ser nova<sup>19</sup>. A narrativa, por outro lado, é capaz de permanecer viva por muito tempo, de gerar muitos desdobramentos, justamente em razão de seu não acabamento.

Heródoto, “pai da história”<sup>20</sup>, é citado por Benjamin como o primeiro narrador grego. Benjamin lembra especificamente a história do Rei egípcio Psamético<sup>21</sup> e conclui que o relato de Heródoto, por não apresentar explicações, sendo até mesmo seco, “ainda hoje é capaz, depois de milênios, de suscitar espanto e reflexão. Ela assemelha-se às sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram fechadas hermeticamente nas câmaras das pirâmides, conservando até hoje suas forças germinativas”<sup>22</sup>.

Arendt também cita Heródoto, historiador grego que tinha ciência da perecibilidade das obras e palavras humanas, e que buscava, através da narrativa, “salvar os feitos humanos da futilidade que provém do olvido”<sup>23</sup>. Heródoto, além dos poetas gregos, como Homero, ao recordar as grandes proezas dos homens, e de forma imparcial, relatando as glórias tanto de gregos quanto de troianos, conferia, por meio da recordação, um lugar para os mortais no cosmos. Em outros termos, a rememoração do que estava destinado ao perecimento conferia imortalidade ao homem.

É digno de nota aqui que Arendt ressalta que a historiografia grega considerava os eventos como significativos por si próprios, pois a lição de cada feito revelava-se “em si e por si mesma”<sup>24</sup>, refutando, deste modo, a ideia de um processo universal que torne significativo o particular, e que se arvora como detentor monopolístico do universo de significações. Nessa linha, ao falar de Heródoto, Arendt afirma que o “fluxo de sua narrativa é suficientemente livre para deixar espaço para muitas estórias, mas nada há nele que indique que o geral confere sentido e significação ao particular”<sup>25</sup>.

Ocorre que, se Arendt e Benjamin explicitam essa ruptura do fio da tradição na modernidade, constatando a dificuldade em mantermos uma memória compartilhada, uma

---

<sup>19</sup> “A cada manhã recebemos notícias de todo mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão para tal é que todos os fatos já nos chegam impregnados de explicações” (BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 219).

<sup>20</sup> Segundo Cícero, como nos lembra Arendt (ARENDR, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 69).

<sup>21</sup> “Quando o rei egípcio Psamético foi derrotado e reduzido ao cativo pelo rei persa Cambises, este resolveu humilhar seu cativo. Deu ordens para que Psamético fosse posto na rua em que passaria o cortejo triunfal dos persas. Organizou esse cortejo de modo que o prisioneiro pudesse ver sua filha degradada à condição de criada, indo ao poço com um jarro para buscar água. Enquanto todos os egípcios se queixavam e lamentavam com esse espetáculo, Psamético ficou silencioso e imóvel, com os olhos no chão; e, quando logo em seguida viu seu filho, conduzido pelo cortejo para ser executado, continuou imóvel. Mas, quando viu um dos seus servos, um velho empobrecido, na fila dos cativos, golpeou a cabeça com os punhos e mostrou os sinais do mais profundo desespero” (BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 220).

<sup>22</sup> BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 220.

<sup>23</sup> ARENDR, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 70.

<sup>24</sup> ARENDR, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 96.

<sup>25</sup> ARENDR, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 96/97.

experiência coletiva, tais pensadores também demonstram que é possível estabelecermos uma nova relação com o passado, relação esta que nos lembra a abertura interpretativa da narrativa tradicional.

Arendt nos ensina que passado não é o mesmo que tradição. Assim, a ruptura da tradição não pode ser identificada com a perda do passado. Na verdade, com a quebra do fio da tradição perdemos uma leitura firme e assentada de nosso passado, mas isso também implica que podemos descobrir outros passados, em outros termos, podemos dizer que perdemos estabilidade e segurança diante do mundo, mas ganhamos com isso um universo de possibilidades. Nas palavras de Arendt: “Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir”<sup>26</sup>.

De forma semelhante, Benjamin fala-nos do presente como o “tempo de agora”, o qual é entendido como uma parada no tempo que explode o continuum da história, que rompe com a concepção de história como um mero acúmulo quantitativo de fatos vazios e homogêneos, inseridos num processo de aperfeiçoamento constante. Assim, em seu entendimento, é possível, com um “salto de tigre”<sup>27</sup>, resgatar o passado, não obstante a restauração implicar também destruição, haja vista que a recuperação do passado significa retirá-lo de seu contexto. Nas palavras de Gagnebin, “o passado enquanto passado só pode voltar numa não-identidade consigo mesmo”<sup>28</sup>.

Assim, pode-se dizer que também para Benjamin o passado não é o mesmo que a tradição, sendo que o ocaso das narrativas, constatado por tal pensador, não impede o surgimento de outras vias de acesso ao passado. Todavia, resta pontuar que Benjamin tem uma visão messiânica da história, entendendo que esse resgate do passado seria uma forma de salvação, de redenção dos oprimidos, de restauração do Reino de Deus na Terra, o que revela uma influência do pensamento místico ou teológico e até mesmo do materialismo histórico, influências estas que não estão presentes nas análises de Arendt quanto a tal tema.

### **Pensar poeticamente**

Constatado que Arendt e Benjamin visualizam que a relação entre passado e futuro não se caracteriza como uma mera continuidade, o que faz com que ambos refutem a ideia de progresso, de uma perfectibilidade infinita, seja pelo passado estar repleto de catástrofes<sup>29</sup>, nos termos de

---

<sup>26</sup> ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 130.

<sup>27</sup> Essas ideias são desenvolvidas nas famosas Teses sobre o Conceito de História, especialmente nas teses 13 a 17 (BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 248/251)

<sup>28</sup> GAGNEBIN, Jeanne-Marie. História e Narração em Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 14.

<sup>29</sup> Ao analisar um quadro intitulado “Angelus Novus” de Paul Klee, Benjamin realiza a seguinte análise: “O anjo da história deve ter este aspecto. Seu semblante está voltado para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntas os fragmentos (...)” (BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 246).

Benjamin, ou de oportunidades perdidas, no sentido de Arendt<sup>30</sup>, cabe refletirmos como é possível essa vivência do tempo histórico como descontinuidade.

A intuição que nos guia, e que iremos desenvolver neste tópico de nosso artigo, é que, ciente da quebra do fio da tradição, Benjamin lida com o objeto histórico de forma semelhante a Arendt, e o faz por meio da atividade do pensamento. Na Tese 17, Benjamin diz o seguinte:

Pensar não inclui apenas o movimento dos pensamentos, mas também sua imobilização. Quanto o pensamento para, bruscamente, numa constelação saturada de tensões, ele lhe comunica um choque, através do qual ela se cristaliza numa mônada<sup>31</sup>.

Em seu livro *Pensar*, Arendt cita-nos o poema de Shakespeare, *A Tempestade*<sup>32</sup>, para exemplificar a possibilidade de se recuperar os fragmentos do passado, diante de sua não mais transmissibilidade de geração a geração. Esse poema também é analisado no artigo de Arendt sobre Benjamin<sup>33</sup>, no qual a referida pensadora fala-nos do pescador que desce ao fundo do mar para resgatar as pérolas, ou seja, os “fragmentos de pensamento” que se cristalizaram, que sofreram uma “transformação marinha” em “algo rico e estranho” e que são, portanto, dignos de serem recordados<sup>34</sup>.

É o que a própria Arendt realiza ao resgatar o conceito de “política” dos gregos, experiência que a auxilia na compreensão da ação em conjunto, na defesa da dignidade da política na sociedade contemporânea. Arendt entende que “na linguagem o passado está contido de modo ineliminável”<sup>35</sup>, ou seja, a linguagem funciona como um mecanismo de cristalização, sendo comum, entretanto, o esquecimento desse sentido primeiro das palavras<sup>36</sup>.

O que gostaria de explicitar então é que a atividade do pensar une Arendt e Benjamin quanto ao resgate do passado. Em seu texto sobre Benjamin, Arendt o elogia justamente por possuir o dom de “pensar poeticamente”<sup>37</sup>. Cabe ressaltar, contudo, que Arendt em momento algum afirma possuir a mesma compreensão de Benjamin da atividade do pensar.

---

<sup>30</sup> Nesse sentido, ver André Duarte: DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura; política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 147/148.

<sup>31</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 251.

<sup>32</sup> “A cinco braças jaz teu pai,/De seus ossos fez-se coral,/Essas são pérolas que foram seus olhos./Nada dele desaparece/Mas sofre uma transformação marinha/Em algo rico e estranho” (ARENDR. Hannah. *A Vida do Espírito*. Volume I - *Pensar*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 234).

<sup>33</sup> ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 176.

<sup>34</sup> Citando W. H. Auden, Arendt nos diz: “Alguns livros estão imerecidamente esquecidos, nenhum é imerecidamente recordado” (ARENDR. Hannah. *A Vida do Espírito*. Volume I - *Pensar*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 235).

<sup>35</sup> ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 174.

<sup>36</sup> “A polis grega continuará a existir na base de nossa existência política – isto é, no fundo do mar – enquanto usarmos a palavra política” (ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 174).

<sup>37</sup> ARENDR, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 174.

Por exemplo, não encontramos em Benjamin a concepção desenvolvida por Arendt de que o pensar seja um diálogo silencioso consigo mesmo, isto é, de que o pensar se identifique com o dois-em-um Socrático, com o não contradizer-se a si próprio. No texto de Arendt, ela apenas nos diz que Benjamin se distanciava do pensamento dialético e praticava o que Brecht chamava de “pensamento cru”, que era um pensamento voltado à realidade, que em Benjamin estava expressa “nos provérbios e expressões idiomáticas da linguagem cotidiana”<sup>38</sup>.

É digno de nota que Arendt também entendia que o pensar devia estar sempre ancorado na realidade, por isso inclusive não gostava de ser chamada de filósofa, haja vista que na tradição da filosofia política a atividade do pensar se caracterizava por um afastamento do mundo, dos conflitos e turbulências da vida cotidiana<sup>39</sup>. Arendt nos mostra que, desde a morte de Sócrates, o filósofo buscou se afastar do mundo, privilegiou a verdade em detrimento da opinião, o que equivale a um reconhecimento implícito de que o pensar é perigoso em virtude de seu poder destrutivo, já que ele se volta contra as tradições imemoriais, contra as certezas e práticas usualmente utilizadas, colocando até mesmo em risco a vida daquele que pensa.

Ocorre que, se o pensar requer, sem dúvida, um certo alheamento e um retorno ao eu, um distanciamento, uma interrupção das atividades normais para problematização de nossas convicções sedimentadas, para Arendt o pensar deve estar sempre ancorado no mundo. Essa é justamente uma das críticas que a autora faz a Heidegger, o qual estabeleceu sua morada no pensar, esquecendo-se das preocupações e dos afazeres humanos.

Não obstante, em seu texto sobre Heidegger, Arendt o elogia por tê-la ensinado a pensar, ao saber distinguir um objeto de erudição e uma coisa pensada, sendo alguém que conseguia alcançar “as coisas mesmas” proclamadas por Husserl. Ela nos diz que, com Heidegger, o pensamento voltou a ser vivo, pois “ele faz com que falem tesouros culturais do passado considerados mortos e eis que eles propõem coisas totalmente diferentes do que desconfiadamente se julgava”<sup>40</sup>.

Trata-se de uma escuta do passado que não busca lê-lo a partir das interpretações que o processo histórico gerou, mas sim alcançar a coisa em si, sem desconhecer que esse retorno ao passado gera novos desdobramentos, haja vista que realizado no presente. Esse vínculo entre pensar e resgate do passado explica porque Arendt disse o seguinte em seu texto sobre Benjamin:

Sem percebê-lo, Benjamin realmente tinha mais em comum com o notável sendo de Heidegger para os olhos e ossos vivos que marinhamente se transformaram em coral e pérolas, e como tal só podiam ser recolhidos e alçados ao presente com uma violência ao seu contexto, **interpretando-os com**

<sup>38</sup> ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 145.

<sup>39</sup> “O afastamento da ‘bestialidade da multidão’ para a companhia da ‘minoría’ mas também para o isolamento absoluto do Uno tem sido a característica mais preeminente da vida dos filósofos desde que Parmênides e Platão descobriram que para essa ‘minoría’, os sophoi, a ‘vida do pensamento’ que não conhece nem alegria nem sofrimento é a mais divina de todas, e o nous, o próprio pensamento, é o ‘rei do céu e da terra” (ARENDT, Hannah. A Vida do Espírito. Volume I - Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 57).

<sup>40</sup> ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 223.

**‘o impacto fatal’ de novos pensamentos**, do que com as sutilezas dialéticas de seus amigos marxistas. <sup>41</sup> (grifos nossos)

Acrescente-se que tanto em Arendt quanto em Benjamin a metáfora aparece como essencial para a atividade do pensar, basta vermos que no texto sobre Benjamin e em sua obra *Pensar* Arendt nos diz que é a metáfora que unifica o mundo, pois ela lança uma ponte entre o visível e o invisível, entre o mundo sensível e as atividades do espírito, as quais não são apreensíveis de forma imediata. O recurso à metáfora permite-nos pensar quando não há palavras para expressar as manifestações do espírito. Para exemplificar, Arendt cita a *Ilíada* de Homero<sup>42</sup>, em que a tempestade sobre as águas do mar é utilizada como metáfora para a compreensão do medo e sofrimento humanos<sup>43</sup>.

Além disso, ao falar-nos sobre a figura central de Benjamin, o flâneur, Arendt nos diz:

É a ele, vagueando a esmo entre as multidões nas grandes cidades, num estudado contraste com a atividade apressada e intencional delas, que as coisas se revelam em seu sentido concreto: ‘A verdadeira imagem do passado passa rapidamente’ (“Sobre o conceito de História”), e apenas o flâneur que ociosamente vagueia, recebe a mensagem<sup>44</sup>.

Como se vê, o flâneur busca vivenciar uma outra temporalidade, uma temporalidade qualitativa, isto é, ele almeja fruir o tempo enquanto intensidade<sup>45</sup>, pois o “vaguear determinava o ritmo de seu pensamento”<sup>46</sup>. Ele tenta, assim, não se deixar engolfar pela agitação e aceleração do tempo cronológico dos relógios, no qual as pessoas estão sempre correndo e ocupadas, e que, por isso, chegam ao final do dia com a sensação de que não fizeram nada.

O flâneur se opõe ao homem da multidão citado por Benjamin, o qual, enfraquecido pelo tédio<sup>47</sup>, habita as grandes cidades e não consegue transformar suas vivências em experiências, ou seja, em algo digno de ser contado e narrado. Contrapõe-se, assim, às pessoas que perderam a

<sup>41</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 172.

<sup>42</sup> ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito. Volume I - Pensar*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 118.

<sup>43</sup> Em *Pensar*, Arendt diz: “A linguagem, ao adaptar-se ao uso metafórico, permite-nos pensar, isto é, ter um comércio com as coisas não sensíveis, porque permite uma passagem, *metapherein*, para as nossas experiências sensíveis. Não existem dois mundos porque a metáfora os unifica” (ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito. Volume I - Pensar*. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 122). Em seu artigo sobre Benjamin, Arendt afirma: “As metáforas são os meios pelos quais se realiza poeticamente a unicidade do mundo. O que é tão difícil de entender em Benjamin é que, sem ser poeta, ele pensava poeticamente e, por conseguinte, estava fadado a considerar a metáfora como o maior dom da linguagem” (ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 144).

<sup>44</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 142/143.

<sup>45</sup> Nesse sentido, ver: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 8.

<sup>46</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 151.

<sup>47</sup> “Já a monotonia caracteriza as massas. Inapelavelmente patológica, ela é tempo imóvel que não passa. Dominados por ela, não somos capazes de reconhecer e criar valores. Tempo esvaziado de significações, é tão monótono quanto o gesto repetitivo do trabalhador junto à máquina” (MATOS, Olgária Chain Féres. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 2010, p. 171).

dimensão de profundidade da existência humana, que não possuem recordações nem fazem planos para o amanhã, não têm passado e, conseqüentemente, futuro.

É interessante citar aqui a seguinte passagem de Benjamin: “A rua conduz o flâneur em direção a um tempo que desapareceu. Para ele, qualquer rua é íngreme”<sup>48</sup>. Depreende-se, assim, que para o flâneur as ruas não são apenas lugares de passagem, pois possuem história, elas carregam consigo vestígios do passado.

Ressalte-se que essa verticalidade do flâneur, essa sua nutrição com a elaboração na imaginação não só do que vê diante de seus olhos, mas também do que escuta das vivências alheias, é que faz com que todas as ruas sejam para ele interior, isto é, com que as ruas sejam transformadas em sua própria morada<sup>49</sup>.

Arendt nos diz que o pensar é justamente a atividade que nos permite sentir-nos em casa num mundo no qual somos todos estrangeiros. O pensar equivale à busca de sentido para o que quer que nos aconteça, sendo essencial à existência humana, uma “necessidade da razão”<sup>50</sup>, como nos diria Kant<sup>51</sup>. E o pensar impõe sempre o recordar, haja vista que se trata de uma faculdade que torna presente o que está ausente, pois só é possível compreendermos o que já não é mais, o que pertence ao passado, ou seja, “cada pensamento é, estritamente falando, uma reflexão”<sup>52</sup>.

É através da análise de uma parábola de Kafka que Arendt nos demonstra que essa relação diferenciada com o passado se dá por meio da atividade do pensar. A parábola é a seguinte:

Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso

<sup>48</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2018, p. 702.

<sup>49</sup> “Para o perfeito flâneur... é um deleite imenso escolher como seu domicílio a multidão, o ondulante... Estar fora de casa e, no entanto, se sentir em casa em toda parte; ver o mundo, estar no centro do mundo e permanecer oculto ao mundo, eis alguns dos prazeres menores desses espíritos independentes, apaixonados, imparciais [!], que a língua não pode definir senão toscamente. O observador é um príncipe que frui por toda parte o fato de estar incógnito... O apaixonado da vida universal entra na multidão como em um imenso reservatório de eletricidade. Pode-se compará-lo também a um espelho tão imenso quanto essa multidão, a um caleidoscópio dotado de consciência que, a cada um de seus movimentos, representa a vida múltipla e o encanto cambiante de todos os elementos da vida” Baudelaire, *L’Art Romantique*, Paris, pp. 64-65 (*Le peintre de l’avie moderne*) (BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2018, p. 741-742).

<sup>50</sup> ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Volume I - Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 90.

<sup>51</sup> “A função desse falar sem som – tacit secum rationare, ‘raciocinar silenciosamente’ consigo mesmo’, nas palavras de Anselmo de Cantuária – é por-se de acordo com seja o que for que possa ser dado aos nossos sentidos nas aparências de todos os dias; a necessidade da razão é dar conta, logon didonai, como os gregos lhe chamava com maior precisão, de seja o que for que possa ser ou possa ter ocorrido. Isto é instigado não pela sede de conhecimento – a necessidade pode surgir em conexão com fenômenos bem conhecidos e inteiramente familiares – mas sim pela necessidade de sentido. O simples nomear das coisas, a criação de palavras, é o modo humano de apropriar para si e, por assim dizer, desalienar o mundo em que, afinal, cada um de nós nasceu como um recém-chegado e um estrangeiro” (ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Volume I - Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 112).

<sup>52</sup> ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Volume I - Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 90/91.

exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite -, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si.<sup>53</sup>

Interpretando essa parábola, Arendt dá um passo à frente de Kafka, pois entende que este pensador ainda insere o homem numa visão tradicional do tempo, já que o vê como unidirecional e retilíneo, o que não seria possível na medida em que os adversários em disputa, isto é, passado e futuro infinitos, são forças antagônicas. Assim, utilizando-se do que os físicos chamam de um paralelogramo de forças, Arendt nos diz que há uma terceira força resultante desse campo de batalha, uma diagonal que surge desse embate entre passado e futuro, sendo essa diagonal a metáfora perfeita para a atividade do pensar.

O pensar, portanto, é visto por Arendt como a faculdade que permite ao indivíduo colocar-se, dentro do tempo humano, e não apenas em sonho, na posição imparcial de um juiz nessa luta entre passado e futuro, sendo capaz de salvar os acontecimentos do esquecimento, “da ruína do tempo histórico e biográfico”<sup>54</sup>.

Arendt nos esclarece, ainda, que essa luta representa a função da mente, qual seja, de busca de compreensão e, portanto, de reconciliação com o mundo. Diz respeito, assim, ao momento do acabamento, da significação dos fatos que, se não for alcançada, pode aprisionar o indivíduo nesse embate, não lhe propiciando a almejada paz<sup>55</sup>. Abrindo um pequeno parêntese, cabe pontuar que a experiência em Benjamin remete-nos não só ao que fazemos enquanto vivemos, mas também ao que fazemos com o que vivemos<sup>56</sup>.

Segundo Arendt, se o indivíduo não encontra essa “diagonal”, como acontece com os personagens de Kafka em várias de suas histórias, é provável que ele “morra de exaustão”, deprecido sob a pressão do constante embate, esquecido de suas primitivas intenções e apenas cômico da existência dessa lacuna no tempo que, enquanto ele viver, será o território sobre o qual terá que se manter, muito embora não se assemelhe a um lar, e sim a um campo de batalha<sup>57</sup>.

Arendt então nos sugere que essa lacuna entre passado e futuro, por estar relacionada a uma faculdade humana, ao pensar, possa sempre ter existido, sendo “coeva da existência do homem sobre a Terra”<sup>58</sup>. O que aconteceu na modernidade, com a ruptura do fio da tradição, é que

<sup>53</sup> KAFKA apud ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 33.

<sup>54</sup> ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 40

<sup>55</sup> “A função da mente é compreender o acontecido, e essa compreensão, de acordo com Hegel, é o modo de reconciliação do homem com a realidade; seu verdadeiro fim é estar em paz com o mundo” (ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 34).

<sup>56</sup> Olgária Matos, em seu livro *Benjaminianas*, cita-nos a seguinte passagem das Lições de Ética de Kant: “Claro, o tempo presente pode nos parecer preenchido enquanto for presente, mas na lembrança, ele é vazio, pois, quando não se fez nada da vida, a não ser esbanjar o tempo, e que se volta o olhar para a vida passada, não se compreende como ela pôde depressa chegar a seu fim” (MATOS, Olgária Chain Féres. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 2010, p. 171).

<sup>56</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2018, p. 183.

<sup>57</sup> ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 39

<sup>58</sup> ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 39

essa lacuna passou a ser fato evidente para todos, e não apenas uma experiência para aqueles acostumados à atividade do pensar.

Resta dizer que, como nos lembra a própria Arendt, Kafka é um pensador elogiado por Benjamin por ter percebido a distinção entre tradição e passado. Kafka teria substituído a verdade, que transformada em sabedoria alcança validade universal, pela transmissibilidade, restaurando e, ao mesmo tempo, destruindo o passado ao elaborar seus textos, mais especificamente, suas parábolas<sup>59</sup>.

Ressalte-se, por fim, que essa transmissibilidade do passado na obra de Benjamin assumiu a forma da citabilidade, pois tal pensador acreditava que as citações são “fragmentos de pensamento” que são arrancados de seu contexto e que podem, simultaneamente, preservar e destruir, lembrando-nos inclusive o caráter negativo do pensar em Arendt, sua feição demolidora, haja vista que, como a teia de Penélope, a atividade do pensar nunca tem fim, já que desfaz, a todo momento, os seus próprios resultados<sup>60</sup>. Quanto a Benjamin: “As citações em minhas obras são como assaltantes à beira da estrada que fazem um assalto à mão armada e aliviam um ocioso de suas convicções (Schriften, vol. I, p.571)”<sup>61</sup>.

### **A pobreza da experiência**

Ocorre que, o grande problema da modernidade, denunciado tanto por Arendt quanto por Benjamin, é que junto com a perda da tradição corremos o risco de ficarmos sem passado, haja vista que há um excesso de informações e explicações sobre os fatos, mas um esquecimento da dimensão de profundidade da espécie humana<sup>62</sup>. É como se não fosse mais preciso pensar, não fosse mais necessário buscar o sentido de nossa existência. Contudo, sem o exercício da faculdade de pensar, corremos o risco de sermos despossuídos da riqueza do passado e, com isso, de limitarmos as possibilidades de nosso futuro.

Nesse sentido, Arendt nos diz que o problema “é que, ao que parece, não parecemos estar nem equipados nem preparados para esta atividade de pensar, de instalar-se na lacuna entre passado e futuro”<sup>63</sup>. Assim, é como se não pudéssemos perder qualquer parcela deste tempo retilíneo e

---

<sup>59</sup> “O verdadeiro gênio de Kafka foi ter tentado algo inteiramente novo: sacrificou a verdade a favor da adesão à transmissibilidade” (Briefe, vol. II, p. 763). Fê-lo executando alterações decisivas em parábolas tradicionais ou inventando novas parábolas em estilo tradicional; contudo, estas ‘não se estendem modestamente aos pés da doutrina’, como os contos hagádicos do Talmude, mas ‘levantam inesperadamente uma pesada garra’ contra ela” (ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 168).

<sup>60</sup> Arendt nos diz que aprendeu com Hegel o caráter negativo do pensamento. Sobre este tema, ver: ARENDT, Hannah. A Vida do Espírito. Volume I - Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 101/103.

<sup>61</sup> BENJAMIN apud ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 166.

<sup>62</sup> Para Arendt, “memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação” (ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 131).

<sup>63</sup> ARENDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 40.

cronológico em que vivemos, sendo o “parar-e-pensar”<sup>64</sup> cada vez mais desvalorizado, deixando o indivíduo de exercer essa faculdade que lhe é inerente.

Esse problema aparece em Benjamin como a pobreza da experiência, a qual surgiu com o desenvolvimento da técnica, com os telescópios, aviões e foguetes, e se difundiu com as construções de vidro das sociedades atuais, material este frio e sóbrio que permite o acesso da visão, por ser transparente, mas no qual nada se fixa. Em outras palavras, o vidro, em termos metafóricos, representaria a potencial perda de vestígios e de memória da sociedade moderna, na qual as pessoas, dominadas pela necessidade de produção e consumo de mercadorias, não mais se preocupam em imprimir nas coisas e naqueles com quem convivem seus próprios rastros<sup>65</sup>. Benjamin fala-nos então de nova forma de miséria, em seus próprios termos:

Pobreza de experiência: isso não deve ser compreendido como se os homens aspirassem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza, externa e também interna, que algo de decente possa resultar disso. Nem sempre, tampouco, são ignorantes ou inexperientes. Frequentemente pode-se afirmar o oposto: eles “devoraram” tudo, a “cultura” e o “ser humano”, e ficaram saciados e exaustos<sup>66</sup>.

O termo “devorar” aqui é significativo, pois ele nos remete à substituição do capitalismo de produção, baseado no estoque e na produção a longo prazo, pelo capitalismo de consumo, da produção em série de mercadorias, que já nascem obsoletas e que devem ser trocadas de tempos em tempos, valorizando-se mais o valor de troca dos produtos que o seu valor de uso, o que nos faz pensar na descartabilidade não só das coisas produzidas, mas também dos próprios seres humanos.

Essa reflexão também aparece em Arendt, a qual denuncia, em *A Condição Humana*, a prevalência do animal laborans nas sociedades modernas, em detrimento não só da vida contemplativa, mas também das outras dimensões da vida ativa, ou seja, da ação política, que se caracteriza por ser uma ação em comum acordo, sinônima de liberdade, pois fim em si mesma, e da fabricação, que consiste na produção de um bem durável, destinado a transcender até mesmo a nossa existência na terra, sendo a materialização de um fim antevisto de antemão na mente do artesão.

<sup>64</sup> ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Volume I - Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 91.

<sup>65</sup> “Se entrarmos num quarto burguês dos anos 1880, apesar de todo o ‘aconchego’ que possa irradiar, talvez a impressão mais forte que ele produz seja a de que ‘não tens nada a fazer aqui’. Não temos nada a fazer ali porque não há nesse espaço um único ponto em que seu habitante não tenha deixado seus vestígios: os bibelôs sobre as prateleiras, as mantinhas sobre as poltronas, as cortinas transparentes atrás das janelas, o guarda-fogo diante da lareira. Uma bela frase de Brecht pode ajudar-nos a compreender o que está em jogo: ‘Apaguem os rastros!’, diz o estribilho do primeiro poema da Cartilha para os cidadãos. Aqui, no cômodo burguês, a atitude oposta tornou-se hábito. (...) Tudo isso foi eliminado por Scheerbart com seu vidro e pelo Bauhaus com seu aço: eles criaram espaços em que é difícil deixar rastros.” ‘Pelo que foi dito’, explicou Scheerbart há vinte anos ‘podemos falar de uma cultura de vidro. O novo ambiente de vidro transformará completamente os homens.’ (BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 126/127).

<sup>66</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 124.

Ocorre que a satisfação das necessidades, a preocupação com a sobrevivência da espécie, na Antiguidade relegada à esfera privada, ao lar doméstico (*oikia*), adentrou, na modernidade, ao espaço público, no qual recebeu seu princípio organizador, a divisão do trabalho social. Arendt denomina este fenômeno de “crescimento não natural do natural”<sup>67</sup>, e isto implica que nos tornamos uma sociedade de trabalhadores e, ao mesmo tempo, uma sociedade nivelada, que substituiu a espontaneidade da ação humana pelo comportamento condicionado, como se fôssemos uma grande família, em que se sobressai as identificações, uma igualdade homogeneizante, em detrimento da pluralidade da condição humana.

Arendt nos diz que o trabalho é atividade humana responsável pela satisfação das necessidades humanas, pela manutenção do ciclo biológico da espécie, em que o produto é consumido imediatamente, o que torna necessária sua repetição constante, interessando mais o inesgotável processo produtivo do que os resultados alcançados. Em outros termos, pode-se dizer que a produção para consumo não nos dá nenhuma estabilidade, não nos deixa nada de tangível, pois os resultados, os fins são devorados imediatamente, para regeneração da própria vida.

A questão é que essa lógica da abundância e da descartabilidade associadas ao trabalho espalhou-se por toda a sociedade, fazendo com que até mesmo os bens de uso, fabricados para possuírem certa durabilidade, transformem-se em bens de consumo, sendo devorados cotidianamente. É por isso que as pessoas trocam de carro, de telefone, de marido/esposa ou de normas de conduta como trocam de roupa. Como os bens produzidos para consumo imediato, que já nascem velhos e obsoletos, tudo se torna descartável, inclusive o ser humano.

Arendt nos alerta que até mesmo as horas vagas dos animal laborans estão sendo engolfadas por essa lógica, pois em seu tempo livre os indivíduos buscam saciar seus apetites ilimitados, ou seja, eles não fazem nada mais do que consumir. Ela denuncia, assim, “o grave perigo de que chegará o momento em que nenhum objeto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação através do consumo”<sup>68</sup>.

Esta é a lógica que está por detrás das exclusões, das violências da sociedade moderna, e que propiciou o surgimento do sistema totalitário. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt nos diz que o regime totalitário só pode ser instalado “num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leva traço de espontaneidade”<sup>69</sup>, onde os homens, isolados dos demais, tornem-se supérfluos, passíveis de serem excluídos do mundo<sup>70</sup>. E o indivíduo da sociedade de

---

<sup>67</sup> ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 47.

<sup>68</sup> ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958, p. 133.

<sup>69</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 508.

<sup>70</sup> “Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma. O desarraigamento pode ser a condição preliminar da superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar da solidão” (ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 528). Arendt distingue o isolamento da solidão, pois o isolamento pode significar apenas o distanciamento necessário da atividade do pensar, que o homem realiza consigo mesmo, mas a solidão advém quando o “dois-em-um” do pensar não é mais confirmado pelos outros, para que possa voltar a ser um.

massa tende a se tornar solitário, pois ao prescindir da companhia dos demais, não possui mais a sua identidade, alcançada no diálogo silencioso consigo mesmo, confirmada por seus semelhantes. Arendt nos diz que, na solidão, o pensar se reduz ao raciocínio lógico, o qual é extremamente perigoso, pois implica o não abandono das premissas, independentemente das deduções que possam delas advir.

O próprio Eichmann é a expressão dessa ausência de profundidade da sociedade de massa moderna, pois era uma pessoa que só falava clichês e que obedecia às normas não por convicção, mas porque se via como uma simples peça de uma engrenagem<sup>71</sup>. Nessa linha, Olgária Matos, em sua obra sobre Benjamin, fala-nos da carência de sentido nas profissões, do trabalho alienado, como aparece na obra de Kafka:

‘fui empregado como espancador: portanto, espanco’, declara o personagem de O processo, forçado, por culpa involuntária de K, a bater sem parar em dois funcionários. Situação que se repetiria nas respostas dadas em juízo dos funcionários dos campos de concentração nazistas, resposta daquele que não é responsável porque não lhe foi conferida responsabilidade alguma.<sup>72</sup>

É interessante lembrar Arendt nos fala da paixão de Benjamin pela figura do Colecionador, haja vista que ele lida com os objetos, com as coisas, como se não fossem mercadorias. Este é o prazer das crianças, “para quem as coisas ainda não são mercadorias e não são avaliadas segundo sua utilidade, e também o passatempo dos ricos, que possuem o suficiente para não precisar de nada útil e portanto podem se permitir fazer da ‘transfiguração de objetos’ (Schriften, vol. I, p. 416) o seu negócio”<sup>73</sup>. O Colecionador é aquele que não avalia as coisas por sua utilidade e que é capaz de apreciar a beleza como um “prazer desinteressado”, como o diria Kant<sup>74</sup>. O objeto, assim, possui um valor intrínseco, e não apenas um valor de troca.

O Colecionador representa, também, uma outra forma de lidar com o passado nesse mundo destradicionalizado, pois ele resgata fragmentos do passado<sup>75</sup>, indo contra as classificações sistemáticas, à discriminação realizada pela tradição entre o positivo e o negativo, haja vista que reconhece o valor único dos objetos, a sua autenticidade.

Cabe lembrar, para finalizar este tópico, que Olgária Matos, falando-nos sobre a obra de Benjamin, diz-nos que na sociedade moderna, o próprio tempo de vida é objeto de consumo, ou

---

<sup>71</sup> ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.

<sup>72</sup> MATOS, Olgária Chain Féres. Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: UNESP, 2010, p. 181

<sup>73</sup> ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 168/169.

<sup>74</sup> ARENDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 169.

<sup>75</sup> “O mais profundo encantamento do colecionador consiste em inscrever a coisa particular em um círculo mágico no qual ela se imobiliza, enquanto a percorre um último estremecimento (o estremecimento de ser adquirida). Tudo que é lembrado, pensado, consciente torna-se suporte, pedestal, moldura, fecho de sua posse. (...) Colecionar é uma forma de recordação prática e de todas as manifestações profanas de ‘proximidade’, a mais resumida” (BENJAMIN, Walter. Passagens. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2018, p. 348).

seja, é devorado como se também fosse uma mercadoria<sup>76</sup>. De fato, é comum ouvirmos a expressão “tempo é dinheiro”, por isso não se valoriza o repouso e a contemplação, o “gastar” o tempo com atividades não produtivas, como as atividades do espírito, as quais são necessárias à vivência do tempo em termos qualitativos. Assim, tal pensadora identifica em Benjamin a mesma ausência de pensar na sociedade de massa que visualizamos em Arendt, relacionando a vivência do tempo vazio e homogêneo com a ascensão do consumo.

Em suas próprias palavras:

Porque tempo é consumo e não é busca de sentido e subjetividade, a heteronomia foi imposta pela temporalidade do capitalismo tardio – o que só aprofunda a crise do sentido da atividade: a desagregação do sentido da vida em comum arrisca subsumir o homem nesta alienação particular denominada ‘acomismo’, que faz cada um sentir-se estranho no mundo, o não pertencimento de quem se percebe supérfluo<sup>77</sup>.

### Considerações finais

Massas descartáveis e sem raízes, sem tradição e mesmo sem qualquer referência ao passado é ainda uma descrição apropriada da sociedade em que vivemos, o que nos faz visualizar a importância das reflexões de Arendt e Benjamin, pensadores que, por caminhos diversos, alertaram-nos sobre o perigo de enclausuramento do futuro na sociedade de consumo em que vivemos. Na verdade, trata-se da não experimentação do tempo descontínuo, do tempo enquanto intensidade, o que implica a restrição de possibilidades, a não visualização de alternativas ao processo histórico em desenvolvimento e, simultaneamente, a sedimentação de um terreno fértil para a germinação de regimes autoritários e até mesmo totalitários.

A conformidade de visões e a solidão do homem, a ausência de vínculos e de um mundo em comum, faz com que o indivíduo deixe de encontrar a si mesmo e não se sinta em casa no mundo. Sem solo, sem o sentimento de pertencimento, é como se o homem ficasse à deriva, sendo uma presa fácil de ideologias sem qualquer correspondência com a realidade.

Essas são algumas conclusões que podem ser tiradas a partir de uma apropriação do diálogo oculto entre Arendt e Benjamin. Na verdade, terminamos este artigo com a sensação de que abordamos apenas a ponta do iceberg, pois a impressão que ficamos, ao tatearmos a obra de Benjamin, é que ainda há muito a ser explorado nessa interlocução silenciosa.

De toda forma, como visto, conseguimos visualizar, nas entrelinhas do texto de Arendt sobre Benjamin, que a obra deste pensador deixou marcas em Arendt, dentre as quais procuramos iluminar a crítica à sociedade de consumo moderna e a relevância do resgate do passado para o engrandecimento de nossa experiência, o que está intimamente relacionado à atividade do pensar. Deste modo, percebemos que, apesar da ruptura do fio da tradição não ser sinônimo de perda do passado, o domínio da lógica do consumo tem colocado em risco o acesso aos tesouros do passado,

<sup>76</sup> MATOS, Olgária Chain Féres. Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: UNESP, 2010, p. 175.

<sup>77</sup> MATOS, Olgária Chain Féres. Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: UNESP, 2010, p. 183.

fazendo com o homem fique preso a uma temporalidade retilínea e cronológica, minando assim a própria dimensão de profundidade da existência humana.

### **Referências bibliográficas**

- ARENDDT, Hannah. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ARENDDT, Hannah. Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ARENDDT, Hannah. A Vida do Espírito. Volume I - Pensar. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a.
- ARENDDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.
- ARENDDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- ARENDDT, Hannah. A Dignidade da Política. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- BENJAMIN, Walter. Illuminations. New York: Schocken Books, 1985.
- BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política – Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BENJAMIN, Walter. Passagens. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2018.
- DUARTE, André. O pensamento à sombra da ruptura; política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. História e Narração em Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- MATOS, Olgária Chain Féres. Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo. São Paulo: UNESP, 2010.
- MATOS, Olgária Chain Féres. “O Storyteller e o flâneur: Hannah Arendt e Walter Benjamin”. In: BIGNOTTO, Newton. MORAES, Eduardo Jardim. Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 90-96.

## A VITÓRIA DO *ANIMAL LABORANS* E O GIRO DA MÁQUINA ANTROPOLÓGICA

*The victory of the animal laborans and the spin of the anthropological machine*

Daniel Arruda Nascimento<sup>1</sup>

Edson Kretle dos Santos<sup>2</sup>

### RESUMO:

Pretendemos nessas breves reflexões conjuntas explorar a harmonia crítica que se estabelece entre Hannah Arendt e Giorgio Agamben, mormente em relação às idiosincrasias do homem qualificado como *animal laborans* e da máquina antropológica, com a finalidade maior de expor algumas associações entre animalização e despolitização. Por um lado, temos a percepção de que o homem moderno reduziu a vida comum a uma única dimensão da existência, a ocupação com o processo metabólico e a labuta para a manutenção dessa mesma existência, tornando a política agora capturada por essa priorização, abandonando-a ao fim. Entre o labor do consumo, o trabalho da fabricação e a ação da política, perdeu essa última definitivamente o seu espaço original. Em uma curiosa aproximação entre o animal e o consumidor, a vida vitoriosa do *animal laborans*, presa na dinâmica do consumo desenraizado, será então a única que interessará ao homem moderno. Por outro lado, uma furiosa máquina antropológica que atravessa os tempos cospe produtos em dois sentidos: humaniza o animal e animaliza o ser humano, isolando-o em uma *vida nua*. Se a vida biológica se torna uma tarefa política no horizonte da biopolítica, a *vida nua* ainda que não seja necessariamente animal será a insígnia de uma vida tornada novamente animal. Tanto o *animal laborans* quanto o resultado da máquina antropológica na sua versão moderna são entes que perderam a sua vocação política, são seres antipolíticos, esvaziados de ação, de discurso, de direitos, de capacidade de compreensão.

**Palavras-chave:** *Animal laborans*; máquina antropológica, despolitização.

### ABSTRACT:

In these brief joint reflections, we intend to explore the critical harmony that is established between Hannah Arendt and Giorgio Agamben, especially in relation to the idiosyncrasies of man qualified as *animal laborans* and of the anthropological machine, with the main purpose of exposing some associations between animalization and depoliticization. On the one hand, we have the perception that modern man has reduced ordinary life to a single dimension of existence, the occupation with the metabolic process and the struggle to maintain that same existence, making politics now captured by this prioritization, abandoning it at last. Between the work of consumption, the work of manufacturing and the action of politics, the latter definitively lost its original space. In a curious approximation between the animal and the consumer, the victorious life of the *animal laborans*, trapped in the dynamics of uprooted consumption, will then be the only one that will interest modern man. On the other hand, a furious anthropological machine that crosses time spits out products in two directions: it humanizes the animal and animalizes the human being, isolating it in a *bare life*. If biological life becomes a political task on the horizon of biopolitics, the *bare life*, even though it is not necessarily animal, will be the insígnia of a life made animal again. Both the *animal laborans* and the result of the anthropological machine in its modern version are entities that have lost their political vocation, they are anti-political beings, emptied of action, speech, rights, capacity for understanding.

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor Associado do Instituto de Ciências da Sociedade da Universidade Federal Fluminense. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: danielarrudanascimento@id.uff.br.

<sup>2</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo. E-mail: edsonkretle@gmail.com.

**Keywords:** *Animal laborans*; anthropological machine, depoliticization.

### Introdução

Pretendemos nessas breves reflexões conjuntas explorar a harmonia crítica que se estabelece entre Hannah Arendt e Giorgio Agamben, mormente em relação às idiossincrasias do homem qualificado como *animal laborans* e da máquina antropogênica, ou antropológica, com a finalidade maior de expor algumas associações entre animalização e despoliticização. Por um lado, temos a percepção de que o homem moderno reduziu a vida comum a uma única dimensão da existência, a ocupação com o processo metabólico e a labuta para a manutenção dessa mesma existência, tornando a política agora capturada por essa priorização, abandonando-a ao fim. Entre o labor do consumo, o trabalho da fabricação e a ação da política, perdeu essa última definitivamente o seu espaço original. Em uma curiosa aproximação entre o animal e o consumidor, a vida vitoriosa do *animal laborans*, presa na dinâmica do consumo desenraizado, será então a única que interessará ao homem moderno. Por outro lado, uma furiosa máquina antropológica que atravessa os tempos cospe produtos em dois sentidos: humaniza o animal e animaliza o ser humano, isolando-o em uma *vida nua*. Se a vida biológica se torna uma tarefa política no horizonte da biopolítica, a *vida nua* ainda que não seja necessariamente animal será a insígnia de uma vida tornada novamente animal. Tanto o *animal laborans* quanto o resultado da máquina antropológica na sua versão moderna são entes que perderam a sua vocação política, são seres antipolíticos, esvaziados de ação, de discurso, de direitos, de capacidade de compreensão.

Os gregos ensinaram sobre a importância de propósitos para tornar possível a existência humana. A herança desse modo de pensar pode ser detectada na clássica frase de Sócrates: *uma vida sem busca não é digna de ser vivida* (cf. REALE; ANTISERI, 2005, p. 05). Viver com projetos, objetivos e metas pessoais ou coletivas concede forças para enfrentar os desafios do cotidiano. Se há o risco de se viver permanentemente no futuro incerto, há aí também uma fonte de motivação e energias para o dia em que se vive. No entanto, o problema de uma época calcada no desempenho surge quando as cobranças externas e aquelas que fazemos em nós mesmos se transformam em angústia, ansiedade, paralisia e a vida se torna apenas questão de sobrevivência. Desde muito pequenos somos confrontados com demandas pequenas e grandes, algumas inatingíveis. E na sociedade do consumo onde somos inseridos com uma profundidade cada vez maior, as necessidades se tornam cada vez menos necessárias. Os desafios impostos por esse cenário e por esse modo de agir que se torna comportamental nos remetem a repetir a mesma provocação de Hannah Arendt e parar mais uma vez para “pensar o que estamos fazendo” (ARENDRT, 2016, p. 06).

Se os últimos séculos viram a insurgência da sociedade disciplinar e de controle, hoje nós somos a sociedade do desempenho. Com a consciência dragada por tantas outras coisas que não nós mesmos ou tornados empreendedores de nós mesmos em permanente surto egocêntrico,

usamos todos os recursos disponíveis para majorar o nosso desempenho e vivemos sempre cansados, exaustos porque nossa mente não desliga nenhum minuto. Com a cabeça a vagar pelas preocupações com o trabalho, o prestígio, o dinheiro, os projetos, a pressão por desempenho é tão grande que nos finais de semana, feriados ou até mesmo nas férias, nos sentimos culpados por sermos improdutivos, sendo ao mesmo tempo vítimas e agressores de nós mesmos. Fomos ensinados a pensar que a vida útil é apenas aquela que levamos quando estamos em intensa atividade, sempre ocupados com alguma coisa que ainda não fizemos. Talvez como uma forma de fugirmos daquilo que não temos coragem de admitir: não somos super-homens. Não é certamente sem razões que somos o século da depressão: doenças como a depressão, o transtorno de déficit de atenção com hiperatividade, o transtorno de personalidade limítrofe ou a síndrome de *burnout* são diagnósticos comuns nos consultórios apinhados de gente. Tendo a vida se tornado um sobreviver, “o cansaço da sociedade do desempenho é um cansaço solitário, que atua individualizando e isolando” (HAN, 2015, p. 71)<sup>3</sup>. A preocupação constante com o desempenho não apenas nos adoce, mas mingua a possibilidade da política. O cuidado com a vida substituiu toda ação política. O *animal laborans* é um homem depressivo (cf. HAN, 20015, p. 28).

Arendt e Agamben são autores relevantes para a compreensão das peculiaridades políticas que marcam o mundo contemporâneo, caracterizado como uma época despolitizada, de conformismo e apatia política. Em ambos, encontramos os elementos que levaram “a vida biológica como tal, ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno” (AGAMBEN, 2002, p. 11). No último capítulo de *A condição humana*, a pensadora alemã descreve o processo de alienação do mundo que atinge seu ponto mais alto na vitória do *animal laborans* na era moderna – e não deixa de ser curioso que a expressão aí escolhida seja *animal* e não *homo*, a enfatizar o fato de dividirmos com os animais as funções vitais. Esse novo estado do homem pode ter sido decisivo para tudo o que viria posteriormente. Em *Origens do totalitarismo*, ela explica que através da propaganda e da redução da capacidade de pensar, os regimes totalitários inventaram uma verdade oficial ancorada numa ideologia, potencializada na atomização dos indivíduos e na distribuição da violência e do terror. Os horrores da experiência da concentração aniquilaram milhões de pessoas e garantiram o terrível e aberrante fato de que, sob determinações cientificamente rigorosas e planejadas, é possível destruir a espontaneidade humana. De modo que “o totalitarismo e a bomba atômica – suscitam a pergunta sobre o significado da política em nossa época. Trata-se de experiências fundamentais de nossa época. Ignorá-las é como nunca ter vivido no mundo que é o nosso mundo” (ARENDDT, 2009, p. 163). Extinguindo a individualidade e a espontaneidade dos sujeitos, transformando as pessoas em coisas, objetiva-se abater o adversário a fim de torná-lo incapaz de toda e qualquer resistência. Mais tarde, em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, a pensadora alemã infere que “talvez a natureza de toda burocracia, seja transformar homens em funcionários e meras

---

<sup>3</sup> Na edição ampliada de 2017 do livro do filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, encontramos em suas últimas páginas anexas a seguinte frase: “a vida de hoje se transformou em um sobreviver” (p. 117).

engrenagens, assim os desumanizando” (ARENDDT, 1999, pp. 312-313). Podemos transformar sujeitos de direitos em menos que animais ou um simples feixes de reações que, dadas as mesmas condições, sempre reagirão de modo análogo (cf. ARENDT, 2008).

Reconhecendo a sua influência, assumindo como premissa que a politização do biológico faz da vida o bem supremo e fundamento da vida hodierna, bem como o advento da biopolítica, o filósofo italiano estará em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* em condições de afirmar que “o ingresso da *zōé* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade” (AGAMBEN, 2002, p. 12). Considerando-se que entre os gregos o termo *bíos* designava a maneira própria de viver de um indivíduo ou de um grupo e que o termo *zōé* indicava o simples fato de viver, a vida natural, o que é comum a todos os seres vivos, humanos e animais, “se algo caracteriza a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zōé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zōé*” (AGAMBEN, 2002, p. 17), ou seja, uma maneira própria de viver da vida considerada apenas em seu aspecto biológico natural. Vida natural, cumpre acrescentar, que uma vez exposta aos poderes soberanos e à gestão de vida e de morte, restará *vida nua*. Os eventos totalitários do século vinte foram materializados apenas porque antes o *campo* havia se tornado o espaço próprio da política, como um desmembramento terrível, mas coerente. “Somente porque no nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pode constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária” (AGAMBEN, 2002, p. 126). Com a publicação de *O aberto: o homem e o animal*, tendo mais uma vez como pano de fundo a tese de que a política é cooriginariamente biopolítica, o filósofo italiano procurará demonstrar como, as ciências organizam a compreensão pública acerca do que é o ser humano, orientando diferentes domínios no qual a distinção entre homem e animal não mais é evidente. “O conflito político decisivo, que governa todo e qualquer outro conflito, é, em nossa cultura, aquele entre a animalidade e a humanidade do homem” (AGAMBEN, 2013, p. 130).

Nas linhas que se seguem, teremos o primeiro momento centrado na abordagem da compreensão arendtiana sobre a vitória do *animal laborans*, contando com processos da era moderna que afetaram diretamente as sociedades políticas, a substituição do cidadão pelo consumidor, a noção de liberdade burguesa e a confusão entre os espaços público e privado, para em um segundo momento colocarmos em relevo o funcionamento da máquina antropológica agambeniana, o gerenciamento científico e estatal da vida biológica, a politização que resulta em animalização, a animalização que resulta em despolitização da vida humana. Temos a lucidez de que a política habita o cenário da contingência, sempre existirá a possibilidade de surgirem formas de governo que transformem a vida humana em algo tão politizado que elimine a liberdade de ação dos sujeitos. Ou que a politização da vida implique mesmo na despolitização dos sujeitos. Tal fato amedronta porque somos uma geração sem garantias diante do fracasso do Estado Democrático de Direito.

Poderia a vitória do *animal laborans* nos conduzir ao fim das democracias liberais? Poderia a *vida nua* expelida da máquina antropológica ser o paradigma de uma espécie de zoologia política sem retorno? As provocações e os alertas de Arendt e Agamben sugerem o conhecimento de que já não existe nenhum mecanismo político ou jurídico que assegure que os atuais e defendidos regimes democráticos não se transformem nos estados totalitários. Os acontecimentos do nosso tempo exigem a necessidade de uma filosofia política que se posicione e interprete os riscos iminentes do retorno à barbárie.

### **A vida como bem supremo: a vitória do *animal laborans***

Embora seja comum encontrar entre os comentadores de Hannah Arendt a conclusão de que o capítulo sobre a ação seja o coração de *A condição humana*, o capítulo da vitória do *animal laborans* é conclusivo. Nele, a pensadora política alemã descreve três eventos que definiram os rumos do mundo contemporâneo e o processo de alienação: a chegada dos europeus ao continente americano, a reforma protestante e a invenção do telescópio. A descoberta do *novo mundo* possibilitou que toda a Terra fosse explorada, proporcionou uma maior velocidade nos meios de locomoção e comunicação, tornando o globo terrestre pequeno. Por sua vez, a reforma protestante, ao expropriar os bens das instituições eclesiais tradicionais, gerou um intenso acúmulo de riqueza e o surgimento de uma economia capitalista cujo “processo de riqueza, tal como o conhecemos, estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados” (ARENDR, 2016, p. 317). Esses acontecimentos resultaram no processo de alienação em relação ao mundo, assim como no declínio do Estado-nação, visto que “a inadequação do Estado-nação à vida do mundo moderno já foi há tempos demonstrada, e quanto mais as pessoas se apegarem a ele, mais cruéis e temerários serão as formas através das quais o Estado-nação e o nacionalismo, tendo sido pervertidos, se fortalecerão” (ARENDR, 2021, p. 305). Conforme atesta um contemporâneo nosso, “a ideia da nação como instância soberana e constituidora da legalidade, da gestão e organização política que propiciou o surgimento na contemporaneidade dos seres sem estados, sem direito, sem sociedade: os apátridas e os refugiados” (AGUIAR, 2017, p. 87). No século dezessete, Galileu Galilei descobre vários fenômenos celestes e fornece evidências ao heliocentrismo copernicano pelo uso do telescópio. Com o surgimento da explicação dos fenômenos da natureza, notando-se como método científico que *o livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos*, o astrônomo florentino contribui para que as investigações dos cientistas sejam acareadas com a experiência. O mundo passa a ser interpretado por uma linguagem técnica, científica e limitada pelo vocabulário da matemática e dos especialistas. Onde “a uniformidade estatística não é de modo algum um ideal científico inócuo; é sim o ideal político, não mais secreto, de uma sociedade que, inteiramente submersa na rotina da vida cotidiana, aceita pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência” (ARENDR, 2016, p. 53). Como consequência, o surgimento das ciências naturais e o grande

aumento do conhecimento humano foram acompanhados pelo crescimento do niilismo e desespero onde o homem “ao invés de encontrar a natureza do universo, encontra apenas a si mesmo” (ARENDDT, 2016, p. 324).

Alicerçadas na ilusão do progresso, as ciências produziram um ser humano que age em conformidade com os interesses, padrões e previsões comportamentais que convém ao Estado. “Experimentos econômicos, sociais, e psicossociais, em geral, são ensaiados e reproduzidos *in vivo* (e não *in vitro*) pelos engenheiros da sociedade” (ALMEIDA, 2020, p. 56). Toda a política contemporânea é precedida por uma espécie de antropologia que funda e orienta o convívio. Subjaz na visão de homem o desejo moderno de controlar, adestrar a natureza humana e eliminar qualquer comportamento que gere imprevisibilidade aos padrões ditados pelos poderes soberanos. “O estabelecimento do *Commonwealth*, a criação humana de ‘um homem artificial’, equivale à construção de um ‘autômato [uma máquina] que [se] move por meio de molas e rodas, como um relógio” (ARENDDT, 2016, p. 371). Na modernidade, a introspecção gerada pela dúvida cartesiana e as transformações científicas e tecnológicas conduziram a conquista do *homo faber* sobre a contemplação dos medievais, gerando uma nova mentalidade que sustenta que o homem conhece apenas aquilo que ele próprio faz. A partir de então, desse novo modo de conceber a realidade e da perda das tradições e do mundo comum, “nem Deus nem um espírito mau podem alterar o fato de que dois mais dois são quatro” (ARENDDT, 2016, p. 353). Se a humanidade possui agora tão grande poder de criar e produzir a sua realidade, os homens individuais se encontram presos aos padrões que seus utensílios mesmo forjaram – temos aí o triunfo da produtividade, da ideia de desenvolvimento, da razão instrumental e a onibrançência da relação entre meios e fins. O domínio do *homo faber* que se realiza no trabalho e “é por causa da conexão que todas as atividades do trabalho têm com as necessidades estritamente biológicas de nosso corpo que ele tradicionalmente foi relegado a integrar as funções menos elevadas e quase animais da vida humana, e, como tal, considerado uma questão do mundo privado” (ARENDDT, 2021, p. 46). Com o desenrolar do processo de alienação do mundo e da máxima da *maior felicidade ao maior número* dos séculos dezoito e dezenove, entretanto, fomos conduzidos à vitória do princípio da própria vida sobre o homem da fabricação.

[...] Estamos lidando com uma filosofia de vida em sua forma mais vulgar e menos crítica. Em última análise, a vida mesma é o critério supremo ao qual tudo mais se reporta, e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse óbvio que a vida é o bem supremo (ARENDDT, 2016, p. 387).

Nas últimas páginas de *A condição humana*, a pensadora alemã procura investigar as razões que levam o *homo faber* a ceder espaço ao *animal laborans*. Mesmo todo o processo de secularização desencadeado pela modernidade foi incapaz de fragilizar a estrutura produzida pelo conceito de vida da tradição cristã: “a sacralidade da vida sobrevivera à secularização e ao declínio geral da fé

cristã, que nem mesmo chegaram a abalá-la” (ARENDT, 2016, p. 389). Não há aqui nada de inofensivo: novas configurações de mundo trazem sérias consequências políticas para as sociedades contemporâneas. A promessa da imortalidade individual proclamada pela mensagem cristã, tendo a morte enquanto fim da vida neste mundo e início de um novo ciclo de vida em outro mundo, especialmente nos escritos paulinos, teria invertido os alicerces das relações sociais. De acordo com a autora, “a ‘boa nova’ cristã da imortalidade da vida humana individual inverteu a antiga relação entre o homem e o mundo, promovendo aquilo que era mais mortal, a vida humana, à posição de imortalidade ocupada até então pelo cosmo” (ARENDT, 2016, pp. 389-390). O homem político arrefece. Com isso, as palavras e os feitos não serão mais o centro da imortalidade mundana a engendrar a ação política. “Foi precisamente a vida individual que passou então a ocupar a posição antes ocupada pela ‘vida’ do corpo político” (ARENDT, 2016, p. 390). Esse processo de secularização impulsionou a vitória do *animal laborans*: “a única coisa que poderia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na Antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital possivelmente eterno da espécie humana” (ARENDT, 2016, p. 398).

Por conseguinte, a vida política teria sido sucedida pelos desejos e pelas disposições da vida individual. O homem moderno se torna um ser incapaz de pensar e agir em conjunto, uma vez que o *animal laborans* é inábil para habitar o domínio público. “O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão” (ARENDT, 1989, p. 527). A sociedade de trabalhadores e consumidores vive apenas para prover o próprio sustento e anseia pela riqueza e abundância oriunda do cálculo da prosperidade. O *animal laborans* admitido no mundo público é desqualificado para as atividades que não sejam apenas de cunho privado. A sociedade de massas presencia o aumento do isolamento onde os vínculos são destruídos e a convivência se torna difícil, a vida contemporânea transforma-se em vida árida pela impossibilidade de comunicação e contato entre mulheres e homens. Isolados uns dos outros, apenas encontram tempo para produzir e consumir. Com a sua insatisfação e infelicidade permanente, “o tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites” (ARENDT, 2016, p. 165). No último estágio contemporâneo, apesar das milhares de conexões possíveis da era digital, o *animal laborans* se torna um sujeito fechado em si mesmo. Vazios de amizade cívica e repletos de antipatia social ergue-se o risco de que nenhum objeto do mundo, e igualmente, nenhuma instituição política social estejam salvos do culto à riqueza e de serem *consumidas pelo consumismo*. E “o perigo é que tal sociedade, deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade – a futilidade da vida” (ARENDT, 2016, p. 167).

Uma sociedade de consumidores é indiferente e até hostil às questões públicas, frequentemente apresenta um comportamento coletivo propenso para o surgimento de regimes totalitários. A vitória *animal laborans* cria um comportamento existencial centrado na especificidade do simples estar vivo (cf. CORREIA, 2013, p. 218). Teremos então um modo de vida intimamente relacionado com o metabolismo ininterrupto do labor e do consumo, com resultados altamente danosos às relações sociais, econômicas e políticas, visto que não mais existe espaço para a singularidade e diferenciação entre os indivíduos. A autonomia do pensamento e a cidadania se tornam experiências difíceis, pois o comportamento do *animal laborans* se reduz a movimentos orientados por cálculos do incessante processo vital. A vitória do *animal laborans* é a vitória dos consumidores contra os cidadãos e contra os eleitores. Isto é dizer que os eleitores se comportam como consumidores, a política mudou. Assim como é costume compensar as frustrações cotidianas com a vida abusando do consumo de comidas e bebidas, a frustração com a política se traduz no consumo indiscriminado de imagens e notícias.

Nossa contemporaneidade compreende um processo de homogeneização que conduz os indivíduos a agirem da mesma forma diante de estímulos ritmados, o que se torna ainda mais evidente na exposição de um tipo de governamentalidade que é agora guiada por *algoritmos*. Embora pareça que somos nós a manipular sistemas de informação e os benefícios das redes sociais, somos nós os manipulados, somos nós os que sofremos os seus apelos e determinações. Embora vendam a si mesmas como espaços de crescimento, as redes sociais forjam subjetividades e comportamentos: as mensagens que recebemos diariamente, inclusive de familiares em quem confiamos, influenciam pensamentos e comportamentos de modo inaudito. Embora vendam a si mesmas como espaços de democracia, as redes sociais enfraquecem e impacientam o debate público, tornando-os espaços férteis para o ódio e a violência<sup>4</sup>. Consequentemente, um mundo cada vez mais carente de ideias, o que seria essencial para a democracia, tem como companhia o assalto contra as instituições públicas e a estabilidade dos corpos políticos contemporâneos. A lógica algorítmica produz e reproduz subjetividades despolitizadas. Informações, relacionamentos, desejos e condutas de sujeitos capturados pelos apartados digitais são classificados e organizados em ambientes que se assemelham a bolhas discursivas, ideológicas e identitárias, a perfis alimentados

---

<sup>4</sup> Dois documentários recentes, aqui recomendados, pautam o debate com fluidez e linguagem acessível: *The Great Hack* (2019) e *The Social Dilemma* (2020). As esquerdas no país já se deram conta de que a política não é mais a mesma, especialmente após o impacto do uso de *algoritmos* nas eleições presidenciais nos Estados Unidos da América em 2016 e nas eleições presidenciais no Brasil em 2018, mas demonstram que ainda não sabem como reagir. A pandemia que assolou o globo terrestre em 2020, aprofundando e agravando a nossa dependência aos computadores de todo tipo e aos meios digitais, parece ter gerado consequências permanentes no mundo político e humano. Na ressaca das eleições municipais de 2020, a presidenta do principal partido a reivindicar a liderança do espectro político de esquerda no país publica um texto bem articulado que, se tem a vantagem de estabelecer um contraponto ao discurso hegemônico imposto pela grande mídia, tem a desvantagem de parecer completamente anacrônico diante do cenário atual (Cf. *Gleisi: um balanço político das eleições*. Disponível em <https://pt.org.br/gleisi-um-balanco-politico-das-eleicoes/>. Acesso em 07/12/2020).

automaticamente, impondo novos limites à liberdade política e à cidadania nas sociedades contemporâneas.

Seus mecanismos suscitam desejos e necessidades de consumo e de posições políticas e ideológicas, despolitizam mediante a anulação das subjetividades políticas, diminuindo as esferas do debate, das escolhas, da diversidade. [...] Ocorre um definhamento, quando não a eliminação direta, das deliberações políticas e das reflexões plurais e diversificadas. O saber que emerge aparece como verdade real, imparcial e indubitável dos traços deixados pelos indivíduos. A divergência política, o dissenso coletivo, as resistências e contestações sofrem a invisibilidade e a inoperosidade (TELES, 2018, pp. 446-447).

O tema da vitória do *animal laborans* pode ser relacionado com o aparecimento de uma racionalidade conduzida pelos algoritmos e despolitizada. Se é evidente que em sua época os problemas típicos da era digital não estavam no radar de Arendt, também é certo que o tipo de comportamento caracterizado pela perda das experiências existenciais, discursivas e afetivas propriamente políticas, “requer de seus membros um funcionamento puramente automático, [...] um tipo funcional, entorpecido e ‘tranquilizado’ de comportamento” (ARENDR, 2016, p. 400). Consoante um interlocutor nosso, “nem Hannah Arendt, para quem o mundo contemporâneo caracterizou-se pela perda das experiências, afetivas e existenciais, teria imaginado um mundo tão tecnológico de anulação dos indivíduos e de suas subjetividades” (TELES, 2018, p. 431). Ser livre para ir e vir e estar livre da fome não constituem pura e simplesmente o fundamento da liberdade política. De acordo com a autora que aqui acompanhamos, a essência da liberdade política emerge em sua grandeza apenas quando acontece a participação e a influente inserção dos humanos no debate público e nas decisões da cidade. Com a vitória do *animal laborans*, na dinâmica de algo que podemos interpretar como uma *zoocracia*, uma governamentalidade do *mero viver*, o que denominamos de cidadania é esvaziado de participação política, reduzido quando muito ao mecanismo da representação: atribuímos aos *políticos profissionais* os rumos da cidade, para que os indivíduos tenham energia e tempo suficientes para a corrida dos interesses privados. “Os elementos apáticos da sociedade burguesa, por mais que relutem em assumir as responsabilidades de cidadãos, mantêm intacta a sua personalidade, pelo menos porque ela lhes permite sobreviver na luta competitiva pela vida” (ARENDR, 1989, p. 363). A perspectiva nesse cenário não é das mais animadoras para se recuperar a dignidade da política: “é perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu” (ARENDR, 2016, p. 400).

### **O *animal laborans* centrifugado pela máquina antropológica**

Tendo o *animal laborans* saído vitorioso do processo histórico que denominamos de modernidade, será ele centrifugado pela máquina antropológica. Mas o homem animalizado que

sairá dos tubos dessa máquina não será apenas um animal abandonado, será também um animal em cativeiro. Não estamos certamente nos referindo a animais de estimação que são muito bem tratados, muitas vezes melhor do que seres humanos – nem estamos defendendo que os animais não sejam bem tratados, nem que a relação não seja pessoal ou até que animais não tenham direitos. Estamos nos referindo à condição animal de sermos seres biológicos, devotados à satisfação de nossas necessidades e dos nossos instintos mais básicos. Tanto para Arendt quanto para Agamben, o animal é uma figura que antecede ao homem na escala biológica evolutiva, e embora possa ser gregário, carece de política. Atravessando a máquina antropológica, que secciona as entranhas, o produto será um homem comparado ao animal no que este pode ter de desamparado, de abandonado, de cativo. Sem compreender os traços específicos da relação entre o homem e o animal na modernidade, não se pode examinar a condição do ser humano e as relações atuais. Talvez “as aporias da filosofia de nosso tempo coincidam com as aporias desse corpo irredutivelmente teso e dividido entre animalidade e humanidade” (AGAMBEN, 2013, p. 27). Cabe ainda à filosofia que não receia se arriscar uma palavra diagnóstica esclarecedora, passo relevante para se buscar tratamento adequado e emancipação. No que concerne à máquina antropológica, é preciso “compreender o seu funcionamento, para poder, eventualmente, fazê-la parar” (AGAMBEN, 2013, p. 65).

O que costumamos denominar de ser humano é um ser histórico que permanece em constante tensão entre a humanidade que deseja garantir e a animalidade que pretende recusar. Se aproveitando de uma análise atenta do filósofo russo Alexander Kojève, Giorgio Agamben oferece no terceiro capítulo de *O aberto: o homem e o animal* uma definição do que compreende por máquina antropológica clássica.

Na leitura hegeliana de Kojève, o homem não é, de fato, uma espécie biologicamente definida nem uma substância dada de uma vez por todas; é, acima de tudo, um campo de tensões dialéticas sempre já talhado por cortes que nele separam toda vez – pelo menos virtualmente – a animalidade “antropófora” e a humanidade que nela se encarna. O homem existe historicamente apenas sob esta tensão: ele pode ser humano apenas na medida em que transcende e transforma o animal antropóforo que o sustenta, somente porque, por meio da ação negadora, é capaz de dominá-lo e, eventualmente, de destruir sua própria animalidade (AGAMBEN, 2013, p. 26).

Ocorre que ao lado da máquina antropológica clássica há uma outra que funciona em versão moderna, produzindo não o homem a partir do animal, mas o homem animalizado, ou melhor, uma espécie de animal que não parecer ser, a rigor, nem homem nem animal, mas um terceiro que parece estar mais próximo de uma *vida nua*, uma vida natural reconhecida enquanto tal mas não mais do que isso. Aliás, uma vida sem qualquer dignidade, sempre na iminência da exposição da morte. Máquina antropológica na variante moderna, portanto. Biopolítica, como se tornou evidente. “Os campos de concentração e de extermínio são um experimento deste gênero, uma tentativa extrema e monstruosa de decidir entre o humano e o inumano, que acabou por

envolver em sua ruína a própria possibilidade de distinção” (2013, p. 43). Fora dos campos totalitários, nos campos das democracias que construímos aos trancos e barrancos, outras tentativas menos extremas e monstruosas chegam a resultados semelhantes. Nessa perspectiva, culminando as tensões metafísicas e políticas contidas nessa zona de indiferenciação entre a animalidade e a humanidade, temos o capítulo nono, com a descrição da máquina antropológica dos modernos. Vejamos como funciona portanto a segunda versão.

Essa funciona – nós o vimos – excluindo de si como não humano (ainda) um já humano, isto é, animalizando o humano, isolando o não humano no homem: *Homo alalus*, ou o homem-macaco. E basta avançar algumas décadas em nosso campo de pesquisa e, em vez desse repertório paleontológico inócua, teremos o hebreu, isto é, o não homem produzido no homem, ou o *néomort* e o outro em estado de coma, isto é, o animal isolado no próprio corpo humano (AGAMBEN, 2013, p. 64).

Segundo o filósofo italiano, os humanismos antigo e moderno buscam encontrar o *missing link* entre o humano e o animal. Com o avanço das ciências humanas do século dezenove, a máquina antropológica do humanismo moderno é alavancada e legitimada por meio do discurso científico. Determinadas concepções antropológicas impactam diretamente nas noções jurídicas, econômicas e políticas acerca do que é o ser humano. A eloquência da ciência moderna aparece como espaço fecundo de mobilização, manipulação e controle dos corpos. As diversas ciências do homem legislam e decidem o que é humano, e conseqüentemente, quais práticas, políticas e morais devem fixar a ordem pública. Tendo como ponto de apoio, contudo, uma zona de indiferença entre o homem e o animal, as máquinas antropológicas giram no vazio, como em um espaço de exceção, “e o verdadeiro humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua rearticulação são sempre deslocalizadas e adiadas novamente” (AGAMBEN, 2013, p. 65). Como resultado, temos que “isso que deveria ser assim obtido não é semelhante nem a uma vida animal nem a uma vida humana, mas somente uma vida separada e excluída de si mesma – apenas uma *vida nua*”. Claro está que o produto da máquina antropológica moderna adquire concretude no escravo, no estrangeiro, no miserável. Claro está que uma vida humana contemporânea assim compreendida que não pode não deixar de ser despolitizada.

### Considerações finais

Em proporções e estilos diferentes, Arendt e Agamben compartilham do mesmo sentimento de nebulosa incerteza diante do contexto histórico que se desvela. O avanço da economia sobre a política conduz à apatia das populações e a redução de todas as dimensões da vida ao plano meramente metabólico ou à sobrevivência. Nas democracias contemporâneas em que procuramos nos mover, muito dedicadas às honrarias da tradição liberal, somos constantemente desafiados pela concentração no bem-estar individual e pelo abandono do espaço público, novamente confrontados pelo “perigo de confundir a felicidade pública e o bem-estar privado”

(ARENDT, 2011, p. 173). A vitória do *animal laborans* e o giro da máquina antropológica potencializam a visão de liberdade compreendida como ausência de constrangimento por meio do qual o homem burguês pode dar livre curso aos seus negócios. O Estado apenas existe como um aparato racional-legal para defender os interesses particulares dos indivíduos identificados à condição de proprietários, sendo a segurança a meta política fundamental (cf. CORREIA, 2015, p. 154). A análise crítica dos autores que trazemos à colação detecta, via gestão da vida biológica e redução dos seres humanos às necessidades vitais, um acentuado processo de despolitização. Perante a apatia da sociedade de massas inundada de demagogia e a ascensão do nacional-populismo (cf. EATWELL; GOODWIN, 2020), o maior desafio das democracias em construção é criar poder político baseado no diálogo, na liberdade e na participação coletiva. Para tanto, é preciso que emerja nesse cenário não o burguês, mas o cidadão (cf. ARENDT, 2021, p. 524). E “para ser livre, o homem deve ter-se libertado das necessidades da vida” (ARENDT, 2014, p. 194), das necessidades e da excessiva preocupação com as mesmas necessidades, desprendendo-se, se possível for, das necessidades não necessárias. Quiçá uma luz meridiana que ilumine as filosofias do nosso tempo possibilite acreditar na liberdade como uma faculdade de superar o estado do *animal laborans*, interromper com o automatismo burocrático e biopolítico da máquina antropológica e com qualquer outra forma de governo que seja alicerçada no mero estar vivo.

Questiona-se a opulência do *american way of life* e a apatia das massas devotadas ao bem-estar privado, contudo, o cerne da teoria de Hannah Arendt é a confiança na liberdade política e a sua possibilidade de conduzir o homem na realização de milagres: é da própria natureza da ação humana surgir no mundo como uma *improbabilidade infinita*, e é “justamente esse infinitamente improvável que constitui de fato a verdadeira trama de tudo que denominamos real” (ARENDT, 2014, p. 218). Reconhecidas as diferenças conceituais e de tonalidade, notamos que alguma semelhança entre os autores que nos trouxeram até aqui acontece porque ambos conhecem as imensas dificuldades de uma democracia pautada na ativa participação dos cidadãos. Para além da ciranda do mundo jurídico-político de *homines sacri* e de um mundo no qual a *vida nua* é ao mesmo tempo o fundamento escondido da soberania e a forma de vida hoje dominante (cf. AGAMBEN, 1996, p. 15), há em Giorgio Agamben uma genuína apreensão com a liberdade humana e a sua contração.

Escrevemos estas páginas no decorrer de uma pandemia<sup>5</sup>. Durante o mesmo período, vimos o filósofo italiano publicar uma série de pequenos textos expressando todo o seu desconforto com a adoção de medidas sanitárias que restringiram as liberdades civis e humanas, embora não compactuemos com muitas das suas análises na medida em que não consideramos que a pandemia seja apenas um *pretexto ideal* (cf. NASCIMENTO, 2021). Seja como for, muitos dos

---

<sup>5</sup> Esse texto é também o resultado das conversações e das reflexões que tiveram lugar no desenvolvimento da disciplina Tópicos Especiais em Filosofia Política pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo, de junho a setembro de 2021, em formato remoto, sob a liderança dos professores Adriano Correia Silva e Daniel Arruda Nascimento.

textos publicados têm como tema de fundo a perda da liberdade e o impacto que isso pode ter na política contemporânea. Com o regime de *distanciamento social* imposto em razão da disseminação do vírus Sars-Cov-2, os poderes soberanos teriam logrado resultados restritivos superiores a outros regimes tradicionalmente repressivos ou bélicos, convertendo o nosso mundo em um laboratório, impossibilitando a política e alargando o campo populacional de “uma massa rarefeita e fundada sobre uma proibição, mas, justo por isso, especialmente compacta e passiva” (AGAMBEN, 2020, p. 41). Se as relações humanas que tornam possível a política não existirem mais, não haverá mais política, cada homem cuidará da sua própria sobrevivência. “Depois que a política foi substituída pela economia, agora esta também, para poder governar, terá de ser integrada ao novo paradigma da biossegurança, a qual todas as demais exigências deverão ser sacrificadas” (AGAMBEN, 2020, p. 77). Ou seja, a política que se avizinha nesse registro, portanto, não seria mais política, pelo menos não aquela baseada em relações humanas, insubstituíveis inteiramente por aparatos tecnológicos. Segundo o filósofo italiano, não obstante, se as pessoas aceitaram as limitações as quais foram submetidas desde o início da pandemia do novo coronavírus, isto ocorreu não somente pelo medo da pandemia e pelos cuidados impostos pelas agências sanitárias, mas presumivelmente porque, mais ou menos inconscientemente, sabiam que o mundo em que haviam vivido até então não podia continuar (cf. AGAMBEN, 2020). O mundo que Hannah Arendt conheceu já não existiria mais.

Terminemos essas linhas com um intrigante texto de Agamben, muito recente. Ainda inconformado com as restrições impostas pelas autoridades sanitárias e pelos poderes dominantes em razão da pandemia, ele publica dois parágrafos com o título *Homens e lêmings*, sugerindo a comparação. Se as noções de *animal laborans* e máquina antropológica haviam sido mobilizadas para alertar sobre a crise da política, a vida passiva e a vida biopolítica, a imagem dos pequenos roedores do bioma ártico será utilizada para fazer chacota de um suposto instinto de morte que atualmente nos acomete. O que interessa nesses pequenos animais é que se atiram nas águas de mares, lagos e rios em um aparente movimento de suicídio em grupo, não se sabe se por um estranho instinto migratório de sobrevivência ou por um indefectível instinto de morte. Escreve o filósofo italiano, não sem ironia: “eu creio que alguma coisa semelhante está hoje acontecendo em outra espécie de vivente, aquela que nós chamamos de *homo sapiens*”. Esse é para a humanidade um movimento contraditório, porém: “os homens se encontram talvez pela primeira vez reduzidos à sua pura sobrevivência biológica, que, ao que parece, se revelam incapazes de aceitar” (AGAMBEN, 2021). Estaríamos em uma jornada suicida? Ou quer nosso autor acentuar o fato de sermos passivos como um rebanho? A imagem dos lêmings, ou lemingos que soa melhor em português, já foi requentada algumas vezes por pensadores e artistas, sendo onipresente no continente europeu. Por aqui, há algum tempo atrás, era comum o uso da expressão *Maria-vai-com-as-outras*. Atualíssima, no entanto, é mesmo a imagem do *gado*<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Não é à toa que a prova do Exame Nacional do Ensino Médio aplicado em 21 de novembro de 2021 traz questão com a música *Admirável gado novo* do cantor paraibano Zé Ramalho. A passividade social de um povo

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, G. *Mezgi senza fine: note sulla politica*, Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- AGAMBEN, G. *O aberto: o homem e o animal*, tradução de Pedro Mendes, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- AGAMBEN, G. *En qué punto estamos? La epidemia como política*, traducciones de Artillería Inmanente, 2020. Disponível em <<https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=1709>>. Acesso em 31/08/2020.
- AGAMBEN, G. Sul tempo che viene, *Quodlibet*, 23/11/2020. Disponível em <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-tempo-che-viene>>. Acesso em 04/05/2021.
- AGAMBEN, G. Uomini e lemmings, *Quodlibet*, 28/07/2021. Disponível em <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-uomini-e-lemmings>>. Acesso em 23/11/2021.
- AGUIAR, O. A. Hannah Arendt e o direito I, *Argumentos: Revista de Filosofia*, ano 09, nº 18, Fortaleza, jul./dez. 2017, pp. 87-94.
- ALMEIDA, C. R. R. *Do social à questão social: Hannah Arendt entre a Zoologia e a Teologia da compaixão*. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.
- ARENDT, H. *A condição humana*, tradução de Roberto Raposo, revisão técnica e apresentação de Adriano Correia, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- ARENDT, H. *As origens do totalitarismo*, tradução de Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, tradução de José Rubens Siqueira, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios 1930 – 1954)*, tradução de Denise Bottmann, São Paulo/Belo Horizonte: Companhia da Letras/Editora UFMG, 2008.
- ARENDT, H. *A promessa da política*, organização e introdução de Jerome Kohn, tradução de Pedro Jorgensen, Rio de Janeiro: Difel, 2009.
- ARENDT, H. *Sobre a revolução*, tradução de Denise Bottmann, São Paulo: Companhia da Letras, 2011.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, tradução de Mauro W. Barbosa, São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ARENDT, H. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*, tradução de Beatriz Andreiouro, Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

---

massificado, marcado e feliz remete-nos à imagem do gado tão presente nos imensos pastos brasileiros. Informação disponível, por exemplo, em <<https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2021/11/enem-tem-questoes-com-a-musica-admiravel-gado-novo-e-indigenas.shtml>>. Acesso em 23/11/2021.

---

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

CORREIA, A. Quem é o *animal laborans* de Hannah Arendt? *Revista de Filosofia Aurora*, vol. 25, nº 37, Curitiba, jul./dez. 2013, pp. 199-222.

CORREIA, A. Arendt sobre Hobbes como o verdadeiro filósofo da burguesia, *Revista Interdisciplinar Intertesis*, Florianópolis, vol. 12, nº 01, Jan-Jun. 2015, pp. 147-156.

EATWELL, R.; GOODWIN, M. *Nacional-populismo: a revolta contra a democracia liberal*, Rio de Janeiro: Record, 2020.

HAN, B.-C. *Sociedade do Cansaço*, tradução de Enio Paulo Giachini, Petrópolis: Vozes, 2015.

NASCIMENTO, D. A. *Umbral de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?* São Paulo: LiberArs, 2014.

NASCIMENTO, D. A. Antropogênese e filosofia indígena: o homem e o animal, *Griot: Revista de Filosofia*, vol. 21, nº 02, Amargosa, junho 2021, pp. 405-416.

NASCIMENTO, D. A. O filósofo e a pandemia um ano depois: entre uma epidemia inventada e a controversa defesa da vida, *(Des)troços: Revista de Pensamento Radical*, vol. 02, nº 01, Belo Horizonte, jan./jun. 2021, pp. 251-265.

REALE, G.; ANTISERI, D. *Filosofia: Antiguidade e Idade Média*, vol. I, São Paulo: Paulus, 2005.

TELES, E. Governamentalidade algorítmica e as subjetivações rarefeitas, *Revista Kriterion*, nº 140, Belo Horizonte, Ago./2018, pp. 429-448.

## O VISÍVEL E O INVISÍVEL EM HANNAH ARENDT: UM DIÁLOGO COM MERLEAU-PONTY

*The visible and the invisible in Hannah Arendt: a dialogue with Merleau-Ponty*

Paulo Eduardo Bodziak Junior<sup>1</sup>

### RESUMO:

O “desmantelamento” da metafísica conduziu Hannah Arendt à difícil tarefa de abordar o problema do Ser sem tropeçar na mesma armadilha ontológica da qual Heidegger e, em certa medida, Karl Jaspers não teriam escapado. Em suas reflexões sobre o pensar, o querer e o julgar, a autora assume a primazia da aparência como ponto de partida do qual nos retiramos para que um outro “estado existencial”, o invisível, seja instalado. A condução deste tema em *A vida do espírito* guarda uma rica e complexa relação com o filósofo francês Merleau-Ponty que nos ajuda a compreender algumas escolhas e dificuldades da autora na obra considerada seu “retorno” à filosofia.

**Palavras-chave:** Arendt, Merleau-Ponty, Fenomenologia, Retirada; Quiasma.

### ABSTRACT:

The “dismantle” of metaphysics led Hannah Arendt to the difficult task of approaching the problem of Being without stumbling into the same ontological trap from which Heidegger and, to some extent, Karl Jaspers did not escape. In her reflections on thinking, willing and judging, the author assumes a primacy of appearance as a starting point from which we withdraw so that another “existential state”, the invisible, is installed. The conduction of this theme in *The life of Mind* guards this rich and complex relationship with the French philosopher Merleau-Ponty, which helps us to understand some of the author's choices and difficulties in the work considered her “return” to philosophy.

**Keywords:** Arendt, Merleau-Ponty, Phenomenology, Withdrawal, Chiasm.

### Introdução

Em *A vida do espírito*, Hannah Arendt propõe o desmantelamento das falácias metafísicas de identidade significado e verdade que atravessam a tradição do pensamento ocidental. Arendt indica que a dualidade entre pensamento e Ser se torna especialmente problemática com a sua tradicional identificação, mas não descarta a existência de alguma “experiência fundamental” que tenha levado diferentes obras filosóficas à falácia metafísica dos dois mundos (ARENDR, 1992, pp.19, 62 e 84). Afinal, mesmo assumida a primazia da aparência e do valor da superfície, existiriam experiências não aparentes, invisíveis, indicando que esta dualidade nunca foi gratuita para autora. Na obra de 1978, ela reitera em diversos momentos que a retirada do mundo de aparências tipifica as atividades do espírito, instalando nas experiências humanas uma distinção fundamental entre visível e invisível, mas pontua que esta retirada não implica necessariamente em uma mudança substantiva, pois o espírito retirado não se desloca espacialmente pra outro lugar. Para ela, o espírito está “em todo

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. paulo.bodziak@gmail.com

lugar” e “em lugar algum” (ARENDT, 1992, p.151). Segundo a mais importante de suas biografias, a autora se definia como um “tipo de fenomenóloga, mas não hegeliana ou husserliana” (YOUNG-BRUHEL, 1982a, p.405). Por isso, propomos a explicitação de algumas condições desta experiência do invisível, permitindo trazer à tona pressupostos de uma fenomenologia arendtiana que a reaproximem da filosofia - “lugar” que ela própria afirmava ter se despedido em sua juventude (ARENDT, 2008, pp.31 e 32). Sem pretensão de levar a autora aonde ela não considerava estar, podemos apenas dar um passo a mais no sentido dado por Karl Jaspers, para quem essa “despedida” era um “gracejo” (ARENDT; JASPERS, 1992, p.572), e afirmar que Arendt não se “despediu” da filosofia, mas da tradição, fosse a do pensamento político ou a da metafísica. Assim como ela não se absteve de pensar a política fora da tradição, pode-se afirmar que ela não deixou de enfrentar temas ontológicos no final de sua vida, o que fica ainda mais evidente quando exploramos os aspectos fenomenológicos de sua obra<sup>2</sup>. Como veremos, esta tarefa ganha contornos reveladores quando se destacam as referências de Arendt à obra de Maurice Merleau-Ponty em *A vida do espírito*. Referência fundamental para a defesa arendtiana da dignidade da aparência, o pensador francês também não deixa de ter sua posição teórica criticada. Sem pretensão de esgotar esta relação nestas considerações, cabe ressaltar que a referência de Arendt à Merleau-Ponty não configura menção secundária, pois carrega em seus pontos de convergência e dissensão, uma capacidade reveladora das condições ontológicas nas quais a pensadora judia concebia as atividades do espírito.

Em 2 de fevereiro de 1972, Arendt escreve para Heidegger e menciona brevemente seu interesse pela leitura de Merleau-Ponty. Solicitado a opinar sobre o filósofo por sua antiga aluna, Heidegger menciona que conhecia superficialmente a obra do francês, falecido anos antes em 1961, e que lamentava sua partida prematura. Para Heidegger, que estranhamente se refere na terceira pessoa a si mesmo: “Merleau-Ponty estava no caminho de Husserl a Heidegger” (ARENDT; HEIDEGGER, 2000, p.209). Posteriormente, Arendt expressa “muito interesse” no comentário, mas não pede mais detalhes. Como sustentaremos ao longo destas reflexões, o silêncio que se seguiu à opinião de Heidegger pode ser indício de que Arendt discordava da opinião de seu antigo professor sobre a obra tardia de Merleau-Ponty. Cabe reconhecer que a influência de Heidegger sobre Arendt é notória e inegável, assim como a de seu orientador Karl Jaspers, especialmente quando são referenciados termos como um “essencialismo fenomenológico” (BENHABIB, 1996, p.123), ou até uma “culpa por associação” à Heidegger (VILLA, 1996, p.115), considerados críticas à sua obra uma vez que levaram a autora a distinções conceituais problemáticas em suas reflexões

---

<sup>2</sup> A intérprete Sophie Loidolt chama atenção ainda para as edições alemãs das obras arendtianas que, como “segundos originais”, manifestam a operação de categorias fenomenológicas em grau muito maior do que a presente nas edições de língua inglesa, especialmente em *A condição Humana*. (LOIDOLT, 2021, p.446)

sobre a “questão social”. Porém, sua crítica à falácia metafísica da coincidência entre o significado e a verdade do Ser a afasta do autor de *Ser e Tempo* e a aproxima do francês para tratar o problema do Ser sem cair na “armadilha da ontologia” (BOELLA, 1993, p.172). Ademais, a longevidade desta crítica, mantida desde 1946, em “O que é filosofia da *Existenz?*”, até 1978, *A vida do espírito*, nos permite pensar que a autora não considerava os caminhos da fenomenologia levando de Husserl a Heidegger, como queria raposa da floresta negra, mas poderiam ter variações que, na perspectiva sustentada aqui, a levaram até Merleau-Ponty.

Quase vinte e cinco anos depois, após renovar sua crítica a Heidegger na introdução de sua última obra e amparada pela contribuição merleau-pontiana, a autora abre seu primeiro capítulo do volume sobre o pensar com uma robusta defesa da dignidade das aparências. Remetendo-se ao francês, Arendt assume a premissa de que Ser e Aparência coincidem, sendo possível apenas escapar do Ser para o Ser (ARENDR, 1992, p.20). Na seção dedicada à valorização da superfície, isto é, à inversão da tradição metafísica que toma a verdade como essência oculta sob falsas aparências, a pensadora novamente se apropria de uma passagem de *O visível e o invisível* para repelir este preconceito metafísico. Cita Arendt:

Pois quando se dissipa uma ilusão, quando se rompe subitamente uma aparência, 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* [parecer] sem uma *Erscheinung* [aparecer], toda *Schein* tem por contrapartida uma *Erscheinung*. (MERLEAU-PONTY *apud* ARENDR, 1992, p.22)<sup>3</sup>

As referências à obra *O visível e o Invisível* continuam, mas também à introdução de *Signos*. Nota-se, assim, como Arendt recorre a Merleau-Ponty para estabelecer algumas condições de sua crítica à tradição metafísica, cuja tese mais importante, a de que as atividades espirituais ocorrem como uma retirada do mundo de aparências, se forma em debate com o autor. É preciso ter cuidado com o sentido deste conceito, uma vez que a retirada não significa um escape do mundo para outra realidade “interior” ou mesmo um “mundo das ideias”. Diz a autora: “*somos do mundo, e não apenas estamos nele*; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos[...] Tais características não desvanecem quando nos engajamos em atividades espirituais” (ARENDR, 1992, p.19). Logo, o “ser-no-mundo” não se retira temporariamente, como se existisse o Ser fora do mundo.

São duas as premissas desta tese. A primeira, na qual, Arendt acompanha Merleau-ponty, é a primazia das aparências contra a tradição metafísica da verdade oculta. A segunda, é a sua definição do espírito como “estado existencial” (ARENDR, 1992, p.80) de retirada destas aparências. Se ela claramente acompanha Merleau-Ponty no aspecto, diverge do francês no

<sup>3</sup> MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p.48

segundo. Pois, embora compartilhasse do acordo com a inversão morfológica do zoólogo suíço Adolf Portmann<sup>4</sup>, defensor da aparência como expressão de nada além de si mesma, via também uma grande dificuldade terminológica para tratar do invisível sem confundir-lo com outra dimensão da “vida interior”, como as operações da alma. Esta teria sido a “confusão” do autor francês os olhos de Arendt:

Merleau-Ponty, que eu saiba, o único filósofo que não só tentou dar conta da estrutura orgânica da existência humana, mas que tentou firmemente dar início a uma “filosofia da carne”, confundiu-se ainda com a antiga identificação entre espírito e alma quando definiu ‘o espírito como o outro lado do corpo, já que há um corpo do espírito e um espírito do corpo e um quiasma entre eles. *Precisamente a ausência de tais quiasmas ou conexões é o enigma principal dos fenômenos espirituais, e o próprio Merleau-Ponty, em outro contexto, reconheceu esta ausência com bastante clareza.* O pensamento, escreve ele, “é ‘fundamental’ porque não está fundado em nada, mas não-fundamental porque com ele não chegamos a um fundamento no qual devemos nos basear e ali permanecer. Por princípio, o pensamento fundamental não tem fundo. Ele é, se se quiser, um abismo”. (ARENDDT, 1992, p.27, *grifo nosso*)

Arendt remete esta confusão à tradição empirista, indicando que John Locke já havia se apoiado na identidade equivocada entre alma e espírito quando se refere a ambas como “aquelas operações que [os homens] experimentaram em si mesmo e que não aparecem externamente aos sentidos” (LOCKE, apud ARENDT, 1992, p.26). Ou seja, haveria uma dimensão não vista da experiência sensível que Locke confunde com as atividades do espírito, a mesma “confusão” que teria levado Merleau-Ponty ao conceito de quiasma. Se as atividades espirituais, como pensa Arendt, são concebidas em palavras, conceitos e ideias, a alma corresponde à intensidade das emoções que, por mais obscuras que sejam, ainda transbordam do corpo, se ancoram e se escondem nele (ARENDDT, 1992, p.27). Neste sentido, compreender o caráter específico da invisibilidade do espírito e sua distinção face às emoções do corpo e da alma é fundamental para uma inspeção da crítica arendtiana à filosofia da carne.

### A “via negativa” para invisibilidade do espírito

Quando vistas na perspectiva do mundo das aparências, as atividades espirituais têm na invisibilidade sua principal característica (ARENDDT, 1992, p.57), guardando ainda condições peculiares que distinguem esta invisibilidade espiritual de outras inerentes à existência humana.. A alma, por exemplo, na qual surgem nossas paixões, sentimentos e emoções, embora seja invisível como um órgão interno, revela certa expressividade na forma de um rosto corado ou empalidecido, de uma voz exaltada ou de uma lágrima nos olhos. Mesmo as atividades da fabricação e do trabalho possuem certa invisibilidade, pois não dependem da exposição pública para sua realização -

---

<sup>4</sup> Sobre a influência de Portmann sobre Merleau-Ponty, ver CHAUI, 2002.

diferentemente da ação e da fala que têm na aparência um pré-requisito. O espírito, por sua vez, “é pura atividade” (ARENDDT, 1992, p.57), sua única manifestação externa é o alheamento, a desatenção em relação ao mundo. Deste modo, as diferentes atividades e condições dotadas de invisibilidade, como a alma e o espírito, aos quais também podemos acrescentar a consciência, foram indistintamente descritos pela tradição como “objetos” dados ao sentido interno de forma análoga à que objetos sensíveis são dados ao sentido externo. A indisposição da metafísica para realizar esta distinção, vista por Arendt desde Platão até Kant (ARENDDT, 1992, p.58), reflete a compreensão do sentido interno apenas como metáfora do sentido externo, como se um “espaço” em nosso interior abrigasse o “objeto-alma”, o “objeto-espírito” e o “objeto-consciência” da mesma maneira que o espaço exterior abriga o corpo e demais objetos sensíveis. Aqui residiria o equívoco da compreensão tradicional do invisível que, para autora, precisa ser compreendido em outro “estado existencial” (ARENDDT, 1992, p.80).

A biógrafa Elizabeth Young-Bruhel avalia que a distinção entre consciência, espírito e alma, “constrói uma *via negativa*: Arendt argumenta que o ‘ego pensante’ não é a alma, não é o Eu que outros percebem no mundo, não é o raciocínio do senso comum cotidiano, não é o raciocínio científico” (YOUNG-BRUHEL, 1982b, p.280). A trilha negativa escolhida pela autora reflete sua pretensão de resguardar a autonomia de todas as atividades do espírito em relação ao mundo das aparências e delas entre si, seja porque possuem regras próprias ou porque não se originam de alguma fonte comum. Cada atividade do espírito realiza sua retirada do mundo das aparências, recolhendo-se sobre si mesma. Para tanto, não podem possuir qualquer determinação externa<sup>5</sup>. Neste sentido, a negatividade proposta por Young-Bruhel na compreensão da atividade espiritual arendtiana visa chamar nossa atenção para o fato de que o conceito de retirada do mundo das aparências é central para este tema.

Antes que a retirada do espírito seja devidamente analisada, cabe refletir sobre o porquê da escolha arendtiana por uma “via negativa”. A busca desta razão nos leva novamente à importante separação entre razão (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*), que Arendt não apenas empresta do pensamento kantiano, mas também a radicaliza na medida em que reinterpreta a “necessidade da razão” como liberação do espírito. Ainda na introdução de sua obra de 1978, a pensadora retrata esta distinção como “crucial”, exatamente porque nela repousa o critério mais decisivo de sua “via

---

<sup>5</sup> Young-Bruhel se refere à liberdade como problema político central da obra arendtiana, mas também acrescentando que haveria uma questão análoga da “liberdade espiritual”, aquela das atividades do espírito face ao mundo e de cada uma delas entre si. Há, portanto, uma caracterização de autonomia, espontaneidade, indeterminação e autonomia que se aplica tanto às atividades visíveis quanto às invisíveis. No *Postscriptum* do volume sobre o *Pensar*, Arendt se refere diretamente à vontade como aquela atividade mais difícil sem tratar sem tocar o tema da liberdade, pois sua compreensão precisa justamente liberar a faculdade volitiva de qualquer determinação dos desejos ou da razão. Ver: Arendt, 1992, p.161. Sobre os comentários de Young-Bruhel, ver: 1982b, p.302

negativa” para o espírito. Uma vez que o intelecto se ocupa da intuição do sensível e da cognição dos conceitos com os quais conhecemos a realidade do mundo de aparências, cabe à razão o ultrapassamento desta faculdade em direção aos assuntos inverificáveis sobre os quais não conseguimos deixar de pensar (ARENDT, 1992, p.13). Para a autora,

se é verdade que o pensamento e a razão têm justificativa para transcender os limites da cognição e do intelecto - e Kant fundou esta justificativa na afirmação de que os assuntos com que lidam, embora incognoscíveis, são do maior interesse existencial para o homem - então o pressuposto deve ser: o pensamento e a razão não se ocupam daquilo que se ocupa o intelecto. (ARENDT, 1992, p.14)

O intelecto, enquanto atividade de conhecer, se ocupa da realidade, do mundo de aparências imóvel e permanente o bastante para que seja tomado como objeto pelo sujeito. Este fundamento retoma o princípio fenomenológico de que “[a] objetividade é construída na própria subjetividade da consciência em virtude da intencionalidade” (ARENDT, 1992, p.36). Da mesma maneira que todo sujeito tem seu objeto intencional, todo objeto também possui um sujeito intencional, pois as aparências sempre ocorrem para um receptor. Por isso, ocorre o que Merleau-Ponty denominava “fé perceptiva”, o fato de que a realidade existe independentemente da percepção, algo que só podemos presumir porque outros seres continuam a percebê-la em seus objetos quando já não me ocupo deles.

A realidade ocorre como uma “sensação”, para a qual existe um “sentido” próprio. Ela se constitui sobre um tripé: primeiro, com a identificação objetiva que todos os seres sensorialmente dotados são capazes de realizar sob perspectivas distintas; segundo, com os cinco sentidos de uma mesma espécie; e, por fim, com o contexto compartilhado da significação dos objetos que denominamos senso-comum. Cabe justamente ao intelecto a tarefa de reunir as aparências dadas nos cinco sentidos e articular o “raciocínio do senso comum”. Embora seja também invisível e se ocupe de coisas que não estão presentes aos sentidos, não se confunde com o pensamento porque seus objetos continuam a ser sensíveis, lembrados e reunidos no depósito da memória. O intelecto, portanto, ocupa-se das aparências, sem nunca abandoná-las completamente até mesmo em seu expediente invisível. O pensamento, por sua vez, ultrapassa esta atividade invisível do visível, para realizar, diz Arendt, a *suspensão* da realidade à maneira da *epoche* husserliana. Porém, diferente do fundador da fenomenologia, a autora não entendia esta retirada como um fundamento metodológico específico, mas uma condição inerente e incontornável do pensamento que Kant já havia definido como “necessidade da razão”.

Por isso, a retirada não ocorre na passagem da experiência sensível ao objeto-representado, mas deste ao objeto-pensamento. Como Arendt descreve:

Antes de levantarmos questões tais como ‘o que é felicidade’, ‘o que é a justiça’, ‘o que é o conhecimento’ e assim por diante, é preciso que tenhamos visto gente feliz e infeliz, que tenhamos testemunhado atos justos e injustos, experimentado o desejo de conhecer, sua boa realização ou sua frustração. Além do mais, temos que repetir a experiência direta em nossos espíritos *depois* de ter abandonado a cena em que ela ocorreu. Repetindo, todo pensar é re-pensar. Ao repetir na imaginação, nós *dessensorializamos* qualquer coisa que tenha sido dada aos nossos sentidos. Somente nesta forma imaterial é que nossa faculdade de pensar pode começar a se ocupar com esses dados. (ARENDT, 1992, pp.67 e 68)

Porque continua a se ocupar do significado de nossas experiências mundanas, a retirada das aparências não é uma retirada do mundo, mas do mundo *presente* para os sentidos. Trata-se de uma preparação para retirar-se e tornar presente o que está ausente, seja como lembrança do passado ou como antecipação do futuro. A passagem que Arendt descreve como a de-sensorialização das nossas representações, ocorre graças ao dom da imaginação que permite essa façanha indispensável às atividades do espírito, para que elas possam “ir mais além”, em direção a coisas que não podem estar ausentes porque jamais estiveram presentes para a experiência sensível. Assim, a principal característica da retirada do espírito é a suspensão do nosso sentido de realidade e dos termos espaço-temporais nos quais ela está dada. Durante a atividade do pensamento, deixamos de nos ocupar da apreensão sensível, oferecida por significados já dados, para nos ocuparmos do próprio significado a partir destes extratos dessensorializados e viabilizados inicialmente pelo poder representativo.

Quando retornamos ao espaço de aparências, reatamos o pensamento “abstrato” ao mundo presente pela analogia da metáfora, estabelecendo nossos conceitos na realidade. Para isso, Arendt evidencia a importância dos “exemplos”, e sua validade significativa, como expedientes que fazem a transferência do estado existencial do espírito para o raciocínio do senso comum. Todavia, embora apresente em *A vida do espírito* como se dá a instalação do pensar pela retirada do mundo das aparências, e do seu retorno pela transferência metafórica do sentido, Arendt mantém a negatividade na descrição do espírito, o que notamos em termos como o “invisível”, o “lugar nenhum”, o “inefável”. Sua crítica à Merleau-Ponty parece se sustentar apenas com a manutenção de uma dualidade tida como plausível, assumida inclusive como experiência-base da teoria metafísica dos dois mundos. Como veremos, a “via negativa”, também assumida pelo francês em sua ontologia tardia, apresentará para ambos uma dificuldade quanto ao início deste movimento descrito por um como “retirada” e, por outro, como “enrolamento”. Vejamos antes como o francês formula a relação entre corpo e espírito criticada por Arendt.

### **Merleau-Ponty e a filosofia da “carne”**

Em abril de 1939, Maurice Merleau-Ponty teve acesso aos inéditos de Edmund Husserl até hoje arquivados em Louvain. Os documentos lhe mostraram que o problema da “redução”

ocupava um lugar central nos inéditos husserlianos, pois o conceito permitiria fazer da fenomenologia uma filosofia do sentido. Neste período, o francês já se ocupava das pesquisas que o levariam à *Estrutura do Comportamento* e *Fenomenologia da percepção*. O conceito de “redução” corresponde a uma filosofia que reponha as essências na existência, “e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’” (MERLEAU-PONTY, 2020, p.1). Isso não significa que a tarefa da filosofia fosse explicar ou analisar as relações causais de caráter histórico, biológico ou sociológico do meu corpo<sup>6</sup> no mundo vivido (*Lebenswelt*). Afinal:

eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência. Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. (MERLEAU-PONTY, 2020, p.3)

Segundo Creusa Capalbo (2007, p.38), estes termos definem a inserção do corpo como uma “relação com o mundo” que antecede a objetividade científica e define a “redução fenomenológica” como admiração do mundo (MERLEAU-PONTY, 2020, p.10). Compreende-se desta forma o fundamento da existência na experiência de estar-no-mundo anterior a toda reflexão, deixando o mundo aparecer de modo pré-objetivo e originário. Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty afirma que “a resolução de fazer o mundo aparecer tal como ele é antes de qualquer retorno sobre nós mesmos é a ambição de igualar a consciência à vida irrefletida da consciência” (p.13). Uma proposta que responde ao problema formulado anteriormente em *Estrutura do comportamento*. Nesta obra, o ato de conhecer a estrutura do mundo vivido é considerado prescindível, pois seu sentido se dá por perfis, pela junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, formando um arranjo contingente pelo qual materiais se dispõem diante de nós em um “estado de inteligibilidade nascente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.319). A questão seria compreender como tais arranjos se constituem na unidade das coisas.

Este é o mesmo problema respondido por Arendt com a noção de “validade exemplar”, que permite a generalização a partir dos particulares sem requerer uma regra *a priori*. Transferindo-se os termos arendtianos para o problema do filósofo francês, poderíamos especular que se trata de

---

<sup>6</sup> Segundo Creusa Capalbo (2007, p.38): “Deve-se evitar, entretanto, a confusão entre o corpo perceptivo da ciência, que Husserl chama *Körper*, com o meu corpo ou o corpo próprio, denominado *Leib*. É esse último que o fenomenólogo deverá examinar. Aliás, Husserl dá-nos alguns exemplos mostrando que, na percepção corporal, intimamente ligada ao tempo, não devemos confundir os fenômenos cinestésicos, estudados pela ciência, com aqueles que são realizados pelo corpo próprio. É por intermédio deste que eu me percebo no mundo; mas eu sou mais que este corpo próprio, pois sou também um corpo que vive como *Körper*, isto é, um corpo extenso como coisa entre outras coisas; entretanto, este corpo coisa deve ser afastado da análise fenomenológica se quisermos chegar ao sujeito do corpo (*Leib*) e não deixar que o sujeito fique reduzido ao estado de objeto (*Körper*), estudado pela bioquímica, pela biofísica ou pela psico-fisiologia.”

entender como se constituiria a “estrutura” que permite a apreensão do sentido na exemplaridade. Se Arendt direciona sua compreensão deste tema para o papel da metáfora, que permitiria a ligação entre os estados existenciais das aparências e do espírito, Merleau-Ponty oferece respostas distintas ao longo de sua obra.

Nos anos 1940, o pensador propõe superar o dualismo cartesiano pela teoria da estrutura, mostrando que existiriam três ordens (estruturas) - a do físico, a do vital e a do humano. Cada uma delas “não é uma nova espécie de ser, mas uma nova forma [Gestalt] de unidade”, que não se desprende do Ser, mas *emerge* dele a partir de dialéticas distintas (MERLEAU-PONTY, 2006, p.282). Então, não se trata de um holismo indiscriminado nem de uma redução às partes, mas de propor uma ontologia capaz de dar saltos qualitativos, como a que estamos analisando entre apreensão sensível e significado, sem recorrer a um comportamento mecanicista nem a uma interioridade com poder criador absoluto do mundo da vida. Diz o filósofo: “A quantidade, a ordem, o valor ou o significado, que passam respectivamente por propriedades da matéria, da vida e do espírito, não seriam mais do que o caráter dominante na ordem considerada e se tornariam categorias universalmente aplicáveis” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.204). A noção de estrutura atravessa, ultrapassa e engloba, portanto, os domínios do inorgânico, orgânico e simbólico, o que explica a ambição posterior de *Fenomenologia da Percepção* em tornar a teoria da forma uma reflexão filosófica capaz de igualar a própria reflexão à vida irrefletida da consciência. Todavia, mantém-se nesta abordagem o ineditismo expressivo do sentido humano na apreensão do ambiente, aspecto que mobiliza Merleau-Ponty em sua ontologia tardia para retomar o tema da unidade do Ser e formular uma nova resposta à questão da passagem da aparência ao espírito.

O ineditismo, ou a originalidade, do humano diz respeito à sua capacidade para constituir um meio próprio que faz surgir novos tipos de comportamento (MERLEAU-PONTY, 2006, pp.252 e 253). Esta condição, descrita por Arendt como o artifício humano criado pela capacidade de fabricar objetos cuja durabilidade continua após o fim da ação que lhe trouxe ao mundo, é, portanto, determinante para a ontologia que se anunciará nos anos 195, no esboço de *O visível e o invisível*. Neste novo momento, o francês deseja justamente encerrar a espiritualização da esfera humana antes caracterizada em *Estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*. Assim, ganha centralidade o conceito de “carne”, pelo qual Merleau-Ponty pretende, segundo Marcus Sacrini, cumprir “a promessa de revelar uma familiaridade originária entre a experiência humana e as estruturas ontológicas do mundo” (SACRINI, 2008, p.223). Pensando o conceito de “carne” sob influência da renovação em noções básicas da física, trazidas pela mecânica quântica, e da filosofia da natureza, como o conceito de processo de Alfred North Whitehead, o autor da ontologia indireta pôde abandonar a visão de ineditismo defendida em suas obras anteriores sobre a expressão humana.

Trata-se agora de uma ontologia do “Ser Bruto” (MERLEAU-PONTY, 2009, p.78), que não recorra ao ineditismo do humano exigido pela “estrutura” para emergir a significação. A noção de “carne” permite que a lógica do *visível* e do *invisível* responda e ultrapasse o dualismo cartesiano, tal como o conceito de “estrutura” nos anos 1940, mas como o “entrelaçamento” - o *quiasma* - da “carne” em-si mesma, um “enrolamento” do toque e do tocante, do visível e do vidente. Na ontologia tardia do autor, a ilustração do toque de uma mão à outra é a que melhor exemplifica a reversibilidade conferida à apreensão do mundo na percepção, à passagem da passividade sensível à atividade senciente.

Merleau-Ponty explicita esta experiência ao mostrar as três partes constituintes do sentir (2006, pp.174 e 175): primeiro, “há um tocar do liso e do rugoso”, apreensão das qualidades táteis que na visão equivaleria à apreensão de cores e formas; segundo, “há um tocar das coisas sobre nós”, evidenciando que o corpo tocante e vidente também é um tangível e um visível a outros seres sencientes; e, terceiro, “há um tocar do tocar” - a mão que apalpa a outra -, mostrando que o *tocante* deixa de sê-lo ao receber o toque e que a coincidência entre ambas as mãos como órgão ativo é uma impossibilidade. Os olhos, por exemplo, não podem ver a si mesmos, a não ser que uma superfície refletora seja utilizada. Em síntese, pode-se dizer que as três dimensões de constitucionalidade do sentir para Merleau-Ponty evidenciam que a separação entre passividade sensível e senciência não acompanha um hiato conceitual e, principalmente ontológico, entre ambas, mas só ocorre como diferenças de uma mesma presença carnal.

O Ser não precisa mais de uma descrição por diferentes “ordens” de cunho físico, vital e espiritual, pois tudo é “carne”, como uma noção última que não é a união ou a composição das partes, mas uma “coisa geral”, um princípio encarnado. Segundo o autor:

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espaciotemporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um “elemento” do Ser. (MERLEAU-PONTY, 2009, p.136)

Com o conceito de “carne”, Merleau-Ponty visa expressar metaforicamente<sup>7</sup> uma sensibilidade geral, uma comunidade sensível de corpos em suas diferentes posições, ora sensíveis, ora sencientes, que não estejam reduzidos à coisa ou à ideia. Permanece na ontologia tardia a pretensão de alcançar o estado pré-objetivo e pré-representacional que corresponde ao *campo*

---

<sup>7</sup> “Nos últimos textos de Merleau-Ponty é visível o abandono progressivo de conceitos clássicos (sujeito, objeto, relação, etc.) em prol de termos figurativos ou metafóricos (turbilhão, quiasma, carne, reversibilidade, etc.), os quais, longe de exercer mera função ilustrativa, aproximam o pensamento das estruturas do ser.” (SACRINI, 2008, pp.200 e 201).

*fenomenal* da *Fenomenologia da Percepção* (MERLEAU-PONTY, 2020, p.85), mas retira-se deste campo a posição de critério inicial sobre o que existe e o que não existe. Como o pensador avalia nas notas de *Être et monde* no final dos anos 1950, é diferente assumir a corporeidade como ponto de partida e posicioná-la como centro da ontologia (como fizera nos anos 1940)<sup>8</sup>.

É no limite do solipsismo do mundo mudo, ou seja, do corpo entendido como carne em uma comunidade de outros visíveis e potenciais videntes que Merleau-Ponty acredita na “sublimação da carne”, como espírito ou pensamento, que se estabelece na relação consigo, com o mundo e com outrem (2009, p.141). Todavia, o autor não avança positivamente sobre uma definição do pensamento como passagem da carne ao espírito, pois a proposta da ontologia tardia é justamente a de oferecer um tratamento ao Ser que escape da centralidade do humano como expressão inédita e fonte da significação. Como pondera o francês, corpo e espírito estão um para o outro como o avesso, mas esta relação ocorre como um “milagre”, não por causalidade ou finalidade. Como ele afirma:

Mas qualquer que seja o modo pelo qual a compreendamos (a idealidade cultural), ela já brota e se espalha nas articulações do corpo estesiológico, nos contornos das coisas sensíveis, e embora nova, desliza por vias que não abriu, serve-se do mistério fundamental destas noções "sem equivalente", como diz Proust, que só levam na noite do espírito uma vida tenebrosa porque foram adivinhadas nas juntas do mundo visível. É demasiado cedo, agora, para esclarecermos esta superação que se processa no próprio local. Digamos somente que a idealidade pura não existe sem carne nem liberta das estruturas de horizonte: vive delas, embora se trate de outra carne e de outros horizontes. É como se a visibilidade que anima o mundo sensível emigrasse, não para fora do corpo, mas para outro corpo menos pesado, mais transparente, *como se mudasse de carne, abandonando a do corpo pela da linguagem, e assim se libertasse*, embora sem emancipar-se inteiramente de toda condição. (MERLEAU-PONTY, 2009, p.147, *grifo nosso*)

### **A consciência de si como diferenciação e considerações finais**

As ponderações de Merleau-Ponty nos trazem novamente à “via negativa” arendtiana. Embora a alemã teça sua crítica à equiparação do espírito à alma na ontologia tardia, também devemos reconhecer que seu interlocutor se encontra às voltas com a mesma tarefa de Arendt. Desde a *Fenomenologia da Percepção*, ele tenta estabelecer conceitualmente um tema, cuja “via positiva”, ou “indireta” de *O visível e o invisível*, mostrou-se incapaz de escapar do ineditismo humano. Pois, na passagem do corpo ao espírito paira um enigma, cujo fenômeno não se diz por

---

<sup>8</sup> Nota 50, sem data, agrupada ao esboço do plano e da redação de *Être et Monde*:

[...] Notre corporéité: ne pas la mettre au *centre* comme j'ai fait dans *Phénoménologie de la Perception*: en un sens, elle n'est que la charnière du monde, sa pesantuer n'est que celle du monde. Elle n'est que puissance d'un [léger] *écart* par rapport au monde. Le fait que, par notre mort, notre monde disparaît, permet seulement de dire que notre corps est cause de notre monde [...].

qualquer concepção subjetivista do sentido. Em outras palavras, a idealidade não existe sem carne. Assim como Arendt, o autor recorre explicitamente à linguagem para repousar sua concepção do espírito, como se ela também fosse carne, de um corpo “menos pesado e transparente”.

Nota-se, assim, que o encontro de Arendt e Merleau-Ponty emerge como evidência incontornável. Ambos os autores são levados a uma “via negativa” de tratamento do espírito graças à sua recusa dos prejuízos tradicionais da metafísica. Por um lado, Arendt denuncia as “falácias metafísicas” de identidade entre pensamento e Ser, por outro, Merleau-Ponty tenta superar o dualismo cartesiano do sujeito e do objeto. Para ambos, a linguagem é a manifestação do invisível, mas nenhum se arrisca a positivar sua origem. Constatadas as preocupações e encaminhamentos muito próximos para o problema ontológico da relação entre visível e invisível, vimos em que termos Arendt critica as tentativas de aproximação do espírito que seu interlocutor faz a partir de uma “filosofia da carne”, pois confunde aspectos distintos do invisível espiritual e do invisível anímico próprio da vida afetiva. Ocorre que a aproximação arendtiana do ponto de origem do espírito também possui uma dificuldade similar.

Como a autora afirma em *A vida do espírito*, inicialmente nos relacionamos com o mundo de aparências na modalidade específica da experiência sensível. Todo ato do conhecimento dado no intelecto é um ato intencional que guarda, portanto, uma relação de consciência “de” alguma aparência que se faz presente neste ato. Ocorre justamente que Arendt remeteu a origem da atividade do pensamento a um movimento que Merleau-Ponty (2009, p.113) descreveu nos anos 1950 como um “enrolamento”, e que a alemã, por sua vez, descreve como um ato intencional dirigido a si mesmo, uma conversão da consciência em uma consciência de si. Ressalvada a distinção de que em sua ontologia tardia o francês já buscava superar o uso de termos como “consciência” e “intencionalidade”, por estarem ainda atrelados ao projeto dos anos 1940, pode-se salientar apenas que o horizonte teórico de ambos se encontra, apesar da divergência de seus pressupostos. Esta é a razão pela qual acreditamos que a crítica de Arendt ao seu interlocutor não os retira de uma trilha comum. A consciência de si, como podemos notar na obra de 1978, não ocorre como fenômeno cognitivo, como a apreensão de uma propriedade matemática ainda atrelada ao mundo das aparências. Porém, como a autora afirma:

Sem a consciência, no sentido da consciência de si mesmo, o pensamento seria impossível. O que o pensamento torna real, no meio desse processo infinito, *é a diferença na consciência*, diferença dada como um simples fato bruto; é apenas sob essa forma humanizada que a consciência torna-se a característica notória de um homem, e não de um deus ou de um animal. Do mesmo modo como a metáfora preenche a lacuna entre o mundo das aparências e as atividades do espírito que ocorre dentro dela, o dois-em-um socrático cura o estar só do pensamento; sua dualidade inerente deixa entrever a infinita pluralidade que é a lei da Terra. (ARENDR, 1992, pp.140 e 141)

A instalação da pluralidade na consciência, que abre a dualidade do dois-em-um socrático, é a tese fundamental da concepção arendtiana do espírito cuja inauguração remonta às reflexões morais da autora sobre o caso Eichmann ainda no início dos anos 1960. Seu aspecto relevante em nosso contexto é a realização da diferença no ato de consciência como “fato bruto”, momento que precede a retirada do mundo das aparências e que a prepara. Esta ocorrência, como lembra Arendt, não é pouco problemática (1992, p.137), pois implica um parecer ao outro que também exige um parecer a mim mesmo, como se claramente eu não fosse apenas um. Esta perplexidade que já anuncia o pensamento em retirada é a mesma que Merleau-Ponty encontra no “enrolamento” do toque de uma mão à outra - o tocar do tocar (2009, p.130). Por fim, cabe acrescentar que o impulso dado ao perplexamento que leva à retirada do mundo das aparências ainda pressupõe a experiência sensível, inclusive de si, na forma das afecções. Basta lembrar o exemplo clássico do “espanto”, *páthos* que desencadeia o pensamento filosófico, usado pela própria Arendt para responder à pergunta “O que nos faz pensar?”. Ou seja, a crítica dirigida por Arendt a seu interlocutor ressoaria em sua própria obra no caso de uma leitura superficial. Esta observação nos permite concluir que a aproximação de Arendt à Merleau-Ponty, especialmente à sua ontologia tardia, entrelaça ambições teóricas comuns, ainda que pressupostos conceituais conflitantes. Todavia, tais divergências e incompatibilidades conceituais resultam mais do inacabamento de suas obras do que intuições filosóficas distintas, mantendo aberto o rico campo de reflexão entre seus pensamentos. Como afirma André Enégren:

Atravessando Merleau-Ponty em sua pilhagem filosófica, por invasão ou tropeço, Hannah Arendt o faz presente à sua maneira; o contraponto ora insistente, ora ténue, às vezes em filigrana pelo qual ela acompanha seu questionamento, faz valer os métodos usados para apresentar sua (re)leitura, mesmo que seja apenas para lembrar que os grandes pensamentos reúnem força suficiente para se prestarem ao diálogo. (1982, p.155)

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

ARENDDT, H. “O que resta? Resta a língua: Uma conversa com Günter Gaus” Em: *Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo*. Belo Horizonte: EdUFMG e Cia das Letras. 2008.

ARENDDT, H; HEIDEGGER, M. *Correspondencia 1925-1975. Y otros documentos de los legados*. Barcelona: Herder, 2000.

ARENDDT, H., JASPERS, K. Hannah Arendt – Karl Jaspers: *Correspondence 1926 – 1969*. Ed. L. Kohler et tal. New York: Harcourt, Brace Jovanovich. 1992.

BENHABIB, S. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. New York: Sage Publications, 1996.

BOELLA, L. "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. pp. 171-179.

CAPALBO, C. "A subjetividade e a experiência do outro: Maurice Merleau-Ponty e a Edmund Husserl". *Em: Revista da Abordagem Gestáltica - XIII(1): jan-jun, 2007*. pp. 25-50.

CHAUÍ, Marilena. *Experiência do Pensamento: Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ENÉGREM, A. "Hannah Arendt , lectrice de Merleau - Ponty " *In: Esprit*, VI, núm . 6, 1982. pp.154 e 155.

LOIDOLT, S. "The phenomenological Arendt". In: *Routledge's Handbook of phenomenology and phenomenological philosophy*. New York/London: Routledge, 2021. pp. 445-453

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

MERLEAU-PONTY, M. *Estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SACRINI, Marcos. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. Tese de Doutorado em Filosofia - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. São Paulo, 2008.

VILLA, D. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton/New Jersey: Princeton UP, 1996

YOUNG-BRUHEL, E. *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven & London: Yale UP, 1982a.

\_\_\_\_\_. "Reflections on Hannah Arendt's the Life of the Mind". In: *Political Theory*, Vol. 10, No. 2 (May, 1982b), pp. 277-305.

INTELECTUAIS E RESPONSABILIDADE<sup>1</sup>

Hannah Arendt

## I.

Quem são eles? Aqueles que trabalham com a mente.

a) Uma parte funcional e de grande importância para a sociedade. Não há dúvidas acerca da dependência do governo sobre eles. Qual a função deles de acordo com o governo? Concentrarem-se na indispensável e difícil tarefa de guiar o poder com a verdade, podem eles fazer isso se eles mesmos são parte das estruturas de poder? E a verdade guia o poder - ao invés de limitá-lo? Qual a relação entre a verdade e o poder?

b) Ou, aqueles que não fazem parte disso: à ocasião de uma discussão do Conselho Nacional de Humanidades no Instituto Nacional de Letras e Artes<sup>2</sup>, o sr. Gardner<sup>3</sup> (representante do governo) diz que: sua responsabilidade “é a de avançar os valores e julgamentos”. O presidente Johnson na cerimônia de juramento diz: o estudioso deve “saber que o conhecimento existe não para o bem dele próprio, mas para o bem da humanidade”, lidera o “ataque a pobreza de espírito do homem”, sendo assim, o instituto deveria recomendar somente aqueles que demonstram a promessa de definir, para os estudantes e para o povo americano em geral, quais têm sido seus objetivos e valores, quais são e quais deveriam ser seus objetivos e valores para o futuro.

## II.

O governo tende a definir a responsabilidade dos intelectuais, e isso significa fazer deles uma parte funcional da sociedade. Mas, enquanto parte funcional da sociedade, eles não diferem de outras partes desta e isso não funciona bem. Além do mais, pode-se perceber bem porque eles deveriam ter responsabilidades especiais. Deixe-me dar um exemplo: a bomba de hidrogênio, ainda era possível deliberar pela construção ou não construção dela. As consequências eram conhecidas somente pelos cientistas, eles eram um clube pequeno ainda. Temos aqui uma questão, a da responsabilidade puramente para os “intelectuais”. O que aconteceu? Durante a discussão todas as incertezas sobre as decisões e julgamentos políticos apareceram e os intelectuais – quase que unanimemente, na possibilidade e grau de destruição – discordaram precisamente do mesmo modo que os cidadãos discordavam. Normalmente discutimos assuntos como se os cientistas e os

---

<sup>1</sup> Tradução: Marcos Antônio da S. S. Ferreira; Revisão Técnica: João Batista Farias Júnior

<sup>2</sup> N.T.: O National Council on Humanities foi criado em 1965 com o objetivo de assegurar investimentos para as artes e cultura nos Estados Unidos, o projeto de criação do conselho foi assinado pelo presidente Lyndon Johnson em 29 de setembro de 1965. Fonte: <https://www.neh.gov/about/history>. Já o National Institute of Arts and Letters foi fundado em 1898 na cidade de Nova York com o intuito de incentivar o avanço das artes e da literatura. Constituído inicialmente por 250 membros, a academia possui atualmente 300 membros, entre arquitetos, artistas e escritores. Em 1904 foi criado o American Academy of Arts and Letters, ao qual o instituto se uniu e como ficou conhecido desde então. Fonte: <https://artsandletters.org/history/>

<sup>3</sup> N.T.: Não fica claro à quem Arendt se refere. O mais provável é que ela esteja se referindo à John William Gardner (1912-2002), Gardner foi Secretário da saúde, educação e bem estar entre agosto de 1965 e março de 1968 durante o mandato do presidente Lyndon B. Johnson.

intelectuais estivessem de um lado, e cidadãos e políticos do outro (a única diferença entre ambos é que o primeiro geralmente possui menos informações). Aqui você os tem em uma só pessoa e no instante que a responsabilidade apareceu, o homem político prevaleceu.

A conclusão seria: a noção de que os intelectuais têm maior responsabilidade porque eles têm mais conhecimento. Apesar de que ter conhecimento não significa que eles são capazes de chegar a uma conclusão melhor e, assim, a um julgamento mais unânime. Desse modo, a responsabilidade especial deles resta em apresentar os fatos de determinada questão, depois da qual seu papel voltaria a ser o de um cidadão como qualquer outro.

### III.

As universidades: elas dependem do dinheiro do governo, mas o governo é muito mais dependente delas. Esse dinheiro não traz nenhum perigo, pode ser “esterilizado” (Henry Steele Commanger<sup>4</sup>), já que as universidades são em si grandes poderes.

A universidade tem uma dupla tarefa: educar, e assim ela é parte funcional da sociedade; e pesquisar, onde o conhecimento é perseguido em virtude própria. E por esse motivo queremos a verdade (e não valores, criar valores para a sociedade e brincar de ser a “consciência da sociedade” – que arrogância. A sociedade ou tem uma consciência ou não a tem. Não seremos capazes de prover uma consciência a ela. Podemos examinar valores, consciência, etc., mas não provê-los). Cada um de nós veste dois chapéus também, ensinamos a verdade como a enxergamos - para continuar nessa busca pela verdade. Ademais, somos também cidadãos e temos responsabilidades.

### IV.

Quais seriam então as responsabilidades desses pesquisadores da verdade, que pela própria natureza de seu trabalho não são - para dizer o mínimo - tão funcionais. É ingênuo acreditar que aquilo que eles encontram vai permanecer nos interesses da sociedade a que pertencem ou mesmo para a humanidade, se os cientistas tivessem os interesses da humanidade em seus corações não teríamos tido o sistema Copernicano, foi justamente por poderem abstrair dos interesses ligados a terra que nossos primeiros passos em direção ao universo foram dados. Aqueles no poder eram contrários a isso - e corretamente o eram, do ponto de vista de interesse.

Contudo, poder e interesses têm seus limites, e o limite está naquilo que chamamos de verdade. A verdade, ou realidade, se vinga do poder ilimitado e dos interesses impulsionados por este. Assim, a verdade tem como obrigação – se é que tem alguma – limitar o poder<sup>5</sup>. Essa é a única responsabilidade do intelectual enquanto intelectual. No momento em que se desviar desse caminho ele passa a ser um cidadão, se encontrando na política e defendendo suas opiniões. Esse é

---

<sup>4</sup> Henry Steele Commanger (1902–1998) foi um dos mais prolíficos historiadores dos Estados Unidos.

<sup>5</sup> A arrogância do poder. (Nota da autora)

seu direito, e todos nós fazemos e devemos fazer assim, mas não temos o direito de afirmar que somos a "consciência da nação" por sermos intelectuais.