



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSÉ VALDIR TEIXEIRA BRAGA FILHO

**O MUNDO COMUM SEGUNDO HANNAH ARENDT: A POLÍTICA DA NÃO-
DOMINAÇÃO**

FORTALEZA

2021

JOSÉ VALDIR TEIXEIRA BRAGA FILHO

O MUNDO COMUM SEGUNDO HANNAH ARENDT: A POLÍTICA DA NÃO-
DOMINAÇÃO

Dissertação apresentada a Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar

Coorientador: Prof. Dr. Lucas Barreto Dias

FORTALEZA

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

B794m Braga Filho, José Valdir Teixeira.

O mundo comum segundo Hannah Arendt : A política da não-dominação / José Valdir Teixeira Braga Filho. – 2021.

103 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2021.

Orientação: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar .

Coorientação: Prof. Dr. Lucas Barreto Dias .

1. Mundo Comum . 2. Espaço público. 3. Senso Comum. 4. Totalitarismo. 5. Ação. I. Título.

CDD 100

JOSÉ VALDIR TEIXEIRA BRAGA FILHO

O MUNDO COMUM SEGUNDO HANNAH ARENDT: A POLÍTICA DA NÃO-
DOMINAÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 17 de junho de 2021

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Lucas Barreto Dias (Coorientador)
Instituto Federal do Ceará (IFCE)

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Profa. Dra. Maria Cristina Muller
Universidade Estadual de Londrina (UEL)

À Katarina Albuquerque, em
demonstração de carinho e
agradecimento.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Expedito Passos, pelos anos iniciais de formação que ainda se mostram fundamentais. Ao Prof. Dr. Odílio Alves pelo acolhimento na UFC e ao Prof. Dr. Lucas Barreto pelo suporte na condição de coorientador. À Prof^a. Dra. Silvana Winckler, que gentilmente tornou possível o acesso à sua tese de doutorado. À Profa. Dra. Maria Cristina Muller e ao Prof. Dr. Fábio Passos por ter aceitado o convite para integrar a banca examinadora

À Katarina Albuquerque pelo suporte com a língua alemã. Aos amigos, Pedro Henrique, Felipe Bezerra e Ernesto Dijibril, Fernando Monteiro, Leandro Viana, Maressa Barros e Renata Alves pelos debates.

À minha família, por todo apoio nos momentos difíceis.

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

[...] mesmo no tempo sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação (ARENDR, 2008a, p.11)

RESUMO

Este trabalho aborda o conceito de *mundo comum* [*common world*] presente no pensamento de Hannah Arendt (1906-1975). Argumenta-se que para Arendt, o *mundo comum* coincide com uma concepção de política que recusa toda forma de *dominação*. Trata-se de uma noção que antagoniza com a política como administração da vida biológica e gerenciamento dos interesses individuais. Para tanto, realizamos uma exposição crítica dos temas e problemáticas relacionadas a esse conceito nas suas obras, a saber: *Origens do Totalitarismo* (1954), *Condição Humana* (1958), *Entre Passado e Futuro* (1963) e demais escritos. Parte-se do diagnóstico de Arendt sobre a era moderna com a finalidade de apresentar o que compreendeu pelo fenômeno da *desmundanidade* [*wordlessness*]. Assim, torna-se possível abordar o distanciamento de Arendt em relação à tradição política e à tradição filosófica do período em questão. Por fim, apresentam-se as definições de Arendt de *mundo comum* conjuntamente com a indicação dos elementos e atividades humanas que o tornam possível. O *mundo comum* consiste na criação e cuidado de um espaço onde o discurso e a ação são politicamente relevantes. Essa pesquisa se justifica na medida em que também busca compreender como a filosofia de Arendt pode contribuir para refletir sobre alternativas de pensar a política no período pós-totalitário. Em vista desse procedimento, foi possível afirmar que para Arendt, partir da concepção *mundo comum* ajuda a formular uma alternativa às concepções tirânicas e totalitárias de política. Conclui-se que por se tratar de um espaço para a política, o mundo comum torna a vida humana possível, pois confere estabilidade, atuando como proteção das incertezas e transitoriedades da vida natural e das constantes mudanças inerentes aos regimes totalitários.

Palavras-chave: Mundo comum. Espaço público. Senso comum. Totalitarismo. Ação.

ABSTRACT

This dissertation works on the concept of the *common world* present in the thinking of Hannah Arendt (1906-1975). The aim is to argue that for Arendt, the *common world* coincides with a conception of politics that refuses all forms of *domination*. That is, a notion that antagonizes politics as administration of biological life and management of individual interests. For this purpose, a critical exposition of the themes and problems related to the concept in his works is presented here. Namely, *The Origins of Totalitarianism* (1954), *Human Condition* (1958), *Between Past and future* (1963) and other writings. It starts from Arendt's diagnosis of the modern era with the purpose of presenting what he understood by the phenomenon of *wordlessness*. Thus, it becomes possible to address Arendt's detachment from the political tradition and the philosophical tradition of that period. Finally, Arendt's definition of the *common world* is presented together with the indication of the human elements and activities that enable it. The common world is about creating and caring for a space where discourse and action are politically relevant. This research is justified in that it also seeks to understand how Arendt's philosophy can contribute to reflect on alternatives for thinking about politics in the post-totalitarian period. In view of this procedure, it was possible to affirm that for Arendt, starting from the common world conception ends up formulating an alternative to the tyrannical and totalitarian conceptions of politics. Concluding that in addition to a space for politics, the common world makes human life possible. For, it confers stability, acting as protection from the uncertainties and changes of natural life and the constant change of totalitarian regimes.

Keywords: Common world. Public space. Common sense. Totalitarianism. Action

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- OT As Origens do Totalitarismo (1951)
- CH A Condição Humana (1958)
- EPF Entre o Passado e o Futuro (1968)
- HTS Homens em Tempos Sombrios (1968)
- CR Crise de República (1970)
- SR Sobre Revolução (1963)
- LK Lições Sobre a Filosofia Política de Kant (1982)
- CP Compreender: formação, exílio e totalitarismo (1930–1954)
- TB Thinking Without a Banister (1953-1975)
- DF Diários Filosóficos (1950-1973)
- OP O que é política? (1951-1958)
- VE A Vida do Espírito (1978)

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	O FENÔMENO DA DESMUNDANIDADE	20
2.1	A desmundanidade dos homens supérfluos	20
2.2	O campo de concentração: antípoda do mundo comum	26
2.3	A desmundanidade da história como processo	31
3	O FIM DO COMUM: CRÍTICA DE ARENDT À FILOSOFIA MODERNA	38
3.1	Arendt e a crítica da política como dominação	38
3.2	A crítica à introspecção cartesiana: a importância do senso comum	44
3.3	A alienação na modernidade: crítica ao ideal arquimediano	49
4	ARENDT E A PROBLEMÁTICA DO MUNDO COMUM	54
4.1	O conceito arendtiano de mundo comum	54
4.2	As atividades humanas e o mundo comum	60
4.3	Cultura e política: o juízo no espaço público	67
5	CRIAÇÃO E PRESERVAÇÃO DO MUNDO COMUM	75
5.1	A narratividade como constituído de sentido	75
5.3	A compreensão como outro lado da ação	82
5.4	Lei e poder	88
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	95
	REFERÊNCIAS	99

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação consiste numa investigação sobre o conceito de *mundo comum* [*common world*] em Hannah Arendt (1906-1975). Sustenta-se que ao definir o *mundo comum* com o *espaço da política*, Arendt apresenta a política como relação que une os indivíduos através de algo *comum* em vez de uma relação de *dominação*. Sendo assim, ela compreende a política como relação entre os homens livres em vez da relação entre dominadores e dominados. Esta introdução consiste na indicação de alguns aspectos da filosofia da autora com a finalidade de apresentar a hipótese interpretativa que se defenderá e, também, a explicitação de pressupostos teóricos e a metodologia do trabalho.

O *mundo comum* consiste numa temática que se apresenta primeiramente em OT e que persiste até seus últimos escritos. Em OT, o conceito surge nas páginas iniciais ao lado do diagnóstico sobre a situação política da contemporaneidade. Nesse diagnóstico, ela afirma que a estrutura essencial da civilização¹ rompeu com os valores éticos e lógicos da modernidade, o que, segundo ela significou uma “perda de valores políticos e espirituais do mundo” (ARENDR, 2012, p.11). Em vista desta perda, há também uma perda do *mundo comum* que existia em função da comunidade de parâmetros éticos e epistêmicos (ARENDR, 2012, p. 438)².

Esse diagnóstico parte de um acontecimento: o assassinato e o extermínio de grupos e indivíduos considerados indesejáveis pelos regimes totalitários. A perda desses parâmetros se torna visível quando se leva em conta que esses assassinatos ocorreram sem causar alguma espécie de revolta ou comoção em alguns indivíduos³. Os testemunhos e relatos sobre *Auschwitz*, campo de concentração nazista, mostram que o tempo que precedia o extermínio levava os internos a uma condição em que

¹ Arendt define civilização como a soma dos artifícios materiais e imateriais produzidos pelo homem, sendo assim, a estrutura de estabilidade torna possível o fluxo de mudança (ARENDR, 2011, p.72).

² Arendt estabelece uma distinção entre o mundo moderno (contemporaneidade) e a época moderna: esta última começa no século XVIII e termina no século XX (ARENDR, 2016a, p. 7). Conforme Arendt explicou em *Homens em Tempos Sombrios* (1968) – abreviado como HTS – a modernidade é o período marcado pela dissolução dos “pilares das verdades”, que eram provenientes de uma dimensão teológico-filosófica. Para Arendt, “se tornou evidente que os pilares das verdades também eram os pilares da ordem política, e que o mundo (em oposição às pessoas que nele habitam e se movem livremente) precisa de tais pilares para garantir a continuidade e permanência, sem as quais não pode oferecer aos homens mortais o lar relativamente seguro, relativamente imperecível de que necessitam” (ARENDR, 2008a, p. 18)

³ Durante a segunda guerra esses crimes não eram vistos como tais. Cumpri-los ou fazer com que eles se cumprissem era considerado um dever, pois, era esse o ordenamento vigente. Como se pode notar no relato de Eichmann (ARENDR,2013a, p.152).

eram ultrapassadas as barreiras entre o humano e o desumano: para esses homens os parâmetros éticos como certo e errado, justo e injusto perderam totalmente sua validade⁴.

Em contrapartida, havia indivíduos que não compartilhavam com os demais os sentimentos de indignação diante de um acontecimento como esse. O que fez com que a autora afirmasse que a história humana conheceu pela primeira vez um mal radical que “surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos” (ARENDR, 2012, p. 609). Por isso, a perda desses parâmetros encontrou sua forma radical e aguda durante a barbárie⁵ que surgiu no século com o desenvolvimento dos *regimes totalitários*⁶. Como se nota, os regimes totalitários foram capazes de criar uma atmosfera onde os indivíduos já não compartilhavam dos mesmos parâmetros éticos, ou em outros termos, não há mundo em comum.

A comunidade que havia entre esses parâmetros deixa de existir quando a violência se torna instrumento para estabelecer ordem. Surge então uma neblina que impede que se note que a violência não é política embora seja usada por motivos políticos⁷. Isso configura uma das razões pela qual o surgimento desses regimes totalitários representou o fim da linha divisória que traçava um limite entre as esferas das atividades humanas. Com o fim dessa linha, Arendt sustenta que a política foi empregada para atender interesses privados durante a modernidade⁸. Arendt afirma que a sociedade competitiva de consumo que surge na modernidade “gerou apatia, e até mesmo hostilidade em relação à vida pública” (ARENDR, 2012, p. 44). Esse é um exemplo de como o fenômeno da perda do *mundo comum* pode ocorrer.⁹ A perda de

⁴ Alguns daqueles que foram considerados indesejáveis tornaram-se *mulçumanos*, o mulçumano era o termo usado para designar a “figura-limite de uma espécie particular, em que perdem sentido não só categorias como dignidade e respeito, mas até mesmo a própria ideia de um limite ético” (AGAMBEN, 2008, p.70).

⁵ Aqui o termo aparece a despeito do preconceito dos antigos gregos em relação aos estrangeiros e designa as formas de governo que se fundamentam na violência. O termo concorda com a crítica de Arendt aos governos fascistas e totalitários.

⁶ Em termos históricos, trata-se do período de obscurantismo desses parâmetros, que Arendt denominou como *Tempos Sombrios*, metáfora que toma emprestado de Brecht. Essa metáfora serve para indicar sua tese sobre o século XX que ainda se mantém atual: a noção de que a realidade não parece ser a mesma para todos (ARENDR, 2008a, p. 7-8).

⁷ Para Arendt, em vista do caráter instrumental da violência exige que ela seja justificada pelos fins que busca (ARENDR, 1999, p. 128). Conforme apresentado no decorrer dessa pesquisa, o poder – antítese da violência – não pode ser instrumentalizado e, por essa razão, não se adequa às categorias *meio-fim*.

⁸ Essa tese será abordada adequadamente no segundo capítulo.

⁹ Esse diagnóstico de Arendt acaba por se apresentar não apenas como algo do passado, mas uma tendência que se faz presente atualmente. Pode-se indicar um exemplo sobre a atualidade dos escritos de Arendt. No final do século XX, Pietro Barcellona afirmou que houve uma neutralização das diferenças entre os indivíduos através da cultura de consumo, que acabou por substituir a

parâmetros éticos *comuns*, é apenas um indício da perda *mundo comum*.

Para Arendt, a perda de *mundo comum* também denota a exclusão de grupos ou indivíduos da participação e interação significativa com outros seres humanos – esse fenômeno pode se apresentar em ocasiões e formas distintas. Uma delas decorre da pretensão totalitária de destruir toda forma de alteridade como meio para atingir o controle total das várias dimensões da vida humana. A perseguição e extermínio de grupos e indivíduos equivale à destruição da *pluralidade*, que é a condição necessária para a política. De acordo com Arendt, a política se dá na relação que os homens estabelecem uns com os outros por meio da *ação* e do *discurso*, e assim, não pode ocorrer isoladamente: sem *pluralidade* não há *mundo comum*.¹⁰

Essa dissertação se justifica na medida em que está relacionada com eventos de importância política que compõem as temáticas refletidas por Arendt cuja problemática ainda pode ser notada na atualidade. A saber, a problemática dos refugiados, perseguição e exclusão às minorias e aos marginalizados da possibilidade de ação política¹¹. Esses problemas se apresentam com a inexistência da garantia de direitos que conferem dignidade à existência humana – restando-lhes apenas a competitividade em busca pela sobrevivência – e a instrumentalização da violência como forma de controle e de realização da política. Nessa pesquisa, esses temas são abordados como *perda do mundo comum*, tornando possível destacar a importância do conceito de *mundo comum* na construção da concepção de política formulada por Arendt.

Antes de apresentar o caminho que será percorrido, faz-se necessário apresentar os pormenores de sua construção. Esse trabalho é conduzido em vista da tese de que a teoria de Arendt foi construída a partir de sua experiência¹² biográfica e

cultura como manifestação de um determinado povo pela lógica de consumo dos seus produtos (BARCELONA, 1995, p.15). Embora o distanciamento entre décadas separe as duas análises, em ambas coincide a indicação da ausência de liames entre os indivíduos, restritos apenas à vida privada.

¹⁰ Essa temática foi abordada no primeiro capítulo dessa pesquisa.

¹¹ Temas como esses são abordados pela autora no seu livro sobre totalitarismo e na coletânea *Escritos Judaicos*. Ver: ARENDT, Hannah. *Escritos Judaicos*. Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri: Amariyls, 2016.

¹² O termo experiência é muito presente nos textos de Arendt que, no entanto, não o definiu com exatidão. Geralmente ele assume o sentido de *acontecimento*, mas para essa investigação talvez seja útil adotar um sentido mais delimitado, explicativo, deste étimo. Bondía escreve sobre a experiência nas línguas europeias de modo a que sua indicação define com clareza o sentido desta nos escritos arendtianos. Para ele, “Poderíamos dizer, de início, que a experiência é, em espanhol, ‘o que nos passa’. Em português se diria que a experiência é ‘o que nos acontece’; em francês a experiência seria ‘ce que nous arrive’; em italiano, ‘quello che nos succede’ ou ‘quello che nos accade’; em inglês, ‘that what is happening to us’; em alemão, ‘was mir passiert’ [...] Se escutamos

teórica durante os anos conturbados em que viveu: este dado torna complexa a problemática do *mundo comum*¹³. A partir disto, torna-se possível entender o conceito de *mundo comum* por perspectivas distintas, essa complexidade contribuiu para a construção de variadas interpretações acerca deste conceito. Portanto, em vez de adotar uma determinada orientação em detrimento de outras, buscou-se reconhecer a contribuição de interpretações distintas, tanto para a compreensão do conceito de *mundo comum*, como da obra de Arendt em sentido amplo¹⁴.

Todavia, empreende-se aqui uma abordagem do pensamento de Arendt que recusa a concepção da autora como sectária dos antigos¹⁵. Por essa razão, trata-se de uma leitura que busca apresentar a atualidade do projeto arendtiano que, ao mesmo tempo, o reconhece como uma tentativa de refletir sobre a crise política de nosso tempo. Sendo assim, esse trabalho não deixa de considerar que os escritos de Arendt – além da fortuna crítica e a reflexão sobre as categorias e conceitos da filosofia antiga e moderna – apresentam uma filosofia política ao lado do diagnóstico sobre a destruição da política resultante do surgimento dos regimes totalitários.

em espanhol, nessa língua em que a experiência é 'o que nos passa', o sujeito da experiência seria algo como um território de passagem, algo como uma superfície sensível que aquilo que acontece afeta de algum modo, produz alguns afetos, inscreve algumas marcas, deixa alguns vestígios, alguns efeitos. Se escutamos em francês, em que a experiência é '*ce que nous arrive*', o sujeito da experiência é um ponto de chegada, um lugar a que chegam as coisas, como um lugar que recebe o que chega e que, ao receber, lhe dá lugar. E em português, em italiano e em inglês, em que a experiência soa como 'aquilo que nos acontece, nos sucede', ou '*happen to us*', o sujeito da experiência é sobretudo um espaço onde têm lugar os acontecimentos" (BONDÍA, 2002, p.24).

¹³ O trabalho biográfico que Elisabeth Young-Bruehl produziu sobre Arendt apresenta como as experiências de vida (quer sejam públicas ou privadas) contribuíram para a construção de sua filosofia. Elisabeth apresenta como alguns eventos da vida de Arendt podem lançar luz sobre suas teses e suas obras na medida em que traça o percurso delas. Elisabeth nota como a autora deixa de adotar a noção de *mal radical* presente em OT após reportar o julgamento de Eichmann. Foi a experiência com Eichmann que fez com que Arendt formulasse a noção de mal banal. (YOUNG-BRUEHL, 1982, p.324)

¹⁴ Tais concepções foram de suma importância para a construção desta pesquisa, indicando caminhos e perspectivas de interpretação. Segundo Winckler (1999, p.5) o *mundo comum* está relacionado também com a reconstrução do espaço público. Isto implica enfrentar temáticas da obra de Arendt que se apresentam também na contemporaneidade, a saber, a ausência de participação dos cidadãos na política e a violação dos direitos humanos. Alves Neto (2007, p.10) chama atenção para a etimologia grega e latina do conceito de mundo, respectivamente, *cosmos* e *mundus*: ambos possuem sentido de ordem e harmonia. Para o pesquisador, afirmar que o homem está no mundo significa afirmar que ele está inserido no *cosmos*, isto é, na harmonia das coisas, instituições, relações e assim por diante. Do contrário, o homem sem *mundo* não possui arranjo, o que consiste no *acosmismo*. Fábio Passos (2013) argumentou que o conceito de mundo coincide com aquele de pluralidade. O que abre a possibilidade de compreendê-lo como uma ponte que pode restaurar a relação perdida durante o curso da tradição entre filosofia e política.

¹⁵ "Não são poucos os que a identificam como uma não acadêmica e não intelectual [...] Ela também é criticada por seu uso da polis grega como base de sustentação para sua argumentação, o que é apontado como uma suposta nostalgia conservadora ou um idealismo desapegado da realidade." (LIEBEL; HEUER, 2017, p. 501)

Para Arendt o totalitarismo se possibilita em certa concepção de governo e de racionalidade que se desenvolveram durante o curso da modernidade e, assim, contribuíram para a alienação da vida política. Contudo, a autora defende que esta alienação não se deu em vista do distanciamento dos outros, mas da destruição da possibilidade desta relação. Em vista disso, adota-se como questão a tentativa de indicar aqueles elementos e teses presentes no seu pensamento que permitem apresentar a política como atividade humana que resulta na *liberdade para discursar e para agir* em vez do gerenciamento da vida humana em sentido biológico. Formula-se, desse modo, a hipótese a seguir.

Para Arendt, a vida política só é possível enquanto os homens estão em comunidade: essa comunidade não é uma relação entre indivíduos politicamente homogêneos, mas heterogêneos, pois ela corresponde à condição humana da *pluralidade*. A partir da *pluralidade*, cada perspectiva distinta contribui para a construção de uma realidade¹⁶ comum a todos, sendo produto da interação entre perspectivas distintas, ela é um mundo *comum*. O *mundo comum* confere a possibilidade de o indivíduo agir politicamente, na medida em que consiste no *espaço* em que a *palavra* tem relevância. Esse *espaço* permite a conexão dos indivíduos com as gerações anteriores e confere a mesma possibilidade para as gerações futuras.

Deste modo, apresenta-se aqui a hipótese de que o *mundo comum* é um modo especial de permanência que confere estabilidade à vida humana e, ao mesmo tempo, mantém sempre aberta a possibilidade de ação, isto é, dar início ao novo. Por esse motivo, ele serve como orientação contra as incertezas e transitoriedades da vida natural e da eterna mudança dos regimes totalitários e tirânicos. Assim, o conceito arendtiano de *mundo comum* se apresenta como alternativa e resistência às

¹⁶ Toda referência aqui ao termo realidade possui o sentido arendtiano, ou seja, aquilo que pode ser visto e ouvido por todos (MAGALHÃES, 2013, p. 26). Há, no entanto, não apenas a dimensão da percepção, mas também a dimensão da significação [*meaning*], o que explica a distinção entre verdade e sentido presente no pensamento arendtiano. A significação, ou sentido, é definido em termos mais precisos em *Vida do Espírito* (1975), que será abreviado como VE no curso dessa pesquisa. Segundo Arendt “o intelecto (*Verstand*) deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão (*Vernunft*) quer compreender seu significado. A cognição, cujo critério mais elevado é a verdade, deriva esse critério do mundo das aparências no qual nos orientamos através das percepções sensoriais, cujo testemunho é auto evidente, ou seja, inabalável por argumentos e substituível apenas por outra evidência. Como tradução alemã da palavra latina *perceptio*, o termo *Wahrnehmung*, usado por Kant (o que me é dado na percepção e deve ser verdadeiro [*Wahr*]), indica claramente que a verdade está situada na evidência dos sentidos. Mas esse não é o caso do significado e da faculdade do pensamento que busca o significado; essa faculdade não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe – sua existência é sempre tomada como certa – mas o que significa, para ela, ser” (ARENDDT, 2000, p.45).

formas tirânicas e totalitárias de *dominação*. Ao recusar a política como *dominação*, Arendt recusa também a instrumentalização da violência e da força e assim, apresenta uma concepção de política distante das categorias *meio* e *fim*. Para Arendt, a política não é um meio para um fim, mas um fim em si mesmo porque ela se dá pela via do *discurso* e da *ação conjunta*. Tornando possível um conceito de *poder* que não se confunde com soberania ou violência, mas que consiste na possibilidade para o *novo* que parte do *agir conjuntamente*.

Com base nessa hipótese, esse trabalho aborda de modo geral o diagnóstico de Arendt sobre a *alienação*, primeiro no âmbito político e, mais tarde, no âmbito científico-filosófico. A partir disso, empreende-se uma exposição sobre o conceito de *mundo comum* seguida de suas implicações políticas e filosóficas sempre como defesa da *pluralidade* em oposição ao totalitarismo. Deste modo, a exposição segue aquele mesmo percurso apresentado por Arendt em OT e CH, a primeira é apresentada a noção de *desenraizamento* e na segunda, indica-se a formulação do conceito de *mundo comum*.

Por isso, aborda-se por um lado o diagnóstico da autora sobre a *destruição da esfera pública na era moderna* e, por outro, seus esforços teóricos para sua *revitalização e preservação*. Como se pode verificar, respectivamente, nos livros OT, CH (1958) e SR (1963). Ao tratar desses dois elementos do pensamento arendtiano, argumenta-se que a autora apresenta certa concepção de política oposta à política como *dominação* (controle por meio da força ou violência). Essa hipótese se torna possível quando se considera que Arendt afirmou que a política se dá no *espaço* em que indivíduos se relacionam por meio do *discurso a partir de diferentes perspectivas*: este espaço é o *mundo comum*.

No que concerne o material bibliográfico secundário, nota-se que abrange uma ampla quantidade de pensadores e estudiosos no âmbito da filosofia política, por exemplo: *Hannah Arendt – For Love of the World* de Elisabeth Young-Bruehl; *The Origin of the Political - Hannah Arendt or Simone Weil?* De Roberto Esposito e *Doing Aesthetics with Arendt* de Cecilia Sjöholm. Diversos artigos de especialistas e pesquisadores brasileiros constam na pesquisa bibliográfica, são alguns exemplos André Duarte com o artigo *Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos*; *A Atividade Humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt* de Theresa Calvet de Magalhães; *Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt* de Odílio Alves Aguiar. Também teses de doutorado como *O Conceito de Mundo em*

Hannah Arendt: um passo em direção à superação do hiato entre filosofia e política de Fábio Abreu dos Passos; *El concepto de mundo comum en Hannah Arendt*. de Silvana Winckler Casa Grande e Senzala e por fim *Mundo e Acosmismo na Obra de Hannah Arendt* de Rodrigo Ribeiro Alves Neto. Com a finalidade de sustentar a hipótese que foi apresentada, o texto se desenvolve ao longo de quatro capítulos.

O primeiro capítulo, *O fenômeno da desmundanidade*, apresenta as reflexões de Arendt sobre o fenômeno da *alienação do mundo* durante o curso dos regimes totalitários. Argumenta-se que esta *alienação do mundo* ou *desmundanidade* [wordlessness] consiste na expulsão do homem da esfera pública, que neste caso, corresponde à exclusão da vida política. Essa exclusão da vida pública lança o homem à vida natural, pois ele perde a proteção que é garantida pelo artifício humano. O homem deixa de ser caracterizado pelo seu discurso e passa a ser considerado animal. A transformação do homem em animal humano se nota no campo de concentração, tema do segundo tópico. O capítulo é concluído com uma apresentação da história como processo, em que a história deixa de ser considerada algo humano e passa a integrar os fenômenos naturais. Esse capítulo abre a dissertação ao demonstrar que a *alienação do mundo* não foi apenas um acontecimento porque ela consiste em uma tendência do curso da política moderna e contemporânea.

O segundo capítulo, *O fim do comum: crítica de Arendt à filosofia moderna*, leva em conta o diagnóstico de Arendt da *alienação* como aquele da destruição da distinção entre civilização e natureza, assim como aborda a crítica de Arendt ao pensamento moderno e seu diagnóstico sobre os eventos que experienciou no curso do século XX. Segundo Arendt, já se pode identificar esta *alienação* nas ciências e na filosofia moderna em vista do modelo arquimediano de racionalidade. Para ela, tal modelo de racionalidade prioriza o modo de vida contemplativo em detrimento da vida ativa, ou seja, a vida política e dos outros modos de vida. Segundo afirma a autora, o desinteresse pela política, ou seja, pela vida em comum pode desaguar na *atomização* característica dos regimes totalitários. A função desse capítulo é defender que o fenômeno da *desmundanidade* não é exclusivo dos regimes totalitários embora tenha sido mais grave durante o período em que estiveram no poder. Ele pode se apresentar também nas ciências, partindo de concepções que defendem a separação ou distanciamento entre o homem e o mundo.

O terceiro capítulo, *Arendt e a problemática do mundo comum*, apresenta o conceito de *mundo comum* e trata a problemática das atividades humanas a saber,

obra [*work*], trabalho [*labor*], ação [*action*]. Esse capítulo consiste numa exposição do conceito de *mundo comum* e como ele está relacionado com outros conceitos da filosofia de Arendt. Por esta via, argumenta-se que o *mundo comum* consiste num espaço para *ação política* na medida em que trata a relação entre *ação* e *espaço público*. A partir desse ponto é possível construir um quadro que permite visualizar a imbricação entre os conceitos relacionados ao *mundo comum* revela, ao mesmo tempo, uma apreciação crítica em relação aos conceitos da filosofia política e à prática da política contemporânea.

O quarto e último capítulo, *Criação e preservação do Mundo Comum*, argumenta que em vista do conceito de *mundo comum*, Arendt apresenta uma filosofia política que se contrapõe ao totalitarismo e às hierarquias conceituais da filosofia moderna. Algo que se pode demonstrar com base no seu conceito de compreensão e as suas considerações da experiência grega e latina como parâmetro para a construção de experiências políticas que tem em vista a *ação* e o *discurso*. Por esta via, Arendt critica a política como força, recusando a tirania, totalitarismo e outras formas de *dominação* como o imperialismo, apresentando uma concepção de política idêntica à condição humana da *pluralidade* e assim, sempre aberta ao novo. Esse capítulo encerra a investigação procurando demonstrar a hipótese proposta.

Assim, destaca a importância dos sentidos para a construção da realidade, mais precisamente, de um *senso comum* que torna a política em seu sentido originário possível, ou seja, não em termos de Estado-Nação, mas como relação que surge entre os homens que compartilham o mesmo espaço por meio da *ação* e do *discurso*. Neste trabalho foi preciso adotar uma concepção filosófico-metodológica que prioriza a dimensão prática dos problemas que se apresentam nos escritos de Arendt. Uma vez que se trata de apresentar de que modo o conceito de *mundo comum* pode contribuir para uma certa concepção de política, essa investigação emprega uma orientação hermenêutica associada à filosofia política. Portanto, não objetiva tratar de problemas do âmbito da epistemologia, lógica e linguagem, embora haja a necessidade de fazê-lo tangencialmente por exigência dos temas tratados.

2 O FENÔMENO DA DESMUNDANIDADE

Este capítulo parte das *Origens do Totalitarismo* e aborda as reflexões que Arendt apresenta nesta obra, a saber, as categorias: *desmundanidade*, [wordlessness] *processo* e *campo de concentração*. Essas categorias consistem em fenômenos que ocorreram durante a *dominação totalitária* e dizem respeito a *alienação da vida política*. Parte-se da análise de Arendt sobre a condição humana do *animal laborans*.¹⁷ Expulso da vida política e sem garantia de direitos, os homens encontram-se destituídos da comunidade e conseqüentemente, da humanidade. A expulsão do homem da vida política e sua inserção na vida natural foi possível com a abrangência da categoria de processo das ciências naturais também nas humanidades. Para Arendt, esse é um indício da queda da barreira entre a esfera humana e a esfera natural. Desse modo, o homem também se torna objeto de investigação e experimentação das ciências naturais. O fenômeno da *desmundanidade* e da categoria de *processo* encontram-se no *campo de concentração*. Por fim, será abordada a relação do conceito de história em relação à categoria de *processo*. Tal relação sustenta que o homem pode “fazer” a história, concepção que Arendt se opõe na medida em que defende que a história é *realizada* pela *ação* humana e não pela *fabricação*. Neste sentido, será empreendida uma tentativa de salientar como o homem expulso do *mundo* também perde a possibilidade de ter uma história. Desse modo, conclui-se com uma exposição sobre como Arendt procurou se desvincular da *tradição*.

2.1 A desmundanidade dos homens supérfluos

No prefácio de 1950 de OT, Arendt escreveu o seguinte:

Nas mais diversas condições e nas circunstâncias mais diferentes, contemplamos apenas a evolução dos fenômenos – entre eles o que resulta no problema dos refugiados, gente destituída de lar em número sem precedentes, gente desprovida de raízes em intensidade inaudita (ARENDR, 2012, p. 11)

Este trecho é um exemplo como Arendt nota o fenômeno do Totalitarismo em relação com o da *perda de raízes* ou *desenraizamento* [rootlessness]. O

¹⁷ O que nos autoriza tratar sobre o *animal laborans*, tema tão caro à CH é a alusão que Arendt faz ao conceito no capítulo *Ideologia e Terror* de OT. Mais precisamente, quando ela aborda a problemática de desolação que será abordada neste capítulo (ARENDR, 2012, p. 633-634).

desenraizamento consiste na impossibilidade de povos e indivíduos estarem inseridos num espaço em que a vida seja significativa, segundo Arendt isso significa a impossibilidade de participação ativa na vida política. Por este motivo a *perda de raízes*, consiste em uma forma radical de *alienação* que torna os seres humanos *supérfluos*,¹⁸ historicamente, encontra sua forma politizada no totalitarismo.¹⁹

De acordo com Arendt, a perda de raízes está relacionada com a disseminação do racismo – que na Europa forçou grandes migrações – e pela expatriação de povos considerados indesejáveis pelos Estados. Quando os homens perdiam seus direitos de cidadão, tornavam-se apátridas, e por esse motivo, deveriam deixar seu Estado de origem. Em vista disso, Arendt percebeu que os direitos do homem eram garantidos apenas ao *cidadão*. Pois, ao migrarem, os povos descobriram que eram reconhecidos enquanto cidadãos apenas quando estavam inseridos nos limites do Estado-Nação em que nasceram e que já havia lhes privado de direitos (ARENDR, 2012, p.372-395). Em resumo, além da perda dos direitos em sua terra natal, não recebiam proteção legal do Estado em que se encontravam:

Uma vez fora do país de origem, permaneceram sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam seus direitos humanos, perdiam todos os seus direitos: eram o refugio da terra (ARENDR, 2012, p.369).

Essa descrição sobre os refugiados durante o século XIX e XX chama atenção para o fato de que não havia garantia de direitos fora dos limites do Estado-Nação. Desse modo, deixar de ser um cidadão torna-se equivalente a deixar de ser humano. Por essa razão, a perda do lar [*homelessness*] não significa literalmente que a perda de casa ou abrigo, mas sim “a perda de toda textura social na qual haviam nascido e na qual haviam criado para si um lugar peculiar no mundo”. (ARENDR, 2012, p. 389). Essa definição teórica ganha força ao lado do relato da autora da sua condição

¹⁸ A alienação não é restrita no que tange às estruturas econômicas e sociais, tratando-se também da própria existência humana. Em vista disso, a alienação desumaniza porque o indivíduo alienado é impossibilitado de agir (tomar alguma iniciativa sobre a própria vida) e, por este motivo, encontra-se limitado por condições acidentais (SCHMITT, 2003, p.32).

¹⁹ Em termos gerais, Arendt afirma que o totalitarismo se distingue pela pretensão de *dominação total* ao lado do terror como forma de controle das massas. Arendt alerta constantemente que isso o diferencia de outras formas de governo como a tirania, tratando-se de uma nova forma de governo. Conforme ela escreveu: “Em vez de dizer que o governo totalitário não tem precedentes, poderíamos dizer que ele destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo. Nunca se pôs em dúvida que o governo legal e o poder legítimo, de um lado, e a ilegalidade e o poder arbitrário, de outro, são aparentados e inseparáveis. No entanto, o totalitarismo nos coloca diante de uma espécie totalmente diferente do governo” (ARENDR, 2012, p. 613).

de refugiada, conforme escreveu: “Perdemos nosso lar, o que significa a familiaridade de uma vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação, o que significa a confiança de que temos alguma utilidade neste mundo” (ARENDR, 2016a, p.478). Com base nisso, nota-se que Arendt define que a importância das raízes reside na conferência de dignidade à vida humana, ou seja, de uma vida significativa.

Nessa perspectiva, a *perda de um lar* significa a perda da conexão com outros, da ausência de compartilhamento de um mesmo espaço.²⁰ Após a expulsão da comunidade resta apenas a simples existência, isto é, tudo aquilo que é dado ao homem naturalmente, e por isso, não possui relevância para o âmbito público. Deste modo, a perda da comunidade também equivale a perda da participação da vida política. Assim, a perda da proteção legal do governo consiste na “privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz” (ARENDR, 2012, p.403).

Desta maneira a “perda do lar e da condição política de um homem equivale à sua expulsão da humanidade” (ARENDR, 2012, p. 404). O homem pode perder seus direitos e, ainda assim, permanecer humano, como é o caso do infrator, que tem seus direitos apenas limitados. Quando há, além da perda dos direitos, exclusão da comunidade ou da perda de um lugar a qual tenham alguma conexão – como é o caso dos refugiados – o homem perde sua humanidade porque perde características consideradas essenciais da vida humana. O *desenraizamento* ou a *perda do lar*, podem ser definidos como:

a perda da relevância da fala (e o homem desde Aristóteles, tem sido definido como um ser que comanda o poder da fala e do pensamento) e a *perda de todo relacionamento humano* (e o homem, de novo desde Aristóteles tem sido concebido como “animal político”, isto é, que por definição *vive em comunidade* (ARENDR, 2012, p. 404. grifo nosso)

Para Aristóteles o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver na cidade (ARISTÓTELES, 1998.1253 a1). Sua concepção de animal político se

²⁰ A ênfase da importância das raízes aproxima Arendt à Simone Weil de modo que algumas afirmações da pensadora francesa parecem servir de complemento às da pensadora alemã. Em ambas o ser enraizado aparece em oposição ao ser desterrado pelo totalitarismo. Weil (2001, p. 43) escreveu que “Um ser humano tem raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos de futuro. Participação natural, ou seja, ocasionada automaticamente pelo lugar, nascimento, profissão, meio”. Weil também escreve o desenraizamento como uma das consequências da política imperialista e, também, das deportações características do século XX. “Há desenraizamento todas as vezes que há conquista militar, e nesse sentido a conquista é quase sempre um mal. [...] Atinge o grau mais agudo quando há deportações maciças, como na Europa ocupada pela Alemanha” (WEIL, 2001, p.44)

fundamenta na relação entre *phoné* e *logos*, isto é, voz e palavra, ou discurso que “tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial e, em consequência, o que é justo ou injusto” (ARISTÓTELES, 1998. I, 1253 a10). Contudo, o fenômeno da perda de raízes ocasionado pela *dominação totalitária* demonstra que o ser humano não possui natureza ou essência determinada, mas possui uma *existência condicionada*.

A existência do animal político segundo a definição aristotélica pressupõe que o homem viva em comunidade ao mesmo tempo em que ele comunica sobre o justo e o injusto. Contudo, o refugiado do século XX é um exemplo de como os homens podem se encontrar sob certas circunstâncias em que não se adequam à definição do filósofo grego. “Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (ARENDRT, 2016a, p.11). Então, pode-se afirmar que sob a perda de comunidade, o homem é levado para outra condição.

Para Arendt, o totalitarismo se baseia “na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo” (ARENDRT, 2012, p. 634). E assim, define em termos precisamente o que significa a ausência de raízes “não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros” (ARENDRT, 2012, p. 634). Essa condição se agrava em vista da impossibilidade do homem “plantar raízes”, isto é, de ter a possibilidade de participar politicamente de uma comunidade. Ao ser expulso da humanidade o homem se torna *supérfluo*. Ser um homem *supérfluo* significa “não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDRT, 2012, p. 634).²¹ A isto, Arendt denominou *desmundanidade* [*worldlessness*]²² em CH.

²¹ A solidão é o elemento fundante dos movimentos totalitários pois seus membros não estão interligados entre si, mas cada um está individualmente ligado ao partido/movimento. Segundo Arendt: “Os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados. Distinguem-se dos outros partidos movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual” (ARENDRT, 2012, p.453-454).

²² O termo *worldlessness* aparece pela primeira vez em CH, embora já houvesse uma noção preliminar nos escritos da década de 1930 e 1940. Apenas em OT Arendt apresenta uma tríade conceitual marcada pela terminação *lessness*, que indica a ideia de “ausência de”, “não ser”, são eles, *homelessness*, *rootlessness* e *lawlessness*. O termo também possui a sua contraparte que é *worldliness*. Na edição alemã de CH escrita anos mais tarde pela própria Arendt, nota-se *Unweltlichkeit* e *Weltlichkeit*, respectivamente. Adotamos a opção de tradução de Adriano Correia, *mundanidade* e *desmundanidade*, pela proximidade com as opções apresentadas pela autora. A *desmundanidade* [*worldlessness*] em Arendt sempre denota a alienação do mundo (*world alienation* em inglês) (*Weltentfremdung* em alemão). Outras opções de tradução consideram a palavra grega *cosmos* e se apresentam em comentadores da obra de Arendt. Como é o caso da tradução de *worldlessness* por *acosmie* na língua francesa: “La privation du monde est un acte destructeur du monde en tant qu’il est commun, elle désigne une situation d’acosmie (TRUC, 2008, p.122). E *acosmia* na língua espanhola: “Si el mundo es lo que se extiende o dispone entre los seres humanos y los mantiene distanciados los unos de los otros y preserva las relaciones de ellos mismo, en este sentido la acosmia es la ausencia de mundo” (ALMENA, 2016, p.225). Esses exemplos autorizam

Em vista dessa *desmundanidade* [*worldlessness*], o homem deixa de ser o *zoon politikon* de Aristóteles e se torna *animal laborans*. Isto é, ele “é prisioneiro da *privatividade* do seu próprio corpo, adstrito à satisfação de necessidades das quais ninguém pode comunicar inteiramente” (ARENDT, 2016a p,146. grifo nosso). Em vista disso, o homem se encontra alienado do mundo, este último perde sua importância quando os seres humanos se preocupam apenas com a própria vida. Segundo ela explicou em CP (1930–1954), “a ausência de interesse comum, tão característica das massas modernas, é apenas outro sinal de seu *desenraizamento e estranhamento no mundo*” (ARENDT, 2008b, p. 422. grifo nosso). Haveria um termo mais preciso para definir esse distanciamento do homem em relação ao mundo? Para Arendt, seria o *isolamento* [*isolation*] que é diferente da *solidão* [*loneliness*], pois, embora possam ser empregados como sinônimos, nota que são dois fenômenos distintos.

Ambos podem ser condições para a *dominação totalitária*, ou seja, ocorrem quando o homem se encontra destituído da possibilidade de agir politicamente, entretanto, a distinção entre esses fenômenos se dá em função do grau de relação entre o homem e o mundo. Ainda em OT, Arendt define *isolamento* como “aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (ARENDT, 2012, p.633). Na *solidão*, por outro lado, o homem está só, sem qualquer amparo, sem relação com o outro ou consigo mesmo, de modo a estar sujeito a *dominação totalitária*.

A *solidão* ou *desolação* [*loneliness*] é uma forma distinta de *alienação* em comparação ao *isolamento*, ela ocorre “quando, estando a sós, o meu próprio eu me abandona” (ARENDT, 2012, p. 636). Por esta metáfora²³, Arendt refere-se a uma experiência de completo abandono, desamparo²⁴. No *isolamento*, o homem pode

a tradução por *acosmia* na língua portuguesa como se nota em Glauton: “Ao não ser aceitos pela sociedade, os judeus se encontram desenraizados e numa posição marginal, que Arendt caracteriza como ‘acosmia’, ou seja, carência de mundo ou de espaço de reconhecimento entre pares com quem seja possível interagir” (DI PEGO, 2015, p.49 apud ROCHA, 2020, p. 22). Roberto Raposo não optou por nenhuma das traduções possíveis e escolheu substituir *wordlessness* por *isolamento*. Algo que foi alterado na revisão de Correia. Neste último caso, ver p.131 de 10ed de CH (2007).

²³ Nota-se, dessa maneira, que a metáfora em Arendt não é uma alegoria, mas uma tentativa de comunicar, transmitir conceitos. Trata-se de “traduzir” de modo a conferir certa tangibilidade para realidades que não são tangíveis como é o caso da teia de relações humanas – metáfora que será abordada no decorrer desse trabalho. Sobre este tema ver WEIGEL, Sigrid. *Sounding Through – Poetic Difference – Self-Translation: Hannah Arendt’s Thoughts and Writings Between Different Languages, Culture, and Fields*, 2012.

²⁴ Sobre a tradução do termo *loneliness*, é importante considerar as indicações de Alves Neto: “Sendo mais que apenas *isolation* (isolamento) e mais que *solitude* (estar a sós), o termo *loneliness* (‘solidão’

estabelecer algum tipo de relação com o mundo por meio da *poiesis* [obra],²⁵ que “sempre é levada a efeito quando o homem, de certa forma, se isola dos interesses comuns” (ARENDR, 2012, p. 633). Assim, Arendt define o *homo faber*, aquele que mantém relação com os outros por meio de sua obra. Entretanto, o esforço que o homem faz para se manter vivo é distinto daquele da fabricação. Quando o ser humano perde sua capacidade criativa, torna-se um *animal laborans* (ARENDR, 2012, p. 634-636). O homem, reduzido à condição de *animal laborans*, se encontra destituído também de discurso e de ação, logo, não possui relação com outros indivíduos. Sem *interesse em comum*, resta-lhe apenas a preocupação com a sobrevivência, encontra-se condenado a atender as necessidades impostas pela natureza, vive a solidão que a *dominação totalitária* torna possível. Segundo Arendt:

O grande perigo que advém da existência de pessoas forçadas a viver fora do *mundo comum* é que são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação. Falta-lhes aquela tremenda equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade, e no entanto, como já não se lhes permite participar do artifício humano, passam a pertencer à raça humana da mesma forma como animais pertencem a uma dada espécie de animais. O paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral — sem uma profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique — diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um *mundo comum*, perde todo o seu significado (ARENDR, 2012, p. 412, grifo nosso).²⁶

Alheio ao *mundo comum*, o indivíduo se encontra descaracterizado de sua humanidade, resta-lhe apenas a superfluidade do *animal laborans*. Sem cidadania e com a perda da relevância de sua opinião, ele é apenas um animal humano. A *superfluidade* que torna o ser humano em um tipo de animal humano consiste num

na tradução brasileira) ou, em alemão, *Verlassenheit* (que diz ‘abandono’ ou ‘desamparo’) poderia ser também traduzido como ‘desolação’. Essa tradução favorece ainda mais a distinção conceitual entre a experiência de ser abandonado por tudo, por todos e por si mesmo e as experiências de isolamento (presente na fabricação) ou de estar a sós consigo mesmo (característico do diálogo reflexivo). A palavra desolação significa literalmente uma experiência de desarrimo, de uma inquietude que se experimenta diante de um lugar em ruínas, uma ‘cidade fantasma’, uma região inteiramente despovoada ou abandonada. Ficamos desolados quando nos encontramos na situação de não podermos mais ter algo ou pertencer a um lugar por ter sido destruído, devastado ou desertificado. Esse lugar ao qual o homem das massas desoladas não consegue mais pertencer ou se instalar é o que Arendt denomina como ‘mundo’ (ALVES NETO, 2007, p. 64).

²⁵ A problemática das atividades humanas será adequadamente abordada no decorrer desse trabalho.

²⁶ Arendt concebeu o período como de extremo individualismo em função da atomização. Desse modo é possível notar como Arendt parte de uma premissa distinta dos seus contemporâneos. Enquanto ela vê o totalitarismo como um modo de governo que domina uma massa de indivíduos em vez de grupos ou classes, Marcuse, por exemplo, vê no totalitarismo a destruição da individualidade. Ver MARCUSE, Herbert. O homem unidimensional. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

fenômeno que Arendt identifica já na racionalidade moderna: a naturalização da vida humana.²⁷ Em suma, a *desmundanização* a qual Arendt se refere em seus escritos consiste na perda de *mundo*, isto é, a perda de conexão com os outros. Sem raízes, o homem já não dispõe das barreiras que determinavam a distinção entre o artifício humano e a natureza. Destituído de um *mundo comum*, o indivíduo encontra-se lançado num *não-mundo* que é o campo de concentração: tema do próximo tópico.

2.2 O campo de concentração: antípoda do mundo comum

Conforme exposto até aqui, quando o homem é expulso da humanidade, encontra-se deixado à natureza, ou seja, já não participa da vida política e agora é um ser supérfluo, neste tópico, a problemática da superfluidade será abordada novamente. O homem reduzido à condição de *animal laborans* não se encontra *alienado* apenas do *mundo comum*: ele é literalmente jogado na natureza.²⁸ Em vista disso, para onde seria enviado o homem supérfluo? Para o campo de concentração. Para Arendt, os acontecimentos que tornaram a vida humana *supérflua* também se apresentam na mudança de paradigma da ciência moderna por meio da categoria de *processo*.²⁹ Nos seus termos, o *processo* consiste no “conceito central das duas ciências inteiramente novas da era moderna, tanto da ciência natural como da ciência história” (ARENDR, 2016a, p.287). Nessa categoria, a autora identifica uma ideia subjacente ao *surgimento do animal laborans*, a saber, a *naturalização da vida humana*. No entender de Arendt a noção de *processo* se apresenta na filosofia moderna a partir da influência das *ciências naturais* no pensamento cartesiano.

²⁷ Deste modo, percebe-se que a noção de alienação em Arendt assume um sentido especial. Segundo Alves Neto (2007, p.94) “A alienação do mundo significa, portanto, a destruição dessa ‘linha’ divisória entre o mundo comum e a natureza, ou dessa ‘fronteira’ separadora entre o mundo humano e o processo vital do indivíduo e da espécie.”

²⁸ A naturalização da vida humana se dá em vista da naturalização da política no totalitarismo conforme explica Odílio: “o poder deixa de ser pensado desde a lógica do direito, da lei e da autoridade, isto é, do povo nos seus diversos modos de vida, culturas e costumes e passa a ser organizado em função da força bruta da multidão, o poder torna-se uma grandeza natural.” (AGUIAR, 2012, p.437)

²⁹ Segundo Nicholas Rescher “Um processo é uma ocorrência atual ou possível que consiste em uma série integrada de desenvolvimentos interconectados desdobrando-se em uma coordenação programática: uma série orquestrada de ocorrências que são sistematicamente conectadas um ao outro casualmente ou funcionalmente” (RESCHER, 2000, p.22, tradução nossa). “A process is an actual or possible occurrence that consists of an integrated series of connected developments unfolding in programmatic coordination: an orchestrated series of occurrences that are systematically linked to one another either causally or functionally.”

Arendt identifica, assim, certa prevalência na modernidade de que não se pode confiar “na evidência dada dos sentidos, nem na ‘verdade inata’ na mente, nem tampouco na ‘luz interior da razão’”(ARENDT, 2016a, p.85). Desse modo, ao partir da premissa de que o homem pode certamente conhecer aquilo que ele mesmo produz, a busca por certeza levou à adoção de um novo princípio, qual seja: o princípio do *verum esse ipsum factum* – o que é verdadeiro é feito – presente em Vico (VICO, 1971, p.62), o qual Arendt também identifica na filosofia cartesiana. Paradoxalmente, a busca por certeza da modernidade foi responsável pela sua perda, segundo Arendt explica em EBF (1968), a convicção de que o homem pode conhecer apenas aquilo que ele mesmo produziu levou à completa “ausência de significado que resulta inevitavelmente da compreensão de que posso escolher fazer o que quiser resultando sempre alguma espécie de sentido” (ARENDT, 2016b, p.124-125). Com isso, surge a noção de que o homem é autor dos processos naturais assim como é autor de seus atos, isto fez com que a ação humana fosse compreendida em termos de processo.

Por esse motivo, Arendt afirmou que a categoria de *processo* se baseia na experiência humana da *ação* como o início de novos processos, e, portanto, natureza e a história humana são concebidos como sistemas de processos porque “somos capazes de agir, de iniciar nossos próprios processos” (ARENDT, 2016a, p. 287). Para Arendt a ciência moderna surge com base na noção de processo deslocando-se da busca do “quê” para o “como”. A mudança do *quê* para o *como* é a mudança da busca do conhecimento das coisas para o conhecimento dos *processos*. Mais tarde, os processos recebem um papel importantíssimo na ciência moderna, de modo que, as coisas “iriam em breve se tornar subprodutos quase que acidentais” (ARENDT, 2016b, p.88). Embora a autora reconheça certo caráter processual da ação, ela explica que esta noção fez com que os cientistas dessem início aos processos naturais por si mesmos (ARENDT, 2016a, p. 89). Neste sentido, a ação do humano tornou-se processual em decorrência de sua instrumentalização, então:

[...] os homens já não se contentavam em observar, registrar e contemplar aquilo que a natureza empregava prontamente em sua própria aparência, mas passaram a prescrever condições e a provocar processos naturais [isso resultou] em uma verdadeira arte de “fabricar” a natureza, isto é, de criar processos naturais que, sem os homens, jamais existiriam e que a natureza terrena, por si mesma, parece incapaz de executar (ARENDT, 2016a, p.286)

Ao agir sobre a natureza, o homem dá início a processos que ela própria não seria capaz sem sua intervenção. Quando o homem passou a agir sobre a natureza, explica Arendt, ele também introduziu a “imprevisibilidade para o domínio

que costumávamos pensar como regido por leis inexoráveis” (ARENDR, 2016b, p. 93). Desse modo ela explica o surgimento presente na ciência moderna que a natureza também pode ser fabricada. Contudo, esses processos naturais não são idênticos àqueles que são produzidos pela natureza mesma (ARENDR, 2016a, p. 286). O domínio da natureza pela ciência fez com que ela se torna-se parte da técnica

concebida como um todo calculável, previsível, pura relação funcional. A ideia da natureza como função de processos [...] é análoga à mentalidade tecnológica segundo a qual tudo pode ser transformado em suporte para qualquer finalidade que se queira atingir. (AGUIAR, 2011, p.183-184).

Desse modo, se rompeu a barreira que distinguia a natureza e o mundo humano, e assim, a primeira passou a fazer parte desse último. A ciência deixa de lidar apenas com observação, e passa ela mesma a dar início aos processos naturais. Desse modo, "introduzimos a natureza no mundo humano como tal, obliterando as fronteiras defensivas entre os elementos naturais e o artefato humano nas quais todas as civilizações anteriores se encerravam” (ARENDR, 2016b, p.92). Isso se deu, explica Arendt, por meio do caráter experimental das ciências naturais e como resultado, a natureza passa a ser abarcada em conformidade com os padrões criados pelo homem por um ponto de referência distinto. O ambiente em que o homem estava inserido deixa de ser aquele do artifício humano e se torna a natureza (ARENDR, 2016a, p. 286).

Há uma diferença, ressalta Arendt, entre o processo de *fabricação [obra]* e o processo de *ação [action]*, a primeira atividade “é inteiramente absorvida e exaurida pelo produto final, a força do processo de ação nunca se exaure em um único ato, mas, ao contrário, pode aumentar à medida em suas consequências se multiplicam” (ARENDR, 2016a, p. 288). Quando o homem age na natureza “a noção de processo não denota uma qualidade objetiva, quer da história, quer da natureza; ela é o resultado inevitável da ação humana” (ARENDR, 2016b, p. 94). Com base no conceito de processo, também a distinção que havia entre o singular e o universal “adquiriu assim um monopólio da universalidade e significação” (ARENDR, 2016b, p. 96). Essa mudança de paradigma evidencia como a racionalidade totalizante das ideologias totalitárias se cristalizou. Com a noção de processo, a natureza deixa de ser compreendida segundo uma concepção mecanicista e agora se torna histórico-biológica e com base nela, pôde o Totalitarismo dar início à transformação de naturalização da vida humana (AGUIAR, 2011, p.183). O homem passa a ser

concebido em termos de processo como qualquer outra parte da natureza. Como visto no prólogo da CH:

O artifício humano do mundo separa a existência humana de todo ambiente meramente animal, mas a vida permanece fora desse mundo artificial, e por meio da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos (ARENDR, 2016a, p.2)

A separação entre o artifício humano e o ambiente em Arendt adquiriram *sentido* de proteção em vez de separação. Desse modo, Arendt indica como o fenômeno da *desmundanidade* foi possível ao contar com a mudança da racionalidade moderna. A vida humana concebida apenas como parte da natureza é apenas mais um dos processos biológicos, torna-se supérflua, de modo a adequar-se no caráter utilitário e poder ser submetida à experimentação e ao extermínio. Expulso do mundo e sem a possibilidade de reencontrar novamente um lugar nele, os homens são reduzidos apenas à sua condição de *animal laborans* e condenados ao extermínio. A vida humana como processo torna-se objeto de experimentação dos procedimentos das ciências naturais. Algo que pode ser verificado nos *campos de concentração*. O *campo* não é apenas o produto de uma racionalidade técnica, mas também um lugar onde a *dominação totalitária* se exerce.³⁰ Segundo Arendt

Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa” (ARENDR, 2012, p.582)

Por meio da destruição da espontaneidade humana se pode atingir o domínio total pois a *pluralidade* acaba apenas quando a humanidade é “reduzida à mesma identidade de reações” (ARENDR, 2012, p. 582). De uma perspectiva

³⁰ Neste sentido, pode-se recorrer ao relato de Primo Levi. De modo similar à Arendt, ele denominou o campo como uma “experiência biológica e social”. Biológica, porque conforme apresentamos, o homem destituído de espaço político deixa de ser um ser humano e torna-se um animal humano. Isto ocorre em função da perda do discurso e da expulsão da vida comunitária. Destituído da possibilidade de tomar parte da deliberação no espaço público, só se relaciona com os outros pelo intermédio da competição da luta pela vida. Como se pode indicar em *É isto um Homem?*, Levi explica porque denomina o campo de concentração como um experimento: “Fechem-se entre cercas de arame farpado milhares de indivíduos, diferentes quanto a idade, condição, origem, língua, cultura e hábitos, e ali submetam-nos a uma rotina constante, controlada, idêntica para todos e aquém de todas as necessidades; nenhum pesquisador poderia estabelecer um sistema mais rígido para verificar o que é congênito e o que é adquirido no comportamento do animal-homem frente à luta pela vida. Não acreditamos na dedução mais óbvia e fácil: de que o homem é essencialmente brutal, egoísta e estulto, como pareceria demonstrar o seu comportamento ao ruir toda a estrutura social, e que, portanto, o *Häftling* é somente o Homem sem inibições. Preferimos pensar que, quanto a isso, pode-se chegar apenas a uma conclusão: frente à pressão da necessidade e do sofrimento físico, muitos hábitos, muitos instintos sociais são reduzidos ao silêncio.” (LEVI, 1988, p. 88).

histórica, o *campo de concentração* foi a última etapa de um processo empregado pelos regimes totalitários, que tem o seu início com o preconceito racial, seguido pela perda de direitos, culminando no extermínio de determinados grupos.

No *campo* de concentração os homens já não dispõem do discurso e nem do caráter espontâneo da ação, são reduzidos ao mero comportamento. Não havia limites para as penas e as sanções sofridas pelos habitantes do *campo*, e a ausência do choque da experiência da população em relação às atrocidades cometidas no *campo* são para Arendt um claro indício da alienação que o *campo* representa (ARENDR, 2008b, p. 234-239). Ou seja, o campo de concentração é contrário ao *mundo*. No campo, os homens não têm nenhuma garantia de direitos e não há possibilidade para o discurso ou para ação política³¹.

Destituídos de sua humanidade e agora considerados como meros animais humanos, tornam-se material humano utilizado pelos regimes totalitários. Sendo assim, a expressão mais radical da introdução da categoria de processo – originária das ciências naturais – no mundo humano, ela apresenta também a superfluidade em sua expressão mais radical.³² Esse fenômeno tornou possível uma naturalização da vida humana e conseqüentemente da política, que, assim, perde o seu sentido. Porém, a introdução da categoria de processo das ciências naturais nas coisas humanas não é restrita à filosofia, ela também se faz presente na história. A quebra

³¹ O campo não desaparece com o fim dos regimes totalitários. Nesse sentido, o *campo* deixa de apresentar de modo restrito tal qual ele fora conhecido durante a segunda guerra mundial, e configura-se nos espaços onde o ordenamento normal é suspenso. Agamben explica que no *campo* os habitantes são despidos de todo o estatuto político e são reduzidos integralmente a condição de *vida nua*. Segundo escreveu “o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão” (AGAMBEN, 2017, p.44). No Brasil, o campo como paradigma se apresenta na Colônia de Barbacena. Nela o fenômeno da desmundanidade se apresenta por meio da violação sistemática dos direitos humanos e do poder sobre os corpos dos internos. Assim com *Auschwitz*, todos os indesejáveis eram enviados para a colônia. “Cerca de 70% não tinha diagnóstico de doença mental. Eram epiléticos, alcoólatras, homossexuais, prostitutas, pessoas rebeldes, gente que tornara incômoda ou ameaçava a ordem pública” (BRUM, 2013, p.14). Por isso as sociedades contemporâneas, estão marcadas por essas características totalitárias, elas estão perpassadas “por estruturas profundamente *naturalizantes*, sendo a principal delas, a primazia da atividade do trabalho [labor] e do consumo” (AGUIAR, 2012, p.437-438, grifo nosso).

³² Levi narra os dias após ser detido pelos nazistas e apresenta a experiência da superfluidade e convida o leitor a imaginar-se na mesma situação: “Imagine-se, agora, um homem privado não apenas dos seres queridos, mas de sua casa, seus hábitos, sua roupa, tudo, enfim, rigorosamente tudo que possuía; ele será um ser vazio, reduzido a puro sofrimento e carência, esquecido de dignidade e discernimento — pois quem perde tudo, muitas vezes perde também a si mesmo; transformado em algo tão miserável, que facilmente se decidirá sobre sua vida e sua morte, sem qualquer sentimento de afinidade humana, na melhor das hipóteses considerando puros critérios de conveniência. Ficará claro, então, o duplo significado da expressão ‘Campo de extermínio’, bem como o que desejo expressar quando digo: chegar no fundo” (LEVI, 1988, p.25).

da barreira entre artifício humano e natureza não é exclusividade da política, se apresentando também na ciência moderna, como se pode notar na categoria de *processo*, tema do próximo tópico.

2.3 A desmundanidade da história como processo

A importância de debater aqui a categoria do processo é o fato de que ela inaugura um novo modo de entender o *mundo humano* e o *mundo natural*. Segundo Arendt, com o rompimento da linha divisória entre civilização e natureza

tudo se tornou perecível, coisas imortais obras e feitos, eventos e até palavras, embora ainda possam os homens ser capazes de externalizar e como que reificar a recordação em seus corações, perderam seu abrigo no mundo; já que o mundo, já que a natureza é perecível, e já que as coisas feitas pelo homem, uma vez tenham adquirido o ser, compartilham a sina de todo ser, elas começam a perecer no instante em que vieram a existir (ARENDR, 2016b, p.73)

Como pode o homem se esquivar desse caráter finito e cíclico da natureza? Arendt argumenta que na medida em que os homens começam a fabricar, produzir, suas ações tomam outro aspecto: ganham certa permanência contra a perecibilidade da natureza. Para Arendt a história se dá graças à possibilidade que o homem tem de reificar suas ações. É a reificação que torna o passado acessível por meio da tangibilidade que os objetos possuem, assim, eles se tornam visíveis. Segundo Arendt “a obra e seu produto, o artifício humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e o caráter efêmero do tempo humano” (ARENDR, 2016a, p.11) Por meio da história (lembança, memória) os seres humanos podem atingir essa permanência que é o artifício humano. Alienado do mundo o homem também perde a possibilidade para a história, sendo assim, deve-se considerar a problemática entre história e historiografia³³ que ronda o pensamento de Arendt. Porque sem a história, agrava-se a dificuldade de estabelecer raízes, que é o pertencimento a lugar no mundo.

Arendt conheceu e viveu no período em que pôde visualizar o surgimento de formas de tecnologias que transformaram drasticamente o mundo humano. Em

³³ A historiografia busca constituir um saber sobre o passado, e para isso, parte das mensagens que estão disponíveis do passado no presente, “implica a leitura de mensagens sobre o passado; sua disponibilidade para a mensagem é metódica e a sua leitura, crítica” (HELLER, 1989, p.105). Portanto, ela lida exclusivamente com “o conhecimento do passado de quaisquer objetivos imediatos práticos ou pragmáticos” (HELLER, 1989, p.108).

vista disso, alterou-se também o estatuto da história, o campo de concentração é um exemplo dessas invenções. Em EPF, Arendt escreveu sobre como a tecnologia consiste numa intersecção entre a história e a natureza:

A tecnologia, o campo em que os domínios da história e da natureza se cruzaram e interpenetraram em nossos dias, aponta de volta para a conexão entre os conceitos de natureza e história – a conexão jaz no conceito de processo: ambos implicam que pensamos e consideramos tudo em termos de processos, não nos interessando por entidades singulares ou ocorrências individuais e suas causas distintas e específicas (ARENDR, 2016b, p.94).

Embora o campo de concentração seja um produto da introdução da vida humana no mundo natural, isto não implica que ele pode ser compreendido com exatidão das ciências naturais. Do ponto de vista histórico, o campo não desaparece da vida quando se torna passado e, como foi parte fenômeno dos regimes totalitários, o campo não se adequa às categorias da tradição. Contudo, o totalitarismo apresenta, segundo Arendt, a inadequação do princípio de que o homem pode conhecer aquilo que ele mesmo fez. Em termos gerais, ela afirmou que o presente não pode ser analisado adequadamente dentro do quadro de referência da tradição (ARENDR, 2016b, p.47). Para Arendt, a *dominação totalitária*

em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujo “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental (ARENDR, 2016b, p. 54).

Neste sentido, Arendt apresenta como a alienação do mundo pode estar relacionada com a *quebra da tradição*. Essa quebra ocorre – dentre outros fatores – quando se torna natureza junto com a introdução do ser humano na natureza em vez do mundo do artifício humano. Não é como se o homem não fosse parte da natureza, mas em caso de *desmundanidade* ou *desenraizamento* a relação homem e natureza assume uma dimensão negativa. A natureza seria “eterna quietude do ser-para-sempre que descansa ou oscila dentro de si mesmo” (ARENDR, 2016b, p.71). Portanto, seu movimento circular – nascer, desenvolver e perecer – é destinado a ocorrer eternamente. A história, em oposição à natureza, seria o surgimento do extraordinário em vez da eterna repetição, isto é, são situações únicas, feitos e eventos (ARENDR, 2016b, p.72). O que considera a distinção entre a mortalidade humana e a imortalidade da natureza que segundo Arendt fazia-se presente na historiografia antiga:

No início da História Ocidental, a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza, entre as coisas feitas pelo homem e a

imortalidade da natureza era pressuposto tácito da Historiografia. Todas as coisas devem sua existência aos homens, tais como obras, feitos e palavras, são percíveis, como que contaminadas com a mortalidade de seus autores. Contudo, se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecibilidade, então essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa, e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde todas as coisas são mortais exceto os homens (ARENDR, 2016b, p.72)

Como se pode notar, Arendt identifica o antigo conceito de História como uma forma pela qual os homens poderiam ser imortais, isto é, existem nas histórias contadas. Neste sentido, a história atribuiria um caráter distinto da vida humana em sentido natural, que deixa de existir ao fim de um processo biológico. Em vista disso, pode-se notar uma abordagem crítica à historiografia moderna que segundo seu pensar

toda historiografia é necessariamente salvação e com frequência justificação; isso porque o homem teme que possa esquecer e luta por algo além de uma lembrança. Esses impulsos já estão presentes na simples observação cronológica e não são eliminados pela interferência de juízo de valor, que costumam interromper e narrativa e lhe dão um ar parcial e “não científico” (ARENDR, 2008b, p.418)

No caso do totalitarismo e dos outros fenômenos que abarca – como a *desmundanidade* e a *superfluidade* –, trata-se de construir memória sobre aquilo que geralmente deseja-se esquecer³⁴. Neste sentido, Arendt salienta que há modos que a historiografia pode ser abordada: salvação ou justificação (ARENDR, 2008b, p.418). Porém, como construir a memória sobre algo que se tem impulso para destruir? Como entender algo que foge as categorias tradicionais? Ciente destas perplexidades, Arendt constrói uma análise em termos históricos ao invés de uma historiografia. Tal descrição se dá em relação ao seu livro sobre o totalitarismo, todavia, não parece inadequado em relação aos seus outros escritos. Arendt não fez uma “história do totalitarismo”, mas tratou de “descobrir os elementos principais do totalitarismo e analisá-los em termos históricos” (ARENDR, 2008b, p.418-419). Essa análise em termos históricos não está livre dos juízos. Algo que Arendt sustenta ao levar em conta

³⁴ Geraldo Adriano Emery Pereira destaca que a importância de constituir memória reside na potencialidade de tornar a vida em comum possível. Constituir memória sobre o totalitarismo é enfrentar o uso que ele faz da mentira. Segundo o pesquisador: “O risco eminentemente destacado por Arendt é o da eliminação da veracidade do viver juntos, politicamente, do entre homens. Na hipótese de não restar um mínimo de verdade no entre nós parece mesmo que tudo é possível, e que nenhuma vida, que possa ser qualificada como política, também seja possível. A instrumentalização moderna da mentira na forma de mentira organizada se coloca, então, como uma arma contra a verdade. A mentira organizada incorre na tentativa de banir os fatos, manipular a realidade e impor controle sobre o que configurará a memória histórica. Esses atos não são exclusivos da experiência totalitária” (PEREIRA, 2017, p. 93-94.).

a seguinte questão: como deve proceder aquele que trata com a história em relação às impressões que ela pode suscitar? Conforme ela escreveu:

Suponhamos – para tomar um exemplo entre muitos – que o historiador esteja diante de uma imensa miséria numa sociedade de grande riqueza, como a miséria das classes trabalhadoras inglesas nas fases iniciais da Revolução Industrial. A reação humana natural a tais condições é de raiva e indignação, pois essas condições ferem a dignidade humana. Se descrevo essas condições sem permitir a interferência de minha indignação, é porque retirei esse fenômeno particular de seu contexto na sociedade humana, é porque retirei esse fenômeno particular na sociedade humana e, com isso, furtei-lhe uma parte de sua natureza, privei-o de uma de suas características intrínsecas importantes (ARENDR, 2008b, p.419).

Logo, o historiador não pode se esquivar dos sentimentos que possam surgir diante dos eventos, pois eles também comunicam algo. Essa seria, de acordo com Arendt, uma postura coerente para que se possa considerar os fatos dentro de contexto. Desde modo, a filósofa recusa a história como processo que segue o princípio de causalidade (que ignora a contingência da vida humana). Arendt desse modo chama atenção para o narrador antigo que refletia sobre o significado dos eventos (KHON, 2002, p. 629). Trata-se de abordar a história não como processo, mas como ação, porque a história recebe seu sentido na medida em que ela é narrada. A possibilidade da história é interrompida quando o homem é jogado na natureza porque aí o homem encontra-se impossibilitado de agir.

O homem não pode “fazer a história” do mesmo modo que faz seus objetos. Para Arendt, a história ocorre quando ele inicia novos processos, ou em outros termos, quando ele age, pois “a história real, em que nos engajamos enquanto vivemos, não tem criador visível nem invisível porque não é criada” (ARENDR, 2016a, p.230). A história, neste sentido, não pode ser feita de modo a esperar dela resultados esperados, uma vez que a ação consiste “em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar” (ARENDR, 2016a, p. 91). Na CH, Arendt escreveu que a ação “na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança [*remembrance*], ou seja, para a história” (ARENDR, 2016a, p. 9). Desta forma, criar uma lembrança consiste numa atividade distinta de *fazer a história*: no sentido moderno. Trata-se de criar acordo, algo em comum sobre o passado, pois, segundo ela

não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom o passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento (ARENDR, 2012, p. 14).

Assim, Arendt já parece apresentar indícios sobre a importância da história, além de tratá-la de outra maneira. Uma concepção de história que se funda na categoria da causalidade, tal como ocorre nas ciências naturais, deixa de considerar um importante elemento sobre a ação humana, isto é, que não se pode prever quais serão os resultados de seus atos (ARENDR, 2007a. p.120). Desse modo, pode-se afirmar que o homem destituído de mundo também está destituído da história, isto é, da impossibilidade de agir e de fazer parte da teia de relações: o homem não pode agir em isolamento.³⁵ *Teia de relações humanas* é como a autora denomina um tipo de relação específica entre os homens, “constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens, diretamente uns com os outros” (ARENDR, 2016a, p. 226). Por isso, a história aparece também como parte do *mundo comum*.

Deste modo, a alienação do mundo se apresenta mais uma vez como impossibilidade de agir, sendo esse último não responsável apenas pela atividade política, mas também pela história. A importância da história que se quer salientar aqui é aquela da memória, pois, já não se sustenta mais aquela da tradição, cujo “o fio condutor através do passado e a cadeia à qual cada nova geração, intencionalmente ou não, ligava-se em sua compreensão do mundo e em sua própria experiência” (ARENDR, 2016b, p.53). Arendt indica que a tradição operou uma transmissão dos parâmetros para que o ser humano possa se guiar no mundo, mas isso deixa de ocorrer com o surgimento do totalitarismo.

A impossibilidade de guiar-se no mundo ocasionada pela perda de parâmetros que auxiliem a ação é um dos sintomas que se cristalizaram nas sociedades dominadas pelos regimes totalitários. Dessa maneira, Arendt problematizou a relação indivíduo-tradição, bem como a seu estatuto em vista do surgimento do totalitarismo. As reflexões de Arendt sobre essa temática são importantes por tornarem possível a visualização de certos elementos da filosofia arendtiana.

³⁵ Pois, conforme Paul Ricoeur, a ação não escapa da pluralidade: “Isto quer dizer que cada ação raramente coincide com sua intenção original. Essa restrição exprime a dependência da atividade individual à rede de relações humanas. Ela implica que alguns iniciam a ação e outros sofrem” (RICOEUR, 1991, p. 61). “Cela veut dire que pour chaque agent le résultat de l'action coincide rarement avec son intention originare. Cette contrainte exprime la dépendance de l'activité individuelle à l'égard du réseau des relations humaines. Elle implique que les uns font l'action et que les autres la subissent”.

Segundo Arendt explicou em TB (1953-1975), o fio da tradição foi rompido com o surgimento das instituições totalitárias – que não podem ser compreendidas através das categorias tradicionais (ARENDR, 2018a, p. 9-10). Arendt descreve o evento da perda de continuidade, indicando suas implicações teóricas no âmbito da filosofia política, mas que também participa do âmbito cotidiano. Desse modo, Arendt explica que é inadequado buscar sua semelhança com outras formas de governo, também, tentar encontrar sua “essência” ou “natureza”. Tal erro se agrava quando esse intento se dá através de análise histórica ou política com base num conhecimento estabelecido previamente (ARENDR, 2008b, p. 332). Configurando assim o indício de que o amparo fornecido pela tradição já não estava disponível (ARENDR, 2018b, p. 473).

A ausência dos parâmetros apresentada pela tradição é, igualmente, a ausência da continuidade histórica da tradição³⁶. Rompe-se também o elo com a tradição, que não significa um cânon que se impõe entre gerações, mas a *cultura* que é transmitida, constituindo o “fio condutor através do passado e a cadeia à qual cada nova geração, intencionalmente ou não, ligava-se em sua compreensão do mundo e em sua própria experiência” (ARENDR, 2016b, p.53). Para Arendt, a experiência viva em relação com a *pluralidade* torna a vida humana possível. Arendt não é uma

³⁶ Assim sendo, percebe-se que a ruptura de Arendt em relação à tradição não resulta da presença de alguma herança do espírito de disputa característico da filosofia moderna, mas de uma exigência que encontrou em sua época. Arendt narra em seus escritos, sobre fenômenos que se manifestam ainda na atualidade, apesar do transcurso de quarenta anos de seu falecimento, como o fenômeno dos *refugiados*. Pesquisadores indicam com frequência a influência que Jaspers e Heidegger exerceram sobre a sua filosofia. Mas é necessário advertir que ela não adotou nenhuma escola de pensamento a qual tenha se considerado herdeira. Por isso há dificuldade em categorizá-la, de modo que esta tarefa pode parecer infrutífera. Arendt suscita muitas questões caso opte por compreendê-la em conformidade com as ideologias conhecidas durante o período moderno. Quando questionada sobre qual seria a sua posição em 1972 numa conferência sobre o seu trabalho, Arendt respondeu que não se adequava a nenhuma das quais seus intérpretes insistiam em encaixá-la nessa ocasião. Além do mais, ela argumentou que questões desse tipo não seriam relevantes para o esclarecimento da realidade política (ARENDR, 2018b, p. 470). Entretanto, as polêmicas que surgem em torno desse aspecto do pensamento de Arendt ainda se perpetuam. Uma resposta possível para esta problemática foi apresentada pelo pesquisador André Duarte. O argumento de Duarte é importante porque, além de ressaltar a especificidade do trabalho de Arendt, rejeita a tese de que esse seja liberal ou conservador. Segundo ele: definir o pensamento arendtiano como reacionário ou liberal é o mesmo que atirar no escuro e acertar apenas a si mesmo. Se o pensamento de Arendt de fato nunca se enquadrou no universo semântico da esquerda dos anos 40-70, ele tampouco jamais poupou críticas à redução do político aos princípios fundamentais do pensamento liberal ou conservador. Numa palavra, o que hoje se pode perceber com maior nitidez é que as barreiras ideológicas rígidas entre aquilo que anteriormente se entendia por direita e esquerda já não esgotam mais o espectro das possibilidades reflexivas do pensamento político” (DUARTE, 2013, p. 41).

defensora da tradição, afirmar isso não seria coerente com a crítica que ela emprega tanto à filosofia antiga quanto à filosofia moderna.

Quando Arendt se refere à tradição como um elo que possibilita conexão entre o passado e o presente, mas o acesso à lembrança [*remembrance*], a memória que permite o acesso ao passado³⁷. Arendt argumenta que dessa ruptura surge a lacuna entre o passado e o futuro, que deixa de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento e torna-se “realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política” (ARENDR, 2016b, p.40). Essa passagem contém a tonalidade com que Arendt oferece suas reflexões acerca dos eventos, ou seja, procurar demonstrar de que modo eles exercem influência nos homens.

Nesse caso, Arendt nota como o conceito de processo no pensamento moderno contribuiu para alienar os homens do mundo. Ela buscou “encarar a realidade sem preconceitos e com atenção” (ARENDR, 2012, p. 12) e por isso, ao identificar a quebra do frio da tradição no desenvolvimento das ciências modernas, denuncia que nestas há o risco da perda de um *mundo comum*. Algo que Arendt identifica nos ideais de introspecção e distanciamento do mundo no pensamento moderno, como será abordado no próximo capítulo.

³⁷ Ou em outros termos: não se trata do simples uso da faculdade individual da memória. Por *remembrance*, Arendt refere-se ao passado como uma das dimensões da vida humana em sentido amplo (ARENDR, 2018c, p.323).

3 O FIM DO COMUM: CRÍTICA DE ARENDT À FILOSOFIA MODERNA

Esse capítulo aborda como Arendt criticou certas orientações da filosofia moderna, a saber, a filosofia hobbesiana, a filosofia cartesiana e o ideal arquimediano presente nas ciências naturais. Argumenta-se que Arendt identificou nessas orientações certas concepções que apresentam um distanciamento do mundo, configurando, dessa maneira, uma espécie de *desmundanidade* nos saberes modernos. O primeiro tópico consiste numa apresentação de como Arendt parte de certa concepção de política que se distingue da moderna, a qual confundiu o *poder* com a força e a violência. Para Arendt, a política se dá não com base na *dominação*, mas na igualdade e na *liberdade*, por meio do *discurso*. Em conjunto com isso, Arendt contrapõe as ideias de introspecção e da busca do ponto arquimediano com a ideia de *senso comum*, temas abordados nos dois últimos tópicos deste capítulo. Descartes critica o *senso comum* ao afirmar que ele seria um obstáculo na busca das verdades claras e distintas. Arendt vê na crítica cartesiana uma saída do indivíduo moderno do *mundo comum* para o *mundo de introspecção*. O seu argumento se dá em vista de um outro significado para o termo em debate. Arendt define *senso comum* como um *sentido em comum*, que pressupõe o *mundo comum* que serve como parâmetro para os *sentidos privados*. O terceiro tópico consiste numa exposição do diagnóstico de Arendt sobre o ideal arquimediano presente nas ciências modernas que busca uma imparcialidade abstrata como modo de obter conhecimento. Para Arendt, essa concepção seria um indício de que o homem não está alienado apenas do *mundo comum*, mas também da Terra, pois o homem busca compreender a natureza de um lugar fora dela.

3.1 Arendt e a crítica da política como dominação

A perda do *discurso* é um indício da perda de *mundo comum* porque se trata da perda de uma atividade humana que só pode se realizar na presença de outros seres humanos. Ou seja, não se trata da perda do discurso enquanto *ratio*, mas enquanto forma de participação política: o valor e a legitimidade do discurso dependem de outros que são tocados por eles de alguma forma. Portanto, depende sempre do outro que é a *pluralidade* humana que Arendt considera a *condição da política*.

Enfatizando esse aspecto do pensamento de Arendt, talvez o modo mais adequado de iniciar esse tópico seja por meio da explicitação do termo usado no título: *dominação*. A *dominação* é o contrário da *liberdade*, ser dominado significa ao mesmo tempo, possuir limites em relação ao seu agir e ou sofrer alguma forma de violência da parte do dominador. O dominador possui poder para coagir o dominado, essa coação não é exercida de modo restrito, podendo se apresentar de várias maneiras³⁸. Em OT, Arendt apresenta como classes ou camadas da sociedade na condição de dominados podem ser odiadas e perseguidas.

O que Arendt chama atenção é que essa perseguição está longe de ser apenas uma “falta de bom senso”, mas, sim, um exemplo de como as massas podem ser manipuladas quando o terror é uma forma de *dominação*. Esse fenômeno faria parte do declínio do Estado-Nação Europeu e o surgimento do Imperialismo moderno (ARENDR, 2012, p.29). Mas isso não seria possível sem um conceito de poder político que se confunde com a força (ARENDR, 2012, p.192). Ao notar a confusão entre a força política e o poder político, Arendt percebe a *desmundanidade* presente na filosofia política imperialista. No imperialismo, a violência se torna o meio pelo qual os povos colonizados são constrangidos pelos colonizadores³⁹. Dessa maneira, o imperialismo está longe de ser considerado uma forma política legítima, existe um outro motivo para tal, que vai além da violência utilizada como forma de *dominação*. Para os colonizadores, a política era uma forma administração de suas necessidades e de seus desejos individuais. Em outros termos, por meio da política, eles trataram apenas de próprios interesses, interesses privados em vez do interesse público, comum a todos⁴⁰.

³⁸ Pettit Philip aborda esse conceito também em situações cotidianas na relação entre os indivíduos. Para esse trabalho, basta considerar a distinção latina que ele apresenta no início do seu ensaio. O *liber* é o contrário do *servus*, ele não se sujeita ao poder arbitrário de outro indivíduo (PETTIT, 1996, p. 576-578).

³⁹ Não foi de modo despercebido que Fanon descreveu a vida na colônia como uma vida sob a atmosfera da violência. Esse é um indício de como a violência foi – e ainda pode – ser usada para fins políticos (FANON, 1968, p. 53). A crítica de Arendt à obra de Fanon (ou ao prefácio de Sartre) originou o seu ensaio sobre a categoria da violência.

⁴⁰ Alude-se aqui à exploração sofrida pelos povos colonizados. A obra de Joseph Conrad aludida por Arendt no livro Imperialismo serve para ilustrar esse processo de exploração que ocorreu no continente africano. O protagonista se depara com a violência e a exploração econômica sofrida pelo povo congolês exercida pelo império britânico. Durante as descrições que perpassam toda a obra surgem questionamentos que reverberam em OT como é o caso da crítica à tentativa de identificar *civilização* com *desenvolvimento econômico*. Ver aqui: CONRAD, Joseph. O coração das trevas. Tradução de Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Para Arendt, esse modo de pensar a política que caracterizou a expansão imperialista na modernidade estaria em concordância com o pensamento hobessiano⁴¹. Segundo Arendt, o autor “Para fins de argumento e convicção, apresenta seu esboço político partindo do desejo de poder pelo homem e passando para o plano do corpo político adaptado a essa sede de poder” (ARENDDT, 2012, p. 208). Mas como ela pode justificar tal concepção sobre a filosofia hobessiana? Talvez seja importante salientar alguns aspectos da filosofia de Hobbes que auxiliem na compreensão da leitura arendtiana.

Se há uma convergência entre Hobbes e o imperialismo do período moderno, ela está centrada na ideia de domínio oriunda da noção de poder presente na filosofia do pensador inglês. O poder encontra seu expoente na figura do soberano, figura central do pensamento Hobbesiano que aparece como limitador da *liberdade* dos indivíduos, os quais, num Estado, renunciam a seus direitos e transferem-no para o Soberano por meio do contrato (HOBBS. 1974, p. 136). O papel da soberania, segundo Hobbes, seria aquele de prover segurança aos cidadãos – que devem permanecer submissos a ela enquanto for capaz de protegê-los (HOBBS. 1974, p. 137). Conforme Hobbes justifica:

para que as palavras “justo” e injusto” possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. (HOBBS. 1974, p. 90)

Das muitas restrições que Hobbes estabelece como necessárias para manter um *estado civil* em vez do *estado de guerra*, há exceções quanto ao direito de preservar a própria vida, que inclusive não é transferido por meio do pacto: o Soberano

⁴¹ A crítica de Arendt em relação aos autores da tradição não consiste em encontrar culpados para os fenômenos políticos que aconteceram depois. Essa atitude seria contrária à sua concepção de história. Pode-se ressaltar o que já foi aludido anteriormente com as palavras de Rodrigo Ponce Santos “Ainda que a tradição ocidental seja descrita como fio ou correnteza que atravessa o tempo, não devemos imaginar a história como constante, linear e inequívoca. Se a história se assemelha a um rio, não é no sentido de sua corrida compulsória em direção ao mar, mas por sua forma acidental e seus desvios. Ela não tem fim determinado; é um rio que não possui mar no qual desaguar. A história tampouco possui uma fonte. Ela não tem causa, apenas ocasiões. Ela é constituída por disparidades e discrepâncias, sendo a ideia de uma inevitável continuidade apenas uma ilusão retrospectiva. [...] Em sua novidade, os eventos mudam a história de modo imprevisível e irrevogável. O caráter acidental da história implica que nenhuma teoria possa explicá-la (embora o pensamento possa compreendê-la) e que nenhum teórico possa impor suas ideias ao mundo sem lidar com as reações inesperadas e os acidentes que formam o curso dos acontecimentos” (SANTOS, 2017, p.209).

não pode, por exemplo, ordenar que o indivíduo faça mal a si mesmo. Para Hobbes, "quando nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; mas o caso contrário há essa liberdade" (1974, p. 137). A filosofia de Hobbes reconhece a igualdade entre os homens não como uma possibilidade que se dá por meio da política, mas, a partir da natureza, todos são capazes de dar cabo às mesmas ações, como defender a própria vida, ou ameaçar outra (HOBBS. 2002, p. 29).

A oposição entre a *liberdade* e o domínio não toma parte direta na leitura de Arendt sobre Hobbes em OT, mas aparece implicitamente quando considerada inserida no contexto mais amplo do livro. Conforme buscou-se definir anteriormente, a política é uma atividade discursiva, o discurso efetiva que haja relação entre os indivíduos, que torna o mundo do artifício humano possível e com ele, a equalização das diferenças. Para Arendt, é o discurso que torna a equalização das diferenças possível, para Hobbes, é a força, ou melhor, a ausência de força que o cidadão abre mão para o seu soberano, que tem sobre ela monopólio. No contexto do leviatã, bem como no contexto do imperialismo moderno, não há *mundo comum*. Segundo Arendt,

Despojado de direitos políticos, o indivíduo, para quem a vida pública e oficial se manifesta sob o disfarce da necessidade, adquire o novo e maior interesse por sua vida privada e seu destino pessoal. Excluído da participação na gerência dos negócios públicos que envolvem todos os cidadãos, o indivíduo perde tanto o lugar a que tem direito na sociedade quanto a conexão natural com os seus semelhantes. Agora, só pode julgar sua vida privada individual comparando-a com a dos outros, e suas relações com os companheiros dentro da sociedade tomam a forma de concorrência. Numa sociedade de indivíduos, todos dotados pela natureza de igual capacidade de força e igualmente protegidos uns dos outros pelo Estado, que regula os negócios públicos e os problemas de convívio sob o disfarce da necessidade, somente o acaso pode decidir quem vencerá. (ARENDR, 2012, p.210)

Sob o domínio do soberano, o indivíduo também se encontra *alienado do mundo comum*. Ele se encontra destituído de conexão, ou seja, desenraizado do *espaço público* não toma parte dessa dimensão da vida humana. Nesse aspecto, opta-se aqui por uma apreciação que conta com uma crítica, menos caridosa em relação à filosofia de Hobbes⁴². Caso se pense de acordo com Arendt, uma concepção de política que se baseia na força não reconhece outra igualdade senão a de matar

⁴² Conforme Rodrigo Santos Ponce bem afirmou, não se pode desconsiderar que há um expediente positivo no pensamento de Hobbes quando ele toma a paz como objetivo principal da sua filosofia política. "Contra a ideia de que a filosofia hobbesiana fornece padrões de comportamento politicamente destrutivos, pode-se ressaltar que o autor estaria, pelo contrário, interessado na paz social e no estabelecimento de uma comunidade durável" (SANTOS, 2017, p. 215).

não atende aos critérios de uma política concebida como atividade discursiva, que requer a presença e participação de outros indivíduos.

Por não distinguir entre *poder* e força, Hobbes acaba por se tornar um expoente de crítica às ideias que se apresentavam no espírito imperialista da parte de Arendt. A busca de acúmulo de riqueza e propriedade não é um motor adequado para a política, pois transportar a propriedade da esfera privada para a esfera política é, para Arendt, um modo de transgredir ambas. Arendt pôde ver em Hobbes o poder como desejo por acúmulo de propriedade porque o filósofo inglês o definiu como capacidade do homem exercer a sua vontade. Nesse sentido, os limites do poder seriam os limites da vontade do homem em relação aos outros, por isso, o modo de viver em sociedade seria aquele que busca domínio sobre os outros homens (SANTOS, 2017, p. 213).

Segundo ela, “a propriedade em si é sujeita ao uso e ao consumo e, portanto, diminui constantemente” (ARENDR, 2012, p.215). Fazer da política um meio para atingir os fins privados de riquezas consistiria numa corrupção da política. Mas essa corrupção não é um problema apenas para a esfera pública, mas para ambas. Para Arendt, uma esfera deve se “proteger” da outra. Essa “proteção” é importante porque ela preserva os limites que para a autora devem existir entre a esfera pública e a esfera privada. Aqui, Arendt retoma um elemento do pensamento grego que operou a distinção entre a *pólis* e a *oikos*, ou seja, “entre as atividades relativas a um *mundo comum* e aquelas relativas à *manutenção da vida*” (ARENDR, 2016a, p. 34, grifo nosso). Portanto, entre a esfera da *liberdade* e a esfera da necessidade.

Conforme explicou em CH, trata-se da divisão entre os “domínios público e privado, entre esfera da *pólis* e a esfera do lar, da família, e finalmente, entre as atividades relativas a um *mundo comum* e aquelas relativas à *manutenção da vida*” (ARENDR, 2016a, p.34). Ambas as esferas de existência tratam do homem em comunidade com os outros em vez do isolamento e, desse modo, é possível notar que, assim como há modos distintos de isolamento, também há maneiras distintas de estar junto.

Na esfera privada (no âmbito do lar) “os homens viviam juntos por serem compelidos por suas necessidades e carências” (ARENDR, 2016a, p.36). Trata-se de um espaço onde “força e violência são justificadas” (ARENDR, 2016a, p.38), de modo que, para os gregos, a *liberdade* só poderia existir exclusivamente na política. Essa distinção é importante para Arendt, pois ela apresenta o que julga ser a principal

distinção entre o mundo antigo e o mundo moderno, nesse último, essa linha divisória tornou-se difusa por meio do surgimento de uma nova esfera: o social.

Para a autora, a esfera social é esse espaço onde o público e o privado aparecem de modo indiscernível e confuso, como consequência, o espaço de aparência da esfera pública torna-se aquele em que fazem tudo para preservar a própria vida. Segundo escreveu:

A Sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público (ARENDR, 2016a, p. 57).

Assim, Arendt reconhece a *liberdade* na política de um modo distinto daquele de Hobbes. A esfera pública não pode ser confundida com a esfera privada porque ela consiste “negativamente como o não-ser-dominado e não dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais” (ARENDR, 2007a, p. 48). Por isso, em contraposição à esfera privada, força e violência não podem ter lugar na esfera pública, em vez disso, a esfera pública se baseia no discurso.

A capacidade de discursar é tão importante como a de agir porque, segundo Arendt, é “com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original.” (ARENDR, 2016a, p.219). Deste modo, nota-se que o *mundo comum* é aquele em que cada ser humano participa e estabelece relação com outros seres humanos, por meio de seus atos e suas palavras. Além disso, confere uma outra dimensão – um outro sentido – à vida humana.

Ela produz igualdade, porque, por meio da esfera pública, há certa “equalização de diferenças que advém do fato de serem cidadãos de alguma comunidade” (ARENDR, 2012, p. 412). Essa igualdade só pode ser produzida por meio da política e não por meio da força. Todavia, em certo momento, o homem acabou por assumir uma postura cética em relação ao espaço do discurso já referido, retirando-se para a introspecção. Esse foi um passo importante para que a ciência moderna recebesse fôlego nas suas investigações. Justamente por se tratar de uma forma de isolamento, Arendt também pesquisou esse fenômeno detalhadamente. Seria a introspecção uma outra forma de alienação presente na era moderna? Esse tema será abordado a seguir.

3.2 A crítica à introspecção cartesiana: a importância do senso comum

Enquanto o imperialismo promovia a *desmundanidade* ao conceber a força como mote da política e tornar difusa a distinção entre a esfera pública e a esfera privada da vida humana, Arendt também analisou o fenômeno moderno da *introspecção*. Ou seja, trata do papel que ela exerceu nos saberes modernos, que não se restringem às questões de ordem epistemológica. Por isso, embora não fale diretamente, a crítica à introspecção empreendida por Arendt, sobretudo em CH, tem um caráter político. Existe o risco de que por meio da introspecção, o indivíduo deixe de atribuir validade a dimensão sensorial que experimenta.

Para a autora, “na introspecção só está envolvido aquilo que a própria mente produziu; o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo” (ARENDR, 2016a, p. 347). Isto é, o homem ignora o exterior que é acessível a ele por meio dos seus sentidos. Segundo Arendt, as categorias e ideias da razão humana tem sua origem “na experiência sensorial humana, e todos os termos que descrevem nossas capacidades mentais, bem como parte da nossa linguagem conceitual derivam do mundo dos cinco sentidos” (ARENDR, 2016b, p.333). ⁴³Se é certo que o *juízo*, longe de ser uma faculdade solitária, é uma faculdade que se exerce com os outros, o julgar se dá sempre num espaço *comum*. A partir disso podemos tratar da crítica de Arendt à filosofia cartesiana.

O filósofo francês apresentou na sua obra *Meditações*, bem como no *Discurso do Método*, a dúvida hiperbólica como procedimento inicial para a certeza da verdade, o que levou o autor a considerar todo o mundo externo como falso, questionando, primeiramente, sobre a veracidade das coisas sensíveis e da sensibilidade. ⁴⁴Para que se possa obter clareza a interpretação de Arendt de sua leitura política sobre a filosofia cartesiana, alguns elementos da filosofia de Descartes a seguir.

⁴³ Emanuele Coccia reforça essa posição de Arendt ao escrever que “Vivemos porque podemos ver, ouvir, sentir, saborear o mundo que nos circunda. E somente graças ao sensível chegamos a pensar: sem as imagens que nossos sentidos são capazes de captar, nossos conceitos, tal qual já se escreveu, não passariam de regras vazias, operações conduzidas sobre o nada” (COCCIA, 2010, p.9).

⁴⁴ Há uma polêmica na modernidade presente em Descartes e em outros autores modernos. Emanuele Coccia explica que Descartes afirmou que a sensação pode ser explicada partindo do sujeito, para o filósofo francês a existência do homem bastaria para explicar o funcionamento e a existência das sensações (COCCIA, 2010, p. 13).

A começar pela sua concepção de razão ou bom senso, para Descartes trata-se do “[...] poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso” (DESCARTES, 1983, p.29). Sendo algo de que todos os homens partilham, o filósofo francês sustenta que a diversidade de opiniões não provém da diferença do grau da racionalidade entre os homens, mas pelo fato de que “conduzirmos nossos pensamentos por vias diversas e não considerarmos as mesmas coisas” (DESCARTES, 1983, p. 29). Para Descartes, a diversidade de opiniões é um obstáculo na busca da verdade, e é uma das críticas que ele tece sobre a filosofia escolástica. A importância que os jesuítas atribuíam à história e a à retórica era considerada por Descartes algo infrutífero que, segundo ele, não seriam matérias adequadas à descoberta da verdade (DESCARTES, 1983, p.32).

Por isso, ao criticar esses saberes no *Discurso do Método*, propõe como procedimento o seguinte “não adotar algo como verdadeiro se não for conhecido como tal de modo evidente, quer dizer, que não acolher nada que não seja concebido clara e distintamente depois de ter sido colocado à dúvida.” (DESCARTES, 1983, p. 37-38). Com essa crítica, Descartes avança na sua tese de que a verdade provém do cogito, via pela qual crítica também o *senso comum*. Por essa razão, em vez de tecer considerações sobre o cogito cartesiano, é preciso apresentar brevemente uma de suas considerações sobre o *juízo*.

Descartes considera como *juízo* toda ideia que possa surgir no pensamento, mas exige-se que haja um exame para avaliar se ela é objetiva ou não. Descartes dá início a essa avaliação analisando sobre o valor objetivo das ideias do seu *senso comum*. Para ele o erro principal “consiste em que eu julgue se as ideias que estão em mim são semelhantes às coisas que estão fora de mim” (DESCARTES, 1983, p101). Assim, considerou como um impulso cego e temerário o juízo pelo qual se pode afirmar “haver coisas fora de mim, e diferentes de meu ser, as quais, pelos órgãos de meus sentidos ou por qualquer outro meio que seja, enviam-me suas ideias ou imagens e imprimem em mim suas semelhanças” (DESCARTES, 1983, p.102-103). Nessa perspectiva, Descartes segue o mesmo preceito que também pode ser identificado em outros autores modernos posteriores como Vico e Kant.

Segundo Arendt, o pressuposto de Descartes é que “a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produziu” (ARENDR, 2016a, p.351)⁴⁵. Trata-se da tese de que “conhecer é ser capaz de criar ou produzir aquilo que se conhece” (MARCOCDES, 2007, p.38) a qual se pode denominar argumento do conhecimento do criador. Arendt afirma que em vista de tal princípio, a razão tornou-se cálculo de consequências, a isto acrescenta-se que o seu procedimento foi reduzido às faculdades de dedução e indução que, conforme Arendt indica, são processos que o ser humano pode desencadear dentro de si mesmo, eles operam o distanciamento do mundo através do ideal arquimediano: tudo isso em busca de conhecê-lo (ARENDR, 2016a, p. 353).

Arendt percebe que na metodologia cartesiana de retirada do mundo para si mesmo, embora tratando-se de uma proposta limitada à busca da verdade, há uma implicação política⁴⁶. Por isso, a autora reconhece a importância do *senso comum*, de modo que ela não emprega esse termo com sentido que lhe é habitualmente associado que denota “preconceito”. Para ela, o *senso comum* relaciona-se com a faculdade de julgar de Kant e a faculdade da *phronesis* de Aristóteles.⁴⁷ Quanto ao sentido etimológico apresentado por Arendt:

⁴⁵ Lucas Barretos explica que o principal aspecto dessa crítica, está a crítica ao que se pode denominar “moldura filosófica” que se baseia na adequação da coisa ao intelecto, no *adequatio rei et intellectus*. Embora moderno, a resposta de Descartes ainda é tradicional: “o cogito não é senão uma reformulação da verdade como *adequatio rei et intellectus*.” (BARRETO DIAS, 2020, p. 162).

⁴⁶ Há em Vico uma preocupação com o *senso comum* numa dimensão ético-política que também se apresenta em Arendt na sua crítica à filosofia cartesiana. A premissa cartesiana da busca de verdades clara e distinta foi criticada por Vico que via na exclusão do verossímil e da fantasia, poesia algo prejudicial do ponto de vista formativo. A exclusão que Descartes faz de ciências como Retórica, História e Poesia são consideradas prejudiciais ao *senso comum*. Algo que o filósofo italiano considerava importante para a prática da prudência. (VICO, 2005, p. 55-56.) Vico, por sua vez, não é o único representante do argumento do conhecimento do criador. Por essa razão, o argumento do conhecimento do criador não possui uma única fórmula, podendo variar de acordo com o sentido em que emprega. Para Marcondes esses sentidos são excludentes e por isso, pode-se considerar dois sentidos, o humanista e o técnico. Segundo Marcondes “Sentido técnico: O homem pode conhecer aquilo que cria, tornando-o se assim um *imitator Dei*. Há, portanto, um conhecimento humano, uma ciência operacional, instrumental, que não consiste no acesso a essências, mas nem por isso deixa de ser conhecimento já que satisfaz o critério da criação, segundo o qual o homem é capaz de reproduzir certos processos naturais e seus efeitos. [...] Sentido humanista: O homem deve dedicar-se à investigação do mundo humano, daquilo que cria, a realidade social e política, à história e a linguagem, porque estas são criações humanas e, portanto, podem ser conhecidas, e não ao mundo natural (MARCOCDES, 2007, p. 53).

⁴⁷ Segundo Ursula Wolf, *phronesis* significa inteligência, visão ética (mas não é limitada à esta última definição. Segundo a estudiosa: “*phronimos* é quem pode deliberar (*bouleuesthai*) sobre aquilo que é bom e útil para ele. Precisamente falando, esse deliberar não deve procurar pelo que é útil nesta ou naquela perspectiva – buscar, por exemplo, o que contribui para a saúde –, pois isso seria uma questão relacionada aos meios com os quais poderíamos efetuar ou produzir alguma coisa, um assunto da *tekhne*, portanto. Ao contrário, o *phronimos* deve poder deliberar sobre o que é o bem viver em seu conjunto (*pros to eu zen holos*, 1140a28), sobre as coisas portanto que perfazem a

Hoje, nós geralmente confundimos essa habilidade com um “*healthy mind-set*” (*gesunden Menschenverstand*), que foi usada várias vezes para denominar *Gemeinsinn* em alemão e, portanto, idêntico com o tipo de *common sense* ou *sens commun* que os franceses denominavam simplesmente *le bon sens* – e que também pode ser chamada diretamente de um senso do mundo (*Weltsinn*). Merece crédito apenas pelo fato de que nossos cinco sentidos privados e “subjetivos” e seus dados ajustam-se a um mundo comum, não-subjetivo, “objetivamente”, que nós podemos compartilhar e avaliar junto aos outros.” (ARENDDT, 2018f, p.181, tradução nossa).⁴⁸

Dessa maneira, nota-se que a crítica de Arendt à filosofia cartesiana não é uma contraposição entre racionalidade e sensibilidade, mas da importância de ambas para a construção de um senso do mundo. Em contraposição a uma concepção onde o pensamento se configura como atividade solitária de introspecção, Arendt apresenta o *senso comum* como um pensar compartilhado, isto é, um pensar junto com os outros. Sobre este ponto, pode-se objetar: acaso não seria a pretensão do filósofo destituir-se do *senso comum* em prol do saber científico? O que Arendt afirma, de fato, é que o procedimento cartesiano de se retirar do *mundo comum* para a consciência não resulta necessariamente na libertação dos preconceitos ou na perda da cognição preliminar, mas da perda de um *senso em comum*.

Segundo sua definição, o *senso comum* tem por função ajustar de algum modo os sentidos privados, pois, ele “pressupõe um mundo comum em que todos nós cabemos, onde vivemos juntos porque possuímos um senso que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares aos de todos os outros” (ARENDDT, 2008b, p. 341). Por isso, a ausência de um *senso comum* equivale à perda de um *mundo comum*, aos indivíduos resta apenas “a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio seja a mesma para todos” (ARENDDT, 2016b, p, 351). Portanto, chegar ao mesmo resultado de uma operação matemática não é garantia de que um fato seja concebido da mesma maneira por indivíduos distintos.

O *senso comum* que Arendt se reporta remete a faculdade do ser humano de discriminar o certo do errado ou, em outros termos, de um uso diverso da razão

Eudaimonia. Não se trata de um produzir, mas o fim é o próprio agir bem (a eupraxia) (1140b7).” (WOLF, 2010, p.151) Nota-se também no pensamento aristotélico a distinção entre agir e produzir.

⁴⁸ Tradução de “Today, we mostly mistake this ability for a ‘healthy mind-set’ (*gesunden Menschenverstand*), which at one time used to be called *Gemeinsinn* in German, and was thus identical with the kind of common sense or *sens commun* that the French simply call *le bon sens* – and which could also straightforwardly be called a sense of the world (*Weltsinn*). It alone deserves credit for the fact that our private and “subjective” five senses and their data are fitted to a non-subjective, ‘objectively’ common world that we may share and evaluate together with others”.

que deve fundamentar-se no *juízo* e que exige a presença de um mundo externo.
⁴⁹Anteriormente, em OP, Arendt já indicava o seu pensar sobre a função política da faculdade de julgar. Ao refletir sobre o sentido do presente termo no uso idiomático, a autora chama atenção para o que este termo pode significar, conforme escreveu:

sempre quando nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo[...] Conhecemos bem esse julgar sem parâmetros no juízo estético ou no juízo do gosto, sobre o qual não se pode “discutir”, mas sim brigar e chegar a um acordo” (ARENDDT, 2007a, p.32-33).

Logo, ao invés da proposta cartesiana de voltar-se para apenas a mente excluindo a sensibilidade na busca de encontrar a verdade clara e distinta, Arendt reafirma a importância dos sentidos⁵⁰. Conforme ela escreveu em LK (1982)⁵¹:

De nossos cinco sentidos, três nos dão claramente objetos do mundo externo e, portanto, são facilmente comunicáveis. A visão, a audição e o tato lidam direta e, por assim dizer, objetivamente com objetos; por meio desses sentidos, os objetos são identificáveis e podem ser compartilhados com os outros — podem ser expressos em palavras, pode-se falar deles (ARENDDT, 1994, p.82).

Para Arendt, não há possibilidade de engendrar um processo de pensamento sem a experiência com o âmbito exterior, pois todo pensar é “uma reflexão sobre algum fato ou assunto” (ARENDDT, 2008b, p. 50). Por isso, afirma que a reflexão surge de “incidentes da experiência viva e a eles devem permanecer ligados, já que são os únicos marcos por onde se pode obter orientação” (ARENDDT, 2016b, p. 41). A importância da dimensão empírica em Arendt não aparece em contraposição àquela do espírito, o que se pode notar é que ela indica uma relação de mutualidade entre ambas. Se é certo que o homem basta a si mesmo, de modo que ele deve permanecer cético em relação ao mundo sensível, acaba por destituir-se do *senso comum*, logo, excluído da *teia de relações humanas* que compõem o mundo humano.

Em resumo, a crítica à introspecção é um passo importante que Arendt toma na sua narrativa da alienação na modernidade. Para Arendt, a introspecção solitária como busca da verdade da ciência contribuiu para que os indivíduos se

⁴⁹ Pois, segundo Gadamer, *senso comum* “não significa somente aquela *capacidade universal que existe em todos os homens*, mas é também o *sentido que institui comunidade*” (GADAMER, 2015, p. 57, grifo nosso).

⁵⁰ Roviello sintetiza a importância da sensibilidade para Arendt. Segundo explica, a perda da experiência sensível acompanha a perda do suprassensível, pois, apenas por meio da transposição metafórica dos conceitos da experiência sensível – pela analogia com a visão, com o tato, por exemplo –, podemos pensar em realidades invisíveis (ROVIELLO, 1992, p. 145).

⁵¹ Abreviado como LK

isolassem uns dos outros, se restringindo ao ato solitário de pensar, ignorando as relações humanas. Desse modo, o indivíduo encontra-se destituído da *teia de relações* que constituem o *espaço comum* que também é o *mundo comum*. Por essa razão, Arendt também recusou o ideal arquimediano presente na ciência moderna, como será abordado a seguir.

3.3 A alienação na modernidade: crítica de Arendt ao ponto arquimediano

Arendt identifica a alienação moderna não apenas no totalitarismo do século XX, mas também, nas novas noções e parâmetros científicos que floresceram na modernidade. Em Arendt, o cogito cartesiano e o ideal arquimediano são criticados na medida em que promovem, cada um do seu modo, o distanciamento do ser humano em relação ao mundo em busca de conhecimento. A crítica ao ideal arquimediano ocupa um espaço considerável entre os temas abordados em CH, por isso, é necessário compreender como Arendt concebe a *desmundanidade* presente na racionalidade científica moderna, tendo em vista que a problemática do conhecimento também interfere na deliberação dos problemas políticos.

Mas quem foi Arquimedes e como sua teoria influenciou a modernidade? Arquimedes de Siracusa, foi o pensador grego que estabeleceu a teoria da alavanca – a ideia de mover a terra a partir de um ponto específico localizado fora dela. A ideia do ponto arquimediano consiste em um ato mental que promove um distanciamento dos fenômenos naturais para que eles possam ser vistos de modo que o observador possa superar os obstáculos e limitações dos seus sentidos (DIJKSTERHUIS, 1987, p. 18). A presença do ideal arquimediano, segundo Arendt, tornou-se possível em decorrência do surgimento do telescópio⁵² de Galileu. Foi o telescópico que tornou possível ao ser humano ampliar as suas percepções sensoriais, entretanto, ele também reforçou a ideia de sua limitação – que era lugar comum entre alguns pensadores antigos (ARENDR, 2016a, p.321-322)⁵³. Conforme explica:

⁵² Segundo essa perspectiva o telescópio seria o “ponto de partida para o nascimento da dúvida quanto ao testemunho dos sentidos e da perda da evidência do conceito de verdade fundada pela percepção, dúvida que Descartes universalizara ao estendê-la à fé e à razão” (COURTINE-DENAMY, 2004, p.85)

⁵³ Ver também a oposição entre razão e sensibilidade presente na filosofia de Parmênides. (REALE, 1990, p. 54).

bastaria a coragem especulativa de seguir o princípio antigo que levasse à negação de toda experiência sensorial – e a grande audácia da imaginação de Copérnico, que o ergueu da Terra e o permitiu observá-la de cima como se realmente fosse um habitante do Sol. E o historiador se sente justificado em suas conclusões quando considera que as descobertas de Galileu foram precedidas de um “*véritable retour à Archimède*” em curso desde a Renascença (ARENDR, 2016a, p. 320).

Galileu defendeu que a verdadeira fonte de conhecimento do mundo natural seria uma ciência baseada em observação, deste modo, posicionou-se contrário à concepção aristotélica de natureza. A visão de mundo de Galileu influenciou o século XVII, uma de suas contribuições essenciais foi primazia em relação à natureza em vez da confiança aristotélica nos sentidos. Sua ênfase na autoridade da observação experimental, contribuíram para o surgimento de novos padrões de precisão. Foi inclusive a sua invenção que contribuiu para pôr em questão a verdade fundada com base nos sentidos e, assim, contribuiu para o surgimento do procedimento cartesiano (BLACKBURN, 1996, p.152-153).

Em vista disso, o homem pôde entrar em contato com “aquilo que parecia estar para sempre além de suas capacidades” (ARENDR, 2016a, p. 321-322) para a autora, tal evento possui uma dimensão paradoxal pois, ele simultaneamente aumentou o poder humano e diminuiu a dignidade do homem por si mesmo (ARENDR, 2018d, p. 412). Para Arendt, a criação de instrumentos que de certo modo corroboram para a postura cética em relação aos sentidos, ao lado da noção de que as hipóteses sobre universo observável devem ser mostradas em concordância com as leis matemáticas promovem uma mudança de paradigma. Conforme escreveu na CH:

os fenômenos somente poderiam ser salvos na medida em que pudessem ser reduzidos à ordem matemática, e essa operação matemática não servia para preparar a mente humana para a revelação do verdadeiro ser, direcionando-a para as medidas ideais que aparecem nos dados fornecidos aos sentidos, mas ao contrário, servia para reduzir esses dados às medidas da mente humana, que, dada uma distância suficiente e estando suficientemente remota e não envolvida, pode observar e manusear a multiplicidade e a variedade do concreto segundo seus próprios padrões e símbolos (ARENDR, 2016a, p.330).

Nessa passagem se pode notar o distanciamento que a autora busca salientar como sinal da alienação na modernidade. Assim, a experiência, os eventos, passam a ser compreendidos de outra maneira, eles “passaram a ser vistos como sujeitos a uma lei universalmente válida no sentido mais completo do termo, ou seja, válida, entre outras coisas, além do alcance da experiência sensorial do homem” (ARENDR, 2016a, p.325). Portanto, a busca por conhecimento assume uma postura diversa: o método de investigação da ciência moderna busca entender os processos

naturais do ponto de vista do universo. Para Arendt a desconfiança da experiência sensível levou o homem a lidar com a natureza a partir de um ponto de vista fora da Terra (ARENDR, 2018d, p. 412). Segundo a explicação da autora:

é como se a descoberta de Galileu comprovasse com um fato demonstrável que tanto o pior temor quanto a mais presunçosa esperança da especulação humana – o antigo temor de que nossos sentidos, nossos órgãos para a recepção da realidade, podem nos trair, e o desejo arquimediano de um ponto fora da terra a partir do qual o homem pudesse erguer o mundo – só pudessem se mostrar verdadeiros ao mesmo tempo, como se o desejo só pudesse ser satisfeito contanto perdêssemos a realidade, e o temor só se consumisse se compensado pela aquisição de poderes supramundanos (ARENDR, 2016a, p.324).

Por conseguinte, a humanidade perdeu a confiança no mundo das meras aparências, dos fenômenos como se revelavam por si (ARENDR, 2018d, p. 414). Arendt sugere que a ciência deixou de almejar formas ideais desveladas aos olhos da mente para buscar “o resultado da remoção dos fenômenos dos olhos da mente, não menos que dos olhos do corpo, e de reduzir-se todas as aparências pela força inerente à distância” (ARENDR, 2016a, p. 330-331). Desse modo, desenvolveu-se certa orientação de que o conhecimento do universo se limita a entender como os instrumentos de medição são afetados: “ao invés das qualidades objetivas encontramos instrumentos e, ao invés da natureza do universo, o homem encontra apenas a si mesmo” (ARENDR, 2016a, p.323-324), assevera a autora.

Por esse motivo, explica Arendt, a ciência moderna buscou entender o universo por meio da experimentação que é realizada em consonância com princípios próprios, os quais podem ser traduzidos tecnicamente, mas que a representação fidedigna não seria possível (ARENDR, 2016a, p. 357-358). Logo, desaparece o mundo tal como é dado aos sentidos e, também, afirma Arendt, desaparece “o mundo transcendente, e com ele a possibilidade de transcender o mundo material em conceito e pensamento” (ARENDR, 2016a, p.358). Mas qual seria a dimensão do ideal arquimediano na política?

Nessa perspectiva, Arendt critica o ideal arquimediano cuja imparcialidade surge de um completo distanciamento da Terra (JANE-DISCH, 1994, p. 12). Segundo Lisa Jane-Disch, o modo arquimediano de pensar seria caracterizado como um ponto privilegiado, fora do tempo e do espaço, o qual promoveria uma imparcialidade desinteressada e tornaria possível deliberar e julgar os conflitos de interesse. Esse lugar privilegiado se propõe desencorpado, desconectado e por isso, desconheceria

características particulares como etnia, gênero e assim por diante (JANE-DISCH, 1994, p. 27).

O ideal arquimediano seria invocado como um exemplo do mito da objetividade perfeita que exige uma posição da qual se pode observar e julgar a realidade sem ter impacto nela. Dessa maneira, configura uma legitimação de poder ilimitado em vista de um conhecimento desconectado de interesses privados (JANE-DISCH, 1994, p. 28). Mas é justamente por meio dos interesses públicos que a política se dá para Arendt: esse *interesse*, consiste em “algo que inter-essa [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas” (ARENDR, 2016a, p. 226). Sem essa possibilidade de manter-se relação com os outros, a filosofia política ⁵⁴ se distanciou do mundo para lidar com ele, ou seja, a política foi tratada do ponto de vista da *vida contemplativa* em vez da *vida ativa* (JANE-DISCH, 1994, p. 29).

Desse modo, pode-se afirmar, de acordo com Arendt, que o ser humano, inserido nesse processo, está destituído do *mundo comum*, o qual, no entender de Arendt, “é o mundo comum da vida cotidiana que nós passamos a maior parte de nossas vidas, *o mundo comum do senso comum*” (ARENDR, 2018d, p.407, tradução nossa e grifo nosso).⁵⁵ Ou, em outros termos, encontra-se destituído do *mundo comum* que é compartilhado por todos, quer sejam cientistas ou leigos.

Portanto, torna-se evidente de que modo Arendt se posiciona e crítica o ideal moderno de ciência em que o ser humano se volta para a própria mente e, a partir dela, busca entender os fenômenos que o rodeiam. Consequentemente, Arendt identifica na ciência moderna o fenômeno da alienação do homem em relação ao mundo. Ainda que o distanciamento em relação ao fenômeno possa ser necessário no procedimento científico, é um erro afastar-se a ponto de não possuir qualquer ligação com ele ou com o mundo em que ele apareceu. Dessa forma, pode-se concluir esse tópico. Mas antes de avançar para o próximo capítulo, é oportuno salientar o que se apresentou sobre o pensamento de Arendt até o presente momento.

⁵⁴ Arendt problematiza a união entre os termos filosofia e política. Essa problematiza segue em parte pelas potencialidades de ambas e, também, possuem relação com o surgimento do Totalitarismo. Para Ricoeur, se a filosofia pode fixar traços duráveis da condição humana é porque a política, quando pervertida em totalitarismo, consiste num projeto de longo prazo. (RICOEUR, 1991, p. 16)

⁵⁵ Tradução de “is the everyday world in which we spend most of our lives, the common world of common sense.”

A discussão até aqui consistiu numa abordagem da tentativa de Arendt de atribuir sentido aos últimos eventos da história recente, a começar pelo terror dos regimes totalitários. Argumentou-se que a *desmundanidade* é uma forma de alienação que distancia o homem do espaço humano, que pode se valer quando formas de *dominação* assumem o protagonismo da política. Por isso, ao partir do Totalitarismo, Arendt refletiu sobre os antigos conceitos e categorias da filosofia, assim como as formas de racionalidade da modernidade com o intuito de compreender como essa nova forma de governo tornou-se possível. Ao reconhecer a novidade do Totalitarismo, ela não estabeleceu analogias com outros eventos do passado e, assim, tornou possível uma reconciliação com o seu presente. Assim sendo, Arendt rastreou uma complexa relação entre eventos políticos e eventos do pensamento que parecem ter tido algum papel (ainda que indiretamente) nos acontecimentos do limiar do século XX.

De acordo com Arendt, o fenômeno da *desmundanização*, isto é, da perda de *mun-do comum* não seria possível sem o surgimento de certa forma de pensar (epistemologicamente e politicamente) que concebesse o ser humano como mero animal humano. A *desmundanização* abrange o fenômeno da ausência de raízes (a falta de conexão com um povo ou um lugar ou mesmo uma função dentro da estrutura social) que pode ocorrer pela expulsão ou pelo retiro da vida em comum para a vida de introspecção. Em suma, a narrativa de Arendt da exclusão de seres humanos da vida política ao lado do distanciamento que o homem fez em relação aos outros e à natureza compõem, desta maneira, seu diagnóstico sobre a alienação da era moderna. Com base na consideração de suas posições filosóficas e com seu diagnóstico sobre a *dominação totalitária*, torna-se adequada a explicitação do conceito de *mun-do comum*.

4 A PROBLEMÁTICA DA ESFERA PÚBLICA: O MUNDO COMUM

Esse capítulo tem por objetivo apresentar a definição de *mundo comum* em Arendt após o debate sobre a *desmundanidade* que caracteriza a era moderna e contemporânea. Na CH, ela apresenta um conceito de *mundo comum*, um dos significados do *espaço público* – mas não idêntico a ele – apresentando uma certa concepção de política que recupera em certa medida a distinção grega entre *pólis* e *oikos*. Contudo, ela leva em consideração também que o *espaço público* é o espaço de aparência, isto é, espaço onde as coisas aparecem – e, por isso, podem ser vistas e ouvidas – para os outros. A importância dessa formulação é importante, pois, para Arendt, a condição humana da *pluralidade* é aquela que torna a política possível. Argumenta-se que o mundo é comum na medida em que os homens estão ao mesmo tempo unidos e separados por meio de seus interesses. Depois, no segundo tópico, leva-se em consideração as distinções entre as atividades da obra, trabalho e ação. Há, nesse tópico, o objetivo de demonstrar qual a relação que cada uma possui com o *mundo comum*, e, assim, apresentar qual a importância da ação ante as demais. Por fim, ao abordar sobre a cultura e a política como duas manifestações humanas, o último tópico trata sobre o *juízo*. O *juízo* é formulado por Arendt como faculdade em que os indivíduos podem se guiar no *mundo comum*, e por isso, é coerente com a persuasão característica da política. Segundo ela, o *juízo* está relacionado com a decisão, e com a habilidade de ver o *mundo comum* a partir de outras perspectivas. Por esse motivo, a dimensão política do *juízo* não pode ser exercida em solidão, nem fora da esfera pública.

4.1 O conceito arendtiano de mundo comum

Até o presente momento, apresentou-se algumas formulações que forneceram algumas pistas sobre o conceito de *mundo comum*. Estas formulações surgem no decorrer de certas reflexões da autora e apresentam alguns de seus aspectos. O conceito de *mundo comum* foi tratado até então aqui na sua forma negativa, isto é, tratou-se sobre o que não é o *mundo comum*. Neste capítulo, por fim, – seguindo Arendt em CH – apresenta-se uma definição positiva do *mundo comum*.

Pode-se verificar em CH que o conceito de *mundo* formulado por Arendt é polissêmico, definindo-o conjuntamente com o conceito de *espaço público* – *Public sphere* em inglês e *Öffentlichkeit* em alemão⁵⁶. Tais distinções conceituais são importantes em vista dos desdobramentos que a autora apresenta nos seus escritos. A noção de *espaço público* é a interseção entre *aparência* e o *mundo*. Conforme foi afirmado no capítulo anterior, Arendt definiu os limites da esfera pública em oposição à esfera privada, sendo a primeira relativa ao *mundo comum* e a segunda relativa à manutenção da vida. Portanto, entre a esfera da *liberdade* e a esfera da *necessidade*⁵⁷.

Para a autora, o conceito de *público* implica o conceito de *mundo*, e, portanto, é correlato, mas não idêntico ao conceito de *aparência*, outro sentido para o termo *público*. Enquanto *aparência, público* é “aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos” (ARENDR, 2016a, p. 61) e por isso constitui a realidade. Em outros termos: o *espaço público* também é *espaço de aparência*. Para um exame mais acurado sobre o conceito de *aparência*, deve-se ter em conta a obra póstuma de Arendt, *VE*. Nesta obra, Arendt afirmou que há uma coincidência entre *Ser e Aparecer*, as coisas são na medida em que elas aparecem, mas essa revelação ocorre no espaço de *aparência*. A autora inclusive amplia tal definição não só para os homens, mas para os animais e para as coisas. Segundo ela escreveu:

Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*. A

⁵⁶ É importante notar como para autores como Roberto Esposito e Paul Ricoeur, esse termo denota algo mais quando vertido por Arendt para a língua alemã. *Öffentlichkeit* é um substantivo que serve para indicar as coisas públicas de modo geral, nesse caso, ele transmite a noção de *abertura*. Segundo Roberto Esposito, em Arendt, o espaço da política é o lugar onde a ação humana literalmente aparece no mundo. Para o autor italiano, o espaço público é aberto à visibilidade de diversas perspectivas, é simultaneamente sujeito e objeto da *aparência*. Em Arendt, a *aparência* não denota uma ilusão ou semblância precisamente, nem pertence ao âmbito da representação (embora ilusão ou semblância participem da noção de *aparência*). Ela é real assim que “se torna vista”. (ESPOSITO, 2017, p.26-27). Paul Ricoeur, por sua vez, compreende como espaço de troca das opiniões, argumentando que o espaço público confere visibilidade justamente às opiniões. (RICOEUR, 1991, p. 31) Mais adiante, pode-se notar que essas perspectivas não são contrárias, mas são complementares, na medida em que uma não exclui a outra necessariamente.

⁵⁷ Aristóteles (1998. I,1252 a5), por seu turno, definiu *pólis* como a associação entre os homens em busca de um bem maior que abrange os demais. As opções de tradução utilizadas pela modernidade Estado e Cidade, não são adequadas na transmissão do sentido do que os gregos entendiam por *pólis*. Em nota, os tradutores Amaral e Gomes (1998, p. 594), afirmam que o etmo grego, *pólis*, significa o espaço onde ocorre a vida humana em comunidade, sob um mesmo regime (*politeia*) e em vista de um interesse comum (*sympheron*) e assim, formam a comunidade política (*koinomia politiké*). Desse modo, pode-se notar que Arendt considera o pensamento de Aristóteles ao distinguir as esferas da vida humana e, igualmente, na sua busca por recuperar o sentido originário do termo *política*. Não se trata de uma reação por parte da autora à era moderna em vista de uma visão romântica da antiguidade grega.

matéria morta, natural e artificial, mutável e imutável, depende em seu ser, isto é, em sua qualidade de aparecer, da presença de criaturas vivas (ARENDR, 2000, p.17. grifo da autora).

Ao postular a coincidência entre Ser e Aparecer, Arendt afirma ainda na VE que os indivíduos e os animais também são aparências, pois, “*somos do mundo e não apenas estamos nele*; também somos aparências, pelas circunstâncias que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos” (ARENDR, 2000, p. 21, grifo original). Por isso o *mundo comum* é aquele que aparece e é visto por perspectivas distintas, segundo explica “o mundo aparece por meio do parece-me [*it-seems-to-me*], depende de perspectivas particulares determinadas, tanto pela posição do mundo, quanto dos órgãos” (ARENDR, 2000, p. 31). Se a realidade se constitui na medida em que um *Eu* aparece para o *Outro*, tornar-se *visível* significa *ocupar a esfera pública*.

Por isso, a *esfera pública* é “o próprio *mundo*, na medida em que é *comum* a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele” (ARENDR, 2016a, p. 64. grifo nosso). Algo que a autora também apresentou em outras palavras em sua entrevista para a televisão alemã, na ocasião ela definiu *mundo* como “espaço para a política” [...] “espaço onde as coisas se tornam públicas, como o *espaço onde a pessoa vive e que deve parecer apresentável*” (ARENDR, 2008b, p.47- 50, grifo nosso). Embora o espaço de aparência abarque tudo que aparece, o *mundo comum* não é idêntico à Terra, ou seja, ele não é natureza (ARENDR, 2016a, p.64). Essa pode ter sido uma das contribuições de Heidegger para o pensamento de Arendt.

A distinção entre mundo e terra encontra-se em *A Origem da Obra de Arte* (1950). Para Heidegger, o mundo consiste na criação humana e a terra é o lugar onde essa criação pode ser desenvolvida, e por isso, são inseparáveis. O mundo é onde “se jogam as decisões essenciais da nossa história, por nós são tomadas e deixadas, onde não são reconhecidas e onde de novo são interrogadas” (HEIDEGGER, 2005, p. 35). Os animais e as plantas não possuem mundo, diferente dos seres humanos que se mantêm na abertura do ente.

À primeira vista, nota-se uma proximidade entre Arendt e Heidegger no que concerne à distinção entre mundo e terra, contudo, tal distinção em Arendt possui uma premissa política. O *mundo comum* é o *interespaço* em que “*ocorrem e fazem-se todos os assuntos humanos*” (ARENDR, 2007a, p. 36, grifo nosso). Por isso, o *mundo comum* surge quando os homens se unem e se tornam visíveis uns para os outros. Dessa maneira, fica posto que o mundo não é o ambiente natural, mas, sim,

civilizacional, na medida em que abarca de modo amplo o artifício humano. Segundo Canovan, o *mundo comum*, por esse motivo, seria composto de prédios, obras de arte, ferramentas e, também, instituições (CANOVAN, 1994, p.182). Se é certo que há um distanciamento entre Heidegger e Arendt a respeito da distinção entre mundo e terra, eles se aproximam ao interpretar a filosofia aristotélica. Nas suas lições sobre a política e a retórica de Aristóteles, Heidegger apresenta uma interpretação do filósofo grego que se adequa de maneira harmoniosa com a filosofia de Arendt. Não se trata de negar a importância da *Origem da Obra de Arte* de Heidegger, mas de indicar um outro caminho para a compreensão da influência dele na obra de Arendt.

Heidegger, assim como Arendt, indica no pensamento aristotélico a importância da sensibilidade da filosofia grega – característica esta que Arendt parece adotar na sua própria filosofia. Para que isso possa ser apresentado de forma clara, faz-se necessário tomar a argumentação de Heidegger, que parte sobre a importância da sensibilidade no pensamento grego. A importância dessa passagem para essa investigação está na ênfase que Arendt atribui de que o *mundo comum* é o espaço onde as coisas se tornam visíveis, públicas, ênfase que ocorre ao lado do discurso no espaço político, conforme já indicado nos capítulos anteriores. Por meio do discurso, pode-se perceber e ser percebido, conforme Heidegger,

‘Ouvir’, *ἀκούειν*, corresponde ao falar, é o modo fundamental de ‘perceber’ a possibilidade da *αἴσθησις* [sensibilidade]. No ouvir, eu estou em comunicação com outro ser humano, na medida em que, ser-humano significa falar. A ênfase do *ἀκούειν* é importante porque por outro lado, a possibilidade básica da existência para os gregos se localiza em *θεωρεῖν*, in *ὄρᾶν* [ver, olhar] (HEIDEGGER, 2009, p.32).⁵⁸

Essa ênfase no falar e no ouvir é importante para Aristóteles, explica Heidegger, porque o ser do ser humano reside na básica possibilidade do ser-na-pólis, ao considerar que o *ser do ser humano é ser dotado de linguagem, λόγον ἔχειν*⁵⁹. Para Heidegger, nesta definição encontra-se uma determinação implícita,

⁵⁸ Tradução de “Hearing,” *ἀκούειν*, which corresponds to speaking, is the fundamental mode of “perceiving,” the genuine possibility of *αἴσθησις*. In hearing, I am in communication with other human beings insofar as being-human means speaking. The explicit emphasizing of *ἀκούειν* is noteworthy because otherwise the basic possibility of existence, for the Greeks, is located in *θεωρεῖν*, in *ὄρᾶν*.

⁵⁹ Essa interpretação possui o suporte de Bondía, que, assim como Heidegger e Arendt, retoma a definição sobre o homem presente na *Política* de Aristóteles. Segundo Bondía, “Aristóteles definiu o homem como *zōon lōgon échon*. A tradução desta expressão, porém, é muito mais “vidente dotado de palavra” do que “animal dotado de razão” ou “animal racional”. Se há uma tradução que realmente trai, no pior sentido da palavra, é justamente essa de traduzir *logos* por *ratio*. E a transformação de *zōon*, vidente, em animal. O homem é um vidente com palavra. E isto não significa que o homem tenha a palavra ou a linguagem como uma coisa, ou uma faculdade, ou uma ferramenta, mas que o homem é palavra, que o homem é enquanto palavra, que todo humano tem a ver com a palavra,

“modo fundamental do ser do ser humano caracterizado como ‘ser-com-outro’, κοινωμία [comum]. Esses seres que falam com o mundo são *por estar-com-outros* [...] isso não é ser-com-outro no sentido de estar-ao-lado-do-outro, mas um falar-com-outro através da comunicação, refutação, confrontação” (HEIDEGGER, 2009, p.33, grifo nosso)⁶⁰

Essa dimensão do discurso que se deseja aqui salientar, como bem indicaram Struever e Meyers, a ideia central da teoria política de Arendt, concentra-se na capacidade humana de criar espaço através do discurso⁶¹. Com essa afirmação, os autores estão conscientes dessa interpretação da filosofia aristotélica compartilhada por Heidegger e Arendt, segundo o primeiro,

Falar não é primariamente ou inicialmente um processo que o ser humano pode aderir mais tarde, para só a partir dele possa falar com outros. Falar é autoexpressar-se, falar-com-outros, onde outros também falam, por isso, falar é – de acordo com o seu ser – o fundamento da κοινωμία” (HEIDEGGER, 2009, p. 35-36)⁶²

Essa última afirmação de Heidegger, onde o falar é definido com um falar com os outros, onde esse outro também é um falante é revela um aspecto da filosofia de Arendt. O discurso de acordo com o seu ser, é o discurso que revela “quem” fala. O falar-com-outros é fundamento do comum porque o espaço público é também espaço da troca de opiniões. Dessa maneira é possível mensurar a relação distanciamento-proximidade ou recusa-aceitação do pensamento de Aristóteles da parte de Arendt. Se Arendt discorda de Aristóteles quando ele afirma que o homem é um animal político como indicado em OT, concorda com Heidegger quanto à definição aristotélica de que o homem é um *ser dotado de palavra*.

Com base nisso, pode-se tornar mais preciso o que se afirmou anteriormente: o *mundo comum* surge quando os homens se unem e se tornam visíveis uns para os outros por meio do discurso. Por isso, o *mundo comum* é justamente esse espaço que surge entre os homens quando eles se unem, motivo pelo qual a política surge como *interespaço* (ARENDDT, 2007a, p. 23). O espaço ao

se dá em palavra, está tecido de palavras, que o modo de viver próprio desse vivente, que é o homem, se dá na palavra e como palavra. (BONDÍA, 2002, p.21)

⁶⁰ Tradução de “(λόγον ἔχον), a fundamental character of the being-there of human beings becomes visible: being-with-one-another. [...] This is not being-with-one-another in the sense of being-situated-along-side-one-another, but rather in the sense of being-as-speaking-with-one-another through communicating, refuting, confronting”

⁶¹ Sobre a dimensão retórica do trabalho de Arendt, ver: MEYERS, Peter Alexandre; STRUEVER, Nancy. Esquisse sur la modernisation de la rhétorique comme enquête politique. *Littérature*. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/litt.149.0004>

⁶² Tradução de “Speaking is not primarily and initially a process that other human beings may join in on later, so that only then would it become a speaking with others. Rather, speaking is, in itself and as such, self-expressing, speaking-with-one-another where others are themselves speaking; and therefore speaking is, according to its being, the fundament of κοινωμία.”

qual Arendt se refere não consiste necessariamente num território, mas aquele que surge quando os seres humanos se agregam, isto é, segundo ela, quando “surge um espaço que os reúne e ao mesmo tempo os separa uns dos outros” (ARENDR, 2007a, p. 36). Se o território não é necessariamente o formador do *mundo comum*, isto é, do *espaço público*, o que tornaria possível denominá-lo como comum?

Trata-se da organização que há no *espaço público*, ela “sempre se dá no interior de uma relação com o mundo. Isto significa que aquilo comum àqueles que se organizam desse modo é o que chamamos de interesses” (ARENDR, 2008b, p. 138). Portanto, o espaço de interesse forma o *mundo comum*, pois em Arendt, o interesse é uma forma de relação. Ela é “algo que inter-essa [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas” (ARENDR, 2016a, p. 226). A partir dessa concepção, Arendt apresenta uma concepção de política que pressupõe o fato de homens viverem juntos e que, a partir disso, podem construir um *mundo comum*.

Dessa maneira, a política para Arendt não é algo natural do ser humano, mas, sim, algo que o ser humano torna possível por meio da *ação e do discurso*. Segundo explica, a vida política baseia-se “na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque *o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com os seus iguais*” (ARENDR, 2012, p. 411. grifo nosso). Nesse sentido, podemos considerar o seguinte parágrafo:

Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é “realmente” só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente [...] Só na liberdade do falar com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados. O viver-num-mundo-real e falar-sobre-ele-com-outros são, no fundo a mesma e única coisa (ARENDR, 2007a, p. 60).

Nota-se nas últimas linhas dessa passagem a importância do discurso, de modo que não parece ser de modo simplório que Arendt coincidir *viver no mundo* como o *falar com os outros sobre o mundo*. Esta relação pode ser justificada com base no conceito arendtiano de *pluralidade*. O fato de homens serem diferentes uns dos outros ao mesmo tempo em que possuem algo de igual foi denominado pela autora como a condição humana da *pluralidade*. A *pluralidade* é a condição humana da *ação* e por isso, é a condição *per quam e sine qua non* de toda a vida política, pois, “somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”. *Viver* significa *estar entre os homens* [*inter homines*

esse] ⁶³(ARENDT, 2016a, p. 10, grifo nosso). Ter um interesse comum não se trata de acabar com a diferença, mas de reconhecê-la, por isso o *mundo comum* ao mesmo tempo une e separa os homens (DISCH, 1994, p. 42).

Assim, percebe-se que para Arendt há uma coincidência entre a noção de mundo comum e espaço político. Essa coincidência se efetiva por meio da *pluralidade*. Apenas por meio dela a constituição de uma esfera pública se torna possível, e por isso a sua destruição equivale à destruição do *espaço público*. Segundo Arendt desenvolve o conceito de *pluralidade*, há aqui o duplo aspecto de igualdade e distinção. Pois,

se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. (ARENDT, 2016a, p. 217).

Por esse motivo, a esfera pública se baseia na igualdade, enquanto a esfera privada na distinção, porque conforme explica “A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto, é orientada pelo princípio da justiça.” (ARENDT, 2012, p. 410). Mas a destruição do *espaço público* não se dá simplesmente com o extermínio e expulsão dos indivíduos da esfera pública. Isso também pode ocorrer a depender da hierarquia das atividades humanas que são exercidas no mundo comum, como será tratado no próximo tópico.

4.2 As atividades humanas e o mundo comum

No segundo capítulo de CH, Hannah Arendt escreveu o seguinte sobre a vida humana em sentido amplo: “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunha a presença de outros seres humanos” (ARENDT, 2016a, p.27). Por meio dessa passagem, pode-se notar a amplitude que o mundo comum

⁶³ Vale ressaltar aqui a análise de Remo Bodei sobre esse aspecto do pensamento de Arendt. Conforme ele escreveu: “Ao reivindicar o papel da política, Hannah Arendt recupera a tradição do pensamento ciceroniano, que punha a *vita activa* até mesmo acima da vida contemplativa [...] Se a política é, pois, *inter homines esse*, a sua essência descobre-se justamente nesse “entre”, no otimizar a recíproca dos indivíduos e grupos tendo interesses e projetos diferentes. A política, tal como a ação, é, com efeito, plural, sempre pressupõe os outros” (BODEI, 2000, p. 238-239)

possui, pois ele se faz presente onde há vida humana: ele é a localização das atividades humanas. Para Arendt, “a *vida humana* está sempre *enraizada* em um *mundo de homens* ou de *coisas feitas pelos homens*” (ARENDR, 2016a, p.26, grifo nosso). Portanto, ele não existiria sem as coisas fabricadas, sem a terra cultivada e, por fim, sem organização política (ARENDR, 2016a, p.27).

As coisas, o trabalho e a organização política correspondem respectivamente às três atividades humanas básicas no interior da *vita activa*: trabalho [*labor*], obra [*work*] e ação [*action*]. A predominância de cada uma dessas três atividades indica uma determinada forma de vida. Tratar das considerações de Arendt sobre as atividades humanas é algo necessário nesta investigação, quando se tem em conta que o discurso e a ação formam o *espaço público* que também implica o *mundo comum*. Evidenciar os limites e capacidades das atividades humanas auxilia a definir o contorno das atividades que tornam o *mundo comum* possível ou não. Além disso, esse exercício ajuda na compreensão da concepção de política de Arendt que se pretende aqui defender, isto é, uma recusa da *dominação*.

A distinção entre o *homo faber* e *animal laborans* é estabelecida por Arendt a partir da distinção entre as categorias de obra e trabalho. A hierarquia entre as atividades humanas determina também um certo grau de proximidade ou distanciamento em relação ao *mundo comum*. A ação, que “corresponde à condição humana da pluralidade” (ARENDR, 2016a, p.9) é aquela por meio da qual o ser humano pode agir politicamente. Mas e quanto à obra e o trabalho? Qual a relação entre essas faculdades e o espaço de aparência?

Para Arendt, cada uma delas possuía importância para a vida humana. O trabalho “assegura a sobrevivência da ‘vida da espécie’[...] A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência [ao lado da ação, eles] [...] tem a tarefa de *prover e preservar o mundo*” (ARENDR, 2016a, p.11, grifo nosso). Mas isso basta para que todas pertençam à esfera pública? Isso é algo que deve ser questionado, pois, refletir sobre caráter das atividades humanas é, também, pensar “sua localização, sua função e a duração de sua permanência do mundo” (ARENDR, 2016a, p.115). Que é a divisão entre as atividades da esfera pública (relativas a um *mundo comum*) e as da esfera pública (relativas à *manutenção da vida*).

Os produtos do trabalho, por tratarem do necessário à vida humana, compartilham com ela o seu caráter circular, destinados a aparecer e desaparecer⁶⁴. Os produtos da obra, pelo contrário “*garantem permanência e a durabilidade sem as quais um mundo absolutamente não seria possível.*” (ARENDDT, 2016a, p. 115-116, grifo nosso).⁶⁵ A distinção entre trabalho e obra está também no produto e na duração. O trabalho é inerente à vida biológica, e por isso, sua função é atender à necessidade natural e repetitiva do metabolismo corporal. A obra resulta em algo material que pertence ao mundo e permanece nele mesmo com a morte dos seus criadores. Essa distinção entre trabalho e obra é muito importante para a teoria de Arendt; segundo ela, os pensadores modernos acabaram confundindo ambas, definiram o trabalho em termos de obra.

Para Arendt, esse equívoco pode ser encontrado em Marx. Para Marx o trabalho é a produção dos meios para satisfazer as necessidades – comer, morar, vestir, – produção da vida material em sentido amplo (MARX, ENGELS, 2001, p. 21). Marx afirmou que o ser humano produz a vida por meio do trabalho, para o pensador alemão, o trabalho não é uma atividade isolada, mas social. Trata-se da “ação conjugada de vários indivíduos, sejam quais forem suas condições, formas e objetivos” (MARX, ENGELS, 2001, p. 23). Segundo Arendt a obra é o “nome do próprio produto” e o trabalho “jamais designa o produto final, o resultado da ação de trabalhar” (ARENDDT, 2016a, p. 99). A obra corresponde à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, e, portanto, é condição humana da mundanidade [*worldliness*] (ARENDDT, 2016a, p.9). A evidência entre essas duas categorias estaria presente, segundo ela, na distinção entre os étimos antigos e modernos. Ela afirmou o seguinte:

Os trabalhadores, na linguagem aristotélica, são aqueles que “com seus corpos atendem às necessidades da vida [...] o grego distinguia *ponein* de *ergazesthai*, o latim *laborare* de *facere* ou *fabricari*, o francês *travailler* de *ouvrer*, o alemão *arbeiten* de *werken* (ARENDDT, 2015, p.179).

A ausência dessa distinção seria responsável por aquilo que Arendt definiu como advento do social, marco da era moderna. A distinção entre trabalho e obra,

⁶⁴ Tal como a autora escreveu nas páginas iniciais de CH, o trabalho “é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e resultando declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida” (ARENDDT, 2016a, p.9).

⁶⁵ Vale lembrar mais uma vez o ensaio sobre Lessing, Arendt aponta que “O mundo se torna inumano, inóspito para as necessidades humanas – que são as necessidades de mortais –, quando violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência.” (ARENDDT, 2008a, p.18)

para ela, indica a percepção de duas atividades entre os antigos. Segundo explica, as atividades necessárias à sobrevivência eram garantidas e protegidas pela esfera privada do lar (ARENDR, 2016a, p.57), enquanto à esfera pública seria o espaço relativo à preservação da coisa pública. A esfera social se dá quando o espaço de aparência da esfera pública se torna também espaço para atender as necessidades vitais. Para ela,

A Sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público (ARENDR, 2016a, p. 57)

Na concepção da autora, houve uma promoção da atividade do trabalho – anteriormente oculta do público na esfera privada – à esfera pública⁶⁶. Desse modo, houve uma mudança na política na modernidade, em vez de ser um espaço de permanência se “transformou em progressivo desenvolvimento” (ARENDR, 2016a, p. 57). A aquisição de riqueza que motivou a modernidade, por essa razão, é inadequada ao *mundo comum*, pois, em vez de uma permanência contra a finitude da vida natural, a acumulação permanente “é a permanência de um processo, mais que a permanência de uma estrutura estável” (ARENDR, 2016a, p. 84). Sendo assim, para Arendt a política não pode e não deve ser um meio para atender o interesse privado⁶⁷. Pois, segundo Arendt, “no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não o homem” (ARENDR, 2007, p. 35)⁶⁸. Por isso, é importante distinguir entre as categorias das atividades humanas. Por meio dessa distinção, Arendt pôde definir qual delas julga mais adequada para a política. A começar pela diferenciação entre trabalho e obra. Segundo ela, o trabalho é uma atividade cíclica, seu início e fim correspondem ao nascimento e à morte, diferente da fabricação,

cujo fim é atingido quando o objeto está terminado, pronto para ser adicionado ao *mundo comum* das coisas e dos objetos, a atividade do

⁶⁶ Arendt explica de modo mais preciso, indicando os pontos de virada na era moderna e contemporânea que sustentam essa constatação. Essa argumentação não será retomada aqui, mas não se pode deixar de sublinhar o papel que ela recebe no interior de sua obra. Ver §40- §45 da CH

⁶⁷ É interessante notar como a crítica de Arendt em relação ao social tem certa proximidade com a teoria de Marx, apesar do distanciamento que operou por meio da sua crítica à categoria *trabalho*. Na *Sagrada Família*, Marx e Engels descreveram o homem moderno da seguinte maneira: “[...] independente, entrelaçado com o homem apenas pelo vínculo do interesse privado e da necessidade natural inconsciente, o escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta” (MARX, ENGELS, 2003, p. 132).

⁶⁸ Arendt enfatiza em vários momentos de sua obra que o mundo e os indivíduos não são idênticos. Há um exemplo em HTS que reforça essa distinção. Segundo Arendt quando o indivíduo se retira do mundo, “o que se perde é o espaço intermediário que teria se formado entre esse indivíduo e seus companheiros homens” (ARENDR, 2008b, p.11).

trabalho se move sempre no mesmo círculo prescrito pelo organismo vivo (ARENDR, 2015, p. 180, grifo nosso).

A obra, por seu turno, foi considerada a mais importante atividade humana da era moderna e com o advento do social⁶⁹, houve primazia do trabalho sobre as outras atividades, é denominada por Arendt como *vitória do animal laborans*.⁷⁰ Por se tratar de uma atividade que diz respeito estritamente às necessidades da vida em sentido biológico, a vitória do *animal laborans* é um sinal de *desmundanidade*.⁷¹ Em oposição à eterna recorrência do *animal laborans*, Arendt indica que no mundo construído pelo *homo faber* a vida humana pode obter algum tipo de estabilidade e, ao mesmo tempo, objetividade. Conforme ela escreveu:

Ante a subjetividade dos homens encontra-se a objetividade do artifício feito pelo homem, não a indiferença da natureza. Somente porque erigimos um mundo de objetos a partir do que a natureza nos dá e construímos um ambiente artificial na natureza, protegendo-nos assim dela, podemos considerar a natureza como algo “objetivo”. (ARENDR, 2015, p. 184)

Ainda que por meio da obra torne possível a existência do mundo do artifício humano, ele ainda não é adequado ao *mundo comum* enquanto espaço para a política. Esse espaço não pode ser aquele em que os homens atendem suas necessidades para sobrevivência, nem atender outras necessidades por meio dos objetos e instrumentos: ele é *espaço da liberdade*. Por isso, Arendt considera a ação como a atividade humana responsável pela política. O conceito arendtiano de ação recupera seu sentido por meio da etimologia grega e latina. Do grego, *archein* (começar, ser o primeiro, governar) e *prattein* (atravessar, realizar, acabar) e os correspondentes latinos, *agere* (pôr em movimento, guiar) e *gerere* (continuação de atos passados) (ARENDR, 2016a, p. 219). Segundo Arendt, com atos e palavras “nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original”

⁶⁹ A distinção entre o social e o político em Arendt pode ser iluminada com a explicação de Paul Ricoeur. Ele explica que para Arendt, enquanto os fenômenos econômicos e sociais são marcados pela constante e variabilidade, os fenômenos políticos podem apresentar características que são duradouras, possibilitando o reconhecimento dos conceitos, como é o caso do poder e da violência. (RICOEUR, 1991, p.15-16).

⁷⁰ Nas palavras de Agamben, trata-se da “condição do escravo, a saber, daquele que está inteiramente ocupado com a reprodução da vida corpórea, com o fim do *ancien régime*, tinha se estendido para todos” (AGAMBEN, 2017b, p. 36-37).

⁷¹ A obra também é capaz de criar o mundo do artifício humano, de modo que, “A única atividade que corresponde estritamente à experiência da não mundanidade [...] é a do trabalho na qual o corpo humano, embora em atividade, também é lançado para dentro de si mesmo, concentra-se apenas em seu próprio estar vivo e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo recorrente do seu funcionamento” (ARENDR, 2016a, p.141)

(ARENDDT, 2016a, p. 219). Desse modo, Arendt distingue a ação das demais categorias.

Ao contrário do trabalho e da obra, os *atos* e *palavras* se caracterizam pela fragilidade, não produzem algo de tangível no mundo, nem são possíveis em isolamento: sua permanência do mundo depende do registro, da participação de outros (ARENDDT, 2016a, p. 222). A ação é essencialmente política, não é possível em isolamento, requer a presença dos outros numa relação de *liberdade* em vez de uma relação de *dominação*. Ação e *liberdade* coincidem no sentido de que, para Arendt, ambas podem ser compreendidas como *liberdade de começar algo novo*.

Enquanto faculdade *de começar algo novo*, a *liberdade* reside na ação e no discurso, por isso, a *liberdade* do falar, ou em outros termos, a *capacidade de discursar livremente*. A liberdade equivale a “um espaço que permita o movimento entre os homens” (ARENDDT, 2012, p. 631). Através de tal capacidade do *discurso*, emprega-se *persuasão* em vez de força, portanto, preserva a igualdade e a *liberdade* de cada um⁷². O que nos direciona mais uma vez para a problemática da perda da proteção legal na qual os indivíduos perdem seu lugar peculiar no mundo. Ela é a perda de um espaço onde a participação política torna-se possível⁷³.

Por isso a incapacidade de agir politicamente também indica a ausência de pertencimento a uma comunidade. Ela é também a perda de *poder* político, pois para Arendt, o agir nunca é solitário, é em conjunto. A importância de fazer parte de um *mundo comum*, se dá também pela possibilidade de *agir em concerto*. É no espaço político que surge o *poder*. Nos termos de Arendt, o *poder* não se trata da relação comandar-obedecer, o poder é aquilo que surge quando os homens se unem por meio do discurso. Conforme Arendt explica em *CR*, o *poder* “corresponde à capacidade humana não somente de agir, mas de agir de comum acordo” (ARENDDT, 1999, p. 123). Portanto, na medida em que *poder* não se trata de agir isoladamente, mas, sim, agir com os outros, ele “mantém a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam” (ARENDDT, 2016a, p. 248). Apenas

⁷² Segundo Theresa Calvet, “O espaço estável de coisas entre os homens (o espaço-entre físico, objetivo) é recoberto por um espaço-entre inteiramente diferente (uma rede intangível de relações humanas)” (MAGALHÃES, 2013, p.26) Afinal, a rede de relações humanas é composta por atos e palavras, cuja origem é o fato de que os homens falam e agem uns com os outros.

⁷³ Habermas interpreta a teoria da ação de Arendt como um “modelo de ação comunicativa” em que o poder não é a instrumentalização da vontade do outro, mas a formação de algo comum pela comunicação, buscando acordo. (HABERMAS, 1994, p.212).

quando compartilham o *mundo comum*, os homens constituem o *poder* no sentido proposto por Arendt⁷⁴.

Em resumo, a partir da noção de que o *mundo comum* é aquele compartilhado por todos (e na medida em que defende a política como algo que surge da relação de homens iguais em vez da relação entre dominadores e dominados), Arendt apresenta um conceito de *poder* que não se confunde com aquele de soberania. Para Arendt, o *poder* surge da *pluralidade humana* na medida em que os homens agem e deliberam conjuntamente em vez de isoladamente.

Onde quer que homens possam se reunir por meio do discurso e da ação forma-se o *espaço de aparência* “que precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo” (ARENDR, 2016a, p. 247). Embora a obra humana forneça os materiais que determinam a fronteira em relação à terra, ela não é o elemento exclusivo para compor o mundo, que depende principalmente da ação humana. Apenas a ação torna possível a construção de um mundo que seja capaz de transcender a finitude humana e, assim, conferir textura à realidade para aqueles que virão. Como foi afirmado no início, todas as atividades humanas contribuem para a formação do *mundo comum* embora nem todas sejam adequadas para aparecer em público. A vida humana, em contraposição à vida animal “residem em sua capacidade de produzir coisas – obras, feitos e palavras” (ARENDR, 2016, p.24) sobre aquilo que dura tempo o bastante para ser lembrado, que possui permanência no mundo.

Esse é o ponto de transição para o próximo tópico, a obra “acrescenta novos objetos ao artifício humano” (ARENDR, 2016a, p.108), ao contrário do trabalho, que não deixa atrás de si vestígio permanente (ARENDR, 2016a, p.111). Dentre os objetos, isto é, entre o mundo das coisas fabricadas, Arendt inclui também às obras de arte (ARENDR, 2016a, p.150). Por meio da problemática da arte, Arendt tratou também da faculdade do *juízo* que terá um papel importante ao lado da ação na sua teoria.

4.3 Cultura e política: o juízo no espaço público

⁷⁴ Ao interpretar o poder na filosofia de Arendt como um acordo pela comunicação, Habermas afirmou que ele produz consenso. E por isso, é o oposto da força, sendo um fim em si mesmo ele não pode ser instrumentalizado para outros meios. (HABERMAS, 1994, p.213)

O *juízo* presente na obra de Arendt tem sua origem do *juízo estético* de Kant, a partir de uma interpretação política de sua terceira crítica ⁷⁵. Por isso, ele também possui relação com a problemática da estética na obra de Arendt, mas não se restringe a ela. Esse tópico continua a discussão levantada anteriormente expondo, primeiro, a reflexão de Arendt sobre a obra de arte e mais tarde, tratando sobre o *juízo*. O mundo, escreve Arendt, é resultado de “algo que os homens podem produzir que eles mesmos não são, ou seja, coisas [...] só se tornam realidades duradoura para eles, nas quais se podem mover, desde que existem objetivados enquanto mundo real” (ARENDDT, 2007,p.36)⁷⁶ Esses objetos, que podem ser denominados como culturais, compõem um mundo, que é composto por coisas tangíveis (música, edifícios, pinturas, estátuas) e também a história de povos e países. (ARENDDT, 2016b, p.254). Esses objetos, afirma Arendt, possuem como característica “a faculdade de prender nossa atenção e nos comover” (ARENDDT, 2016b, p. 256). Essa afirmação é importante, porque, por meio dela, Arendt indica que fala da cultura, como algo diferente da cultura de massa.

A cultura de massa, tem uma função clara e limitada, “matar o tempo”, tem almejam ser objeto de diversão, são rapidamente “consumidas” e esquecidas, são efêmeras. Desse modo, Arendt estabelece uma distinção entre a permanência da cultura e a efemeridade do entretenimento: “A cultura relaciona-se com objetos e é um fenômeno do mundo; o entretenimento relacione-se com pessoas e é um fenômeno da vida” (ARENDDT, 2016b, p.260). Dessa maneira, aparece mais uma vez entre obra e trabalho; o entretenimento é parte do descanso necessário para a perpetuação do trabalho que é condição da vida humana. Por isso que ao criticar a sociedade de consumo, Arendt escreveu que

uma sociedade de consumo não pode absolutamente saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central do consumo, condena à ruína tudo em que toca (ARENDDT, 2016b, p.264)

Com isso, a problemática da localização das atividades humanas surge novamente: Arendt defende uma distinção entre a esfera pública (espaço de aparência) e o âmbito privado. A arte e a cultura transcendem o uso e o consumo,

⁷⁵ Ver a quinta lição de LK

⁷⁶ Segundo Heidegger “A obra de arte é uma coisa, na medida em que é em geral algo que é”. (HEIDEGGER, 2005, p.14)

sua importância está no seu poder de permanecer (ARENDR, 2016b, p. 262)⁷⁷. Por isso, a autora considera que é preciso que haja alguma estabilidade contra o curso dos processos de produção e consumo característicos da vida biológica⁷⁸. Desse modo, a defesa da *pluralidade* (condição da política) coincide com a preservação da vida política. Como a política não é idêntica aos homens, cuidar da política significa cuidar do *mundo comum*, ou seja, do *espaço público*⁷⁹. Contudo, a política não é a única atividade exclusiva do *espaço público*. A *ação* e o *discurso* não aparecem sozinhos no *espaço público*, havendo também a arte, isto é, a cultura que também compartilha essa esfera.

O mundo também possui um caráter de objeto, que consiste nos produtos da condição humana da obra. Nesse sentido, a obra está para a cultura, assim como a ação está para a política, sendo que a primeira possui uma abrangência tão larga quanto a segunda. Para Arendt, cultura é “o modo de relacionamento do homem com as coisas do mundo” (ARENDR, 2016b, p.267).⁸⁰ Mas o que Arendt compreende por

⁷⁷ “A solidez [Verlässlichkeit] reside na sua serventia... que dá a este mundo tão simples uma estabilidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 20).

⁷⁸ Bernard Flynn argumenta que, em termos gerais, o trabalho de Arendt pode ser visto como uma análise de eventos históricos específicos em termos de “invasão” de uma esfera em para outra. Para Arendt, não há uma relação dialética entre as esferas e condições humanas, mas isso não significa que uma não influencia a outra. Para Bernad, há um deslocamento de uma característica definidora de uma esfera para outra e esse deslocamento é como uma transgressão. A invasão e a transgressão de uma esfera em relação a outra resulta numa espécie de desequilíbrio entre elas. Como é o caso do advento da esfera social (FLYNN, 1992, p. 102-103).

⁷⁹ Conforme ela escreveu no seu texto sobre Lessing: “o mundo e as pessoas que nele habitam não são a mesma coisa. O mundo está entre as pessoas, e esse espaço intermediário – muito mais do que os homens, ou mesmo o homem (como geralmente se pensa) – é hoje o objeto de maior interesse e revolta de mais evidência em quase todos os países do planeta.” (ARENDR, 2008b, p.11)

⁸⁰ Há uma crítica à indústria cultural em Arendt. Nesse sentido, vale notar a síntese de Fábio Passos. “Para Hannah Arendt, a ameaça à cultura, implementada na Modernidade, encontra-se, fundamentalmente, na indústria do entretenimento, que se arroga o direito de produzir produtos culturais em um processo que se assemelha ao metabolismo humano com o seu corpo: cíclico e eterno. Esse processo natural que, para nossa autora, na Modernidade, ultrapassou os limites da esfera privada e se espalhou como um fungo sobre toda a tecitura das relações sociais, também implementou sua marca na cultura. É nessa perspectiva que podemos dizer que a indústria do entretenimento “produz cultura”, como se produzem bens destinados a serem consumidos. Os genuínos produtos da cultura, que por sua natureza são inúteis,¹⁹³ servindo apenas para o deleite desinteressado, são tragados e transubstanciados em objeto dos formadores da cultura de massa, que, para manter seu processo de produção/consumo, necessita fazer com que a cultura seja tão efêmera e fugaz quanto o é uma barra de chocolate ou um pão e, assim, seja incorporada ao processo metabólico, fazendo com que uma escultura, uma pintura ou uma música tenham como função entreter a massa, com prazo de validade determinado: o surgimento de uma nova cultura que servirá aos interesses mercadológicos.” (PASSOS, 2013, p. 152)

coisas do mundo? Por coisas do mundo, ela compreende os eventos e experiências que adquirem permanência depois que se tornam reificados⁸¹.

Quando são reificados, acontecimentos e sensações se tornam, de certa maneira, tangíveis, e podem ser vistos, ouvidos por aqueles que ocupam o *espaço público*, bem como, aqueles que ocuparão no futuro. Por essa característica, a cultura deve transcender o uso e o consumo, do contrário, a cultura torna-se apenas entretenimento cultural. Assim como a política, a cultura não é feita para homens, mas para o mundo (ARENDR, 2016b, p.262).⁸² Como o seu sentido é permanecer, a arte não deve ser concebida de acordo com as categorias *meio* e *fim*, tal como os produtos da fabricação, cujo destino é serem usados (ARENDR, 2016b, p. 270-271). Há permanência quando também há relação, para Arendt, a arte cria mundo quando “a totalidade das coisas fabricadas é organizada de modo a poder resistir ao processo vital consumidor das pessoas que o habitam” (ARENDR, 2016b, p.263). A obra de arte segundo Arendt não pode possuir uma finalidade como o consumo, mas um sentido, que é aparecer. Por isso, Arendt sustenta que a potencialidade humana para a obra de arte trata-se de “uma capacidade humana que por sua própria natureza, é comunicativa e aberta-ao-mundo [*world-open*]” (ARENDR, 2016a, p.209).⁸³

Por se tratar de coisas que tem por fim o aparecimento e não a utilidade, o critério para julgá-las é a beleza, pois ela “é inerente a cada coisa enquanto uma coisa, e é precisamente esta qualidade ou sua ausência que transparece em sua forma” (ARENDR, 2016a, p.215). Por isso, Arendt argumenta que arte é julgada segundo “critérios objetivos do mundo onde encontrarão o seu lugar, para durar, para serem vistos” (ARENDR, 2016b, p.216). Como a arte tem seu lugar no espaço de aparência,

⁸¹ Segundo Theresa Calvet de Magalhães, Arendt confunde *reificação* [*Verdinglichung*] com *objetivação* ou *materialização* [*Vergegenständlichkeit*], o que não ocorre com Marx. A identificação entre esses dois conceitos não se apresenta apenas na interpretação de Arendt do conceito do trabalho de Marx, mas faz parte da sua própria teoria. (MAGALHÃES, 2010, p.40)

⁸² “A obra abre o mundo e mantém-no numa permanência que domina [...] Ser obra quer dizer: instalar um mundo”. (HEIDEGGER, 2005, p 35)

⁸³ O diálogo ou a comunicação possuem um papel muito importante para a esfera pública. Porque, segundo Arendt, o discurso tem o poder de atribuir humanidade às coisas do mundo. Segundo ela “o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros. Tudo o que não possa se converter em objeto de discurso – o realmente sublime, o realmente horrível ou o misterioso – pode encontrar uma voz humana com a qual ressoe no mundo, mas não é exatamente humano. Humanizamos o que ocorre no mundo e nem nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos” (ARENDR, 2008b, p.33-34).

ela assume caráter objetivo, no sentido de que pode ser vista e julgada no *mundo comum*.⁸⁴

A obra do *homo faber* possui um papel importante na formação do *mundo comum*, desde que atenda o critério de ser “adequada para ação e o discurso” (ARENDR, 2016a, p.216). A arte se apresenta num espaço de aparência que é constituído segundo uma perspectiva, porque “oferece seu espaço de aparição àquelas coisas cuja essência é aparecer e ser belas” (ARENDR, 2016b, p.272). Desse modo, pode-se afirmar que a arte não é importante para os homens apenas na medida em que torna a vida cotidiana tolerável, mas, sim, pelo seu poder de registrar os atos e as palavras humanas, registrando a história e as *estórias*, conferindo sentido à realidade.

Por fazerem parte da esfera pública, cultura e política exigem, para Arendt, um distanciamento que é possível por meio da faculdade de julgar. Contudo, esse distanciamento não se confunde com aquele do ideal arquimediano de racionalidade: ele também é uma forma de aproximação. Isso ocorre na medida em que ele está relacionado com o *senso comum*. O *juízo* tem em vista o cuidado com mundo porque nele “impõe-se limites contra um amor indiscriminado e imoderado do meramente belo” (ARENDR, 2016b, p.278). Além disso, o *juízo* é um modo de pensar que nada tem a ver com a introspecção e com a solidão. Tornando-se assim, uma faculdade humana que trata diretamente do *mundo comum*, assim como a *ação*. Segundo ela escreveu, o *juízo*,

julga o mundo em sua aparência e temporalidade; seu interesse pelo mundo é puramente “desinteressado”, o que significa que nem os interesses vitais do indivíduo, nem os interesses morais do eu se acham aqui aplicados. Para os juízos do gosto, o mundo é objeto primário, e não o homem, nem a vida do homem e nem seu eu (ARENDR, 2016b, p.276-277)

Esse desinteresse não indica que o indivíduo está alienado do mundo, mas uma superação da sua subjetividade. Como se pode notar, a faculdade do *juízo* está relacionada no pensamento de Arendt com duas esferas que constituem o *espaço público*: a política e a arte. Arendt escreveu que o *juízo* é uma mentalidade alargada, cuja eficácia “repousa em uma concórdia potencial com outrem [...] em antecipada

⁸⁴ Em vista do conceito de aparência, Arendt introduz a *senso-percepção*, *corporificação* – tudo que se pode denominar *aesthesis* – como aspectos da esfera pública. Desse modo, *estórias*, música contribuem para a esfera pública em conjunto com o trânsito de discursos, sentidos e opiniões. (SJÖHOLM, 2015, p.3)

comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a um acordo” (ARENDDT, 2016b, 274). Embora consista na superação da subjetividade, o *juízo* não possui validade universal, outros indivíduos cujas perspectivas estão em jogo acabam por constituir o seu limite.

Algo que se torna evidente com base no que a autora escreveu sobre a faculdade de julgar segundo Kant, onde define o *juízo* como *pensamento alargado*. Sua análise sobre a crítica do *juízo* de Kant é um complemento ao que ela escreveu em EPF. Conforme escreveu:

o “pensamento alargado” é o resultado da “abstração das limitações que contingentemente prendem-se ao nosso próprio juízo”, é o resultado da desconsideração de suas “condições subjetivas e privadas”, isto é, da desconsideração do que usualmente chamamos de interesse próprio; este interesse, de acordo com Kant, não é esclarecido e nem é capaz de esclarecimento, mas é limitante. Quanto maior o alcance — quanto mais amplo é o domínio em que o indivíduo esclarecido é capaz de mover-se de um ponto de vista a outro — mais “geral” será esse pensamento. (ARENDDT, 1994, p.58-57)

Não se trata de distanciar-se do *mundo comum*, mas poder ir aos seus diversos lugares, onde ele pode ser concebido a partir de outras perspectivas. O *juízo* ou o gosto, segundo Arendt, apresenta um discernimento político “que lhe permite orientar em um domínio público, no mundo comum” (ARENDDT, 2016b, 275). Ao formular uma concepção política de *juízo*, a partir do *juízo estético* kantiano, a concepção arendtiana aproxima-se cada vez mais da concepção aristotélica. Em Arendt, a decisão é o ponto de convergência entre o *juízo estético* e o *juízo político*, além disso, ambos julgam sobre aquilo que aparece na esfera pública. Conforme ela escreveu

Em juízos estéticos, tanto quanto em juízos políticos, toma-se uma decisão, e conquanto esta seja sempre determinada por uma certa subjetividade, também decorre, pelo mero fato de cada pessoa ocupa um lugar seu, do qual observa e julga o mundo, de o mundo mesmo ser um dado objetivo, algo comum a todos os seus habitantes (ARENDDT, 2016b, p.276)⁸⁵

⁸⁵ Odílio explica o seguinte sobre o papel do juízo na filosofia de Arendt: “Nas reflexões de Arendt sobre o *modus operandi* do juízo, exerceu importância fundamental a terceira crítica de Kant. Nessa obra, ela verificou a possibilidade do exercício do pensamento sem a ancoragem num ponto fixo, na consideração do sensível como uma instância dotada em si mesma de realidade. Essa consideração pelas “meras aparências” faz com que verifiquemos a acolhida no julgamento como modelo do pensar, no sentido em que, em Arendt, o pensamento é uma atividade ocupada com o que acontece, e não raciocínio ou contemplação, ocasionando, assim, uma verdadeira estetização da filosofia. Esse é o motivo pelo qual em todas as suas reflexões sobre a vida intelectual sempre pelo qual em todas as suas reflexões sobre a vida intelectual, sempre se faz presente a referência à Crítica do Juízo, de Kant, desta feita não mais para pensar o juízo político, mas, sim, para alcançar uma forma de filosofar apropriada ao momento contemporâneo, isto é, quando todos os fundamentos tradicionais do pensar e do agir perderam a validade” (AGUIAR, 2001, p.172)

Ao afirmar que o juízo decide sobre algo em comum, Arendt denota que ele tem em vista o *acordo* sobre ele. O *juízo* não pode ser imposto como algo verdadeiro, pois a decisão possui relação com a “troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum e a decisão quanto ao modo de ação a adotar nele” (ARENDR, 2016b, p. 277).⁸⁶ Por isso, o *juízo* enquanto faculdade que age sobre os outros e as outras perspectivas, está próxima da *doxa*.⁸⁷ Em Arendt, a *doxa* não possui a dimensão negativa que possui em Platão, para quem a crença (*doxa*) se exerce sobre a aparência (*doxa*) e seu efeito é a *opinião*. (2005. V, 477d).

Segundo Arendt, “a *doxa* era a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece [...] compreendia o mundo como ele se abre para mim” (ARENDR, 2002, p.96).⁸⁸ Na aparência que o mundo, segundo Arendt, a compreende se torna comum para todos. Para Arendt, o *koinon*, o comum, emerge do “fato de que o mesmo mundo se abre para todos [...] a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e conseqüentemente de suas *doxai* (opiniões)” (ARENDR, 2002, p.111). Ao considerar a concepção de comum como aquilo que se apresenta para todos, pode-se mais uma vez indicar a concepção de Arendt de *senso comum*. Dessa vez, considerando a relação que ele possui com o *juízo*: o *senso comum* é uma possibilidade de contornar o obstáculo dos limites dos cinco sentidos humanos. No seu texto sobre Kant, a autora escreveu que o *senso comum*,⁸⁹

⁸⁶ Ao assumir as diferentes perspectivas, pode-se afirmar que a tomada de decisão em Arendt também é tomada de posição. Ser parcial no *mundo comum* não tem, segundo esse pressuposto, uma dimensão negativa. Por isso, Arendt atribuiu a importância do discurso e de como o espaço público é adequado à troca de opiniões. Na troca de opiniões reside a possibilidade de tornar o mundo humano. A parcialidade que Arendt identifica em Lessing é importante e parece coincidir com a sua posição teórica. Para Arendt, o poeta alemão apresenta uma forma de parcialidade que “vem sempre montada não em termos do eu, mas em termos da relação dos homens com seu mundo, em termos de suas posições e opiniões. (ARENDR, 2008b, p.39)

⁸⁷ Ricoeur explica que ao falar de opinião, Arendt se refere ao termo no sentido da prática da política, ou seja, não consiste no nível do conhecimento do próprio discurso. (RICOEUR, 1991, p. 35).

⁸⁸ Ao considerar que o mundo e os homens não são a mesma coisa, Arendt não parece afirmar que eles não estejam relacionados. A importância da *doxa* não é um posicionamento em favor de um pensamento ilusório por parte de Arendt. Assumir uma posição e falar a partir dela é uma forma de refletir criticamente. Novamente, o julgamento que a autora empreende sobre Lessing pode valer para o seu próprio. Ainda no seu texto sobre Lessing, ela escreveu que “A crítica, na aceção de Lessing, sempre toma partido e prol da segurança do mundo, entendendo e julgando tudo em termos de sua posição no mundo num determinado momento. Tal mentalidade nunca pode dar origem a uma visão definida do mundo que, uma vez assumida, seja imune a experiências posteriores no mundo, por se agarrar solidamente a uma perspectiva possível.” (ARENDR, 2008b, p.15)

⁸⁹ O *senso comum* em Kant, explica Deleuze, “designa um acordo a priori, das faculdades [imaginação, entendimento, razão] ou, mais precisamente, o resultado de um tal acordo [...] é como a condição subjetiva de toda a comunicabilidade” (DELEUZE, 2000, p.28-29) Mas há ainda um *senso comum* estético “quando dizemos “é belo”, não queremos dizer simplesmente ‘é agradável’: aspiramos a

é um senso comunitário, *sensus communis*, distintamente *do sensus privatus*. É a este *sensus communis* que o juízo apela em cada um, e é esse apelo possível que confere ao juízo sua validade especial. O “isto me agrada ou desagrada” que, na qualidade de sentimento, parece ser totalmente privado e incomunicável, está na verdade enraizado nesse senso comunitário e, portanto, aberto à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros e seus sentimentos (ARENDDT, 1994, p.92).

Segundo essa concepção, o *senso comum* não denota um preconceito, mas um modo de fazer uso público da razão. Como se pode notar, a “faculdade do pensamento depende de seu uso público; sem o ‘teste do exame livre e aberto’, nenhum pensamento, nenhuma formação de opinião são possíveis” (ARENDDT, 1994, p.92). O pensamento alargado é uma forma de imparcialidade distinta do ideal arquimediano, ele só é possível quando um *juízo* pode ser comparado com outros *juízos*. (ARENDDT, 1994, p.56). Trata-se de deliberar a respeito do mundo, onde os eventos aparecem por perspectivas distintas e só assim a realidade pode ser construída: em vista da *pluralidade*⁹⁰. Para Esposito, o espaço da política no pensamento de Arendt é constitutivamente plural, “ele produz sentido, significado precisamente através da multiplicidade de opiniões” (ESPOSITO, 2019, p. 129). É por essa característica que a faculdade do *juízo* assumirá uma posição tão importante no pensamento arendtiano. Para o pesquisador italiano, o uso dos elementos que Arendt considera na sua interpretação (*senso comum, imaginação, juízo*),

[...] dá ao juízo a possibilidade efetiva de julgar o singular fora da hipótese abstrata normativa, transcendente, do universal. Colocando-se, pelo contrário, pelo ponto de vista, eminentemente plural, dos outros; mais precisamente de possíveis expectadores externos. É assim que o juízo, escapando da objetividade reificada da verdade científica, mas fora, ao mesmo tempo, da subjetividade infundada da escolha puramente individual, pode mostrar-se imparcial (ESPOSITO, 2019, p. 129)

Para Esposito, o *juízo* seria o contraponto de Arendt em relação à *vontade*, categoria que ela criticou em DR, obra que será abordada no último capítulo. Com

uma certa objetividade, a uma certa necessidade, a uma certa universalidade” (DELEUZE, 2000, p.55)

⁹⁰ Segundo Sjöholm, ele não se aplica apenas aos seres humanos, mas também aos objetos estéticos, ou seja, à obra. Segundo a pesquisadora: “As múltiplas formas de aparência que constituem nosso mundo apresentam a testemunha do caráter inerentemente plural do ser. [...] A pluralidade torna-se um aspecto inalienável do modo como as aparências sensíveis são concebidas. Isso tem implicações normativas: Arendt julgará os fenômenos pela maneira como eles implicam, se relacionam ou sustentam a pluralidade (SJÖHOLM, 2015, p.3-4, tradução nossa).” The manifold forms of appearance that constitute our world bears witness to the inherently plural character of being. [...] Plurality becomes an inalienable aspect of the way in which sensible appearances are conceived. This has normative implications: Arendt will judge phenomena through the way in which they implicate, relate to, or sustain plurality.”

isso, já se pode dar um passo adiante nessa investigação. Conclui-se que a faculdade do *juízo* está para a política e a arte, porque ambas, ocupam o *espaço público* que também é espaço de aparência. Por essa razão, o *juízo* não é uma faculdade solitária, requer a presença dos outros e, igualmente, é o modo pelo qual cada indivíduo se guia pelo *mundo comum*. Na cultura e na política, Arendt apresenta como há uma proximidade entre o julgamento e a decisão, ação e opinião. Ambos, cada um a seu modo, são as atividades que os homens empregam entre si, mas não em favor de si mesmos, mas do *mundo comum*. Por meio desse capítulo, procurou-se salientar dois elementos que podem ser considerados essenciais para que o mundo seja considerado algo comum: visibilidade e permanência.

Como transição para o último capítulo, deve-se ponderar sobre o que foi apresentado aqui, com a finalidade de indicar como as etapas dessa pesquisa estão relacionadas. Neste capítulo, buscou-se apresentar o conceito de *mundo comum* ao lado de suas implicações políticas e filosóficas, tendo como referência a defesa da *pluralidade* em oposição ao totalitarismo. Ao definir a política como uma relação de igualdade em vez de uma relação de *dominação*, Arendt definiu e refletiu sobre o que denominou *espaço público* como o lugar que pode ser compartilhado, comum a todos.

Deste modo, a autora buscou recuperar a política em seu sentido originário se contrapondo concepção moderna, a qual a confunde com a manipulação da violência ou com a administração dos interesses individuais. Deste modo, pode-se notar porque Arendt compreende o *mundo comum* como o espaço adequado para as atividades humanas da ação e do discurso. Estes dois conceitos serão abordados no capítulo seguinte. Neste capítulo, apresentou-se, também, o conceito de *mundo comum* arendtiano em conjunto com as suas relações com as atividades humanas. No próximo capítulo, abordaremos o que se pode denominar elementos que tornam o *mundo comum* possível na teoria arendtiana.

5 CRIAÇÃO E PRESERVAÇÃO DO MUNDO COMUM

O último capítulo dessa dissertação objetiva apresentar quais são os elementos da filosofia de Arendt que podem ser compreendidas como criadoras e mantedoras de um *mundo comum*. Para tanto, essa investigação avança decisivamente na discussão na medida em que retoma alguns aspectos da filosofia de Arendt apresentados nos momentos anteriores. Argumenta-se, mais uma vez, que a política segundo a crítica de Arendt, tem que estar relacionada com o discurso e ação – e assim, recusa a política como *dominação* e o risco de tornar-se *totalitária*. A sua concepção sobre a história/estória, seu conceito de compreensão, ao lado da sua reflexão sobre a relação entre um conceito crítico de *lei* e de *poder*, consiste numa oposição ao totalitarismo. O primeiro tópico aborda a narratividade de Arendt como alternativa ao modelo arquimediano de racionalidade. Ao considerar que a ação e o discurso criam o *mundo comum* que também permite que o indivíduo faça parte dele, a narratividade promove uma reconciliação entre o indivíduo e o mundo, livrando-o da alienação do mundo, ou seja, da condição de *desmundanidade*. Nessa perspectiva, Arendt também refletiu sobre a categoria da compreensão, que consiste numa atividade de reconciliação do homem e do mundo. Trata-se da hermenêutica política de Arendt, que consiste numa produção de sentido que o indivíduo opera no curso da sua vida. Por fim, o último tópico trata sobre o conceito de *lei* e de *poder* como elementos que podem construir e preservar o *mundo comum*. Para Arendt o conceito de lei consiste numa relação entre os homens e, assim, estabelece algo em comum entre eles. Esse *em comum*, que podem ser os *interesses*, possibilitando o *poder como agir em concerto*, que é antítese da *violência*. Em Arendt, o *poder* que não se confunde com *dominação* (violência) só é possível por meio do *comum acordo* entre os indivíduos pela via do *discurso*, deixando aberta a possibilidade para novas experiências.

5.1 A narratividade como constituidora de sentido

No início deste trabalho, o primeiro capítulo tratou de como o totalitarismo, ao promover uma *alienação do mundo*, destrói a dimensão da ação e do discurso. No capítulo anterior, afirmou-se que Arendt concebe a ação como começar e pôr em movimento, e que por meio dela, ao lado do discurso, indivíduos podem se inserir no

mundo humano. Humano, porque é nesse espaço que os homens estão em relação uns com os outros, no intercâmbio de opiniões num mundo também feito de coisas. Esse caminho auxiliou na investigação: o próximo passo é elencar os elementos que podem ser indicados como possibilitadores de um *mundo comum*. Argumenta-se que estes elementos presentes nos escritos de Arendt interseccionam com a temática da potencialidade da ação e do discurso. Há, portanto, uma orientação na construção deste capítulo: analisar a união entre *ação* e *discurso* como possibilitadora do *mundo comum*.

Antes de mais, é importante considerar algumas noções sobre os movimentos totalitários, precisamente, a problemática da propaganda⁹¹. Por meio da propaganda, os regimes totalitários ensejam uma realidade que não é aquela do mundo comum. Ela reforça a alienação do mundo de modo que as massas “não acreditam em nada visível, nem na realidade da própria experiência” (ARENDR, 2012, p.485). Para tanto, as ideologias possuem papel fundamental, pois, através delas, todos os acontecimentos podem ser explicados como leis simples que abarcam até mesmo as coincidências e o acaso. Conforme Arendt escreveu em OT,

[...] as massas são obcecadas pelo desejo de rugirem da realidade porque, privadas de um lugar no mundo, já não podem suportar os aspectos acidentais e incompreensíveis dessa situação, [...] Fugindo à realidade, as massas pronunciam um veredicto contra um mundo no qual são forçadas a viver e onde não podem existir, uma vez que o acaso é o senhor supremo deste mundo e os seres humanos necessitam transformar constantemente as condições do caos e do acidente num padrão humano de relativa coerência. (ARENDR, 2012, p.486).

No totalitarismo, as massas não se reconciliam com a realidade, mas como a reconciliação é uma necessidade da vida especificamente humana⁹², buscam refúgio na realidade ficcional de suas ideologias. Tal atitude configura uma alienação do mundo e dos acontecimentos que participam nele. Qual é a importância de buscar

⁹¹ Deste modo, optou-se por abordar os temas deste capítulo por outra perspectiva. A saber, a ação e o discurso são criadoras de espaço público e, assim, também podem criar um *mundo comum*. Por tanto, este trabalho deixa de abordar de modo mais demorado ou conciso, dois temas que possuem relação com a problemática do *mundo comum*, são eles: a problemática da ideologia e a problemática do estatuto da verdade factual. Contudo, não se deixa de considerá-los ao menos implicitamente. Felizmente, estas problemáticas foram abordadas de modo exemplar no trabalho de Emery “O problema da verdade na obra de Hannah Arendt” e no trabalho de Alves Neto ‘Mundo e Acosmismo na Obra de Hannah Arendt’ ambos já utilizados nesta pesquisa. Ver também: CANOVAN, Margaret. Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge University Press, 1992.

⁹² Como consta tópico 5.2

uma relação com os acontecimentos que podem ser vistos ou ouvidos por todos? Esta resposta pode ser indicada em CH.

Na CH, Arendt escreveu que a vida é repleta de acontecimentos mundanos, sendo, assim, “plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma história” (ARENDDT, 2016a, p.119). Estes eventos, longe de consistir em simples acontecimentos cotidianos, remetem à outra característica da atividade da ação, que é a possibilidade para a *lembrança* [*remembrance*]. Por isso, a ação e o discurso podem registrar, “uma história suficientemente coerente para ser narrada” (ARENDDT, 2016, p. 119-120). Em conformidade com essa afirmação, nota-se um importante aspecto no pensamento de Arendt, a saber, que a *atividade de narrar* – além de constar entre as práticas que se perpetuam entre os indivíduos – possui uma dimensão política. A narração, na medida em que recorda os eventos do passado, torna a permanência deles possível, e, desse modo, ela também pode se tornar força condicionante do *mundo comum*.

Contudo, pode-se encontrar um obstáculo na tentativa de construir a lembrança ou memória. Como Arendt advertiu em CH, *atos* e *palavras* são caracterizadas por sua fragilidade, não produzem algo de tangível no mundo, nem são possíveis em isolamento: sua permanência do mundo depende do registro, da recordação, e por isso, da participação de outros (ARENDDT, 2016a, p. 222). A fragilidade das coisas humanas se reflete na atividade de contar histórias: apenas quando a ação acaba ela pode ser contada. O homem não tem domínio sobre a história, embora sua existência se deva à existência humana, ela não é “feita” pelos seres humanos (RICOEUR, 1991, p.61). A ação torna a história possível, mas sozinha não pode oferecer nenhuma garantia, o caráter efêmero da ação constitui a sua principal fragilidade, ela desaparece na medida em que faz parte do mundo.

Para Arendt, é possível contornar este problema por intermédio da narratividade [*storytelling*], pois, “contar histórias revela o sentido sem cometer o erro de defini-lo, realiza o acordo e a reconciliação com as coisas tais como realmente são” (ARENDDT, 2008a, p.116). Desse modo, Arendt apresenta três aspectos da relação entre o homem e o mundo, a busca por um sentido, o acordo e a reconciliação, todas tratam da dimensão política da vida humana. Assim, a narratividade condensa na dimensão prática e teórica da filosofia de Arendt, as duas aparecem unidas porque é algo que se exige ao enfrentar o totalitarismo, conforme explica Odílio Alves Aguiar:

A narração possibilita verificar que o próprio acontecimento ilumina o que, no passado, pode a ele estar relacionado. O totalitarismo não possui uma história nem está contido potencialmente num evento do passado, mas cristaliza elementos de várias proveniências, a exemplo do imperialismo, do antissemitismo, da crise dos estados nacionais e do eurocentrismo (AGUIAR, 2011, p. 116).⁹³

Sendo assim, nota-se que narratividade também possui relação com o modo que Arendt constrói suas reflexões e as apresenta. Contar uma história configura uma alternativa à interpretação que ocasionalmente, pode levar à alienação daquilo que se deseja compreender (ARENDR, 2018e. p, 211). Além disso, essa posição de Arendt é coerente com as suas reflexões sobre a ação e o discurso. Arendt escreveu em CH que é “com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original.” (ARENDR, 2016a, p. 219). Portanto, atos e palavras possuem a possibilidade de transformar, alterar e renovar o *mundo comum*. Nas páginas iniciais de CH, pode-se verificar que “o que adentrar o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana” (ARENDR, 2016a, p.12). Isto é, aquilo que Arendt designa como especificamente humano, uma vida que pode ser narrada, e assim, compartilhada (KRISTEVA, 2001, p.7-8).

Uma vida que pode ser narrada, é uma vida política, que integra a teia de relações humanas, por essa razão, Arendt é enfática quanto ao caráter político da ação. Segundo ela, a ação “não apenas mantém a mais íntima relação com a parte pública do *mundo comum* a todos nós, mas é a única atividade que o constitui” (ARENDR, 2016a, p. 245). Em resumo, por meio da ação o indivíduo se insere no *mundo comum*, ao mesmo tempo em que ela o constitui, abre a possibilidade para a história – que se distancia da noção de história como processo – a ação de Arendt não é idêntica aos processos da natureza.

A distinção reside na sua possibilidade de dar início ao novo, assim, a ação humana introduz ao mundo algo novo – que não pode ser previsto. Toda ação sempre

⁹³ É interessante notar as considerações de Odílio Alves Aguiar sobre essa problemática. Segundo ele, o filósofo se torna um narrador [storyteller] porque com o surgimento dos regimes totalitários, não se pode mais buscar apenas a racionalidade mesma para refletir sobre a realidade. Os conceitos da tradição filosófica e política tornaram-se inaptos para lidar com totalitarismo, e assim, o sentido pode ser encontrado na medida em que ele se volta para os acontecimentos, reconciliando, dessa maneira, existência e significação ao mesmo tempo. Ver Aqui o capítulo *O Filósofo como Storyteller em* AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora Unijui, 2009.

recai na rede de relações humanas que desencadeia novas relações e, por essa razão, “muda de maneira decisiva a constelação de relacionamentos já existentes e segue alastrando-se sempre e pondo em ligação e movimento cada vez mais do que o homem atuante poderia prever” (ARENDDT, 2007a, p.120). Essa passagem presente em OP conecta-se com a já referida anteriormente em CH. O agir a qual Arendt se refere configura o modo pelo qual é possível aos seres humanos estabelecerem relações através dos atos e das palavras, sem a mediação de objetos e das coisas. Dessa maneira, a narratividade se apresenta como alternativa ao modelo arquimediano de racionalidade. Não é preciso distanciar-se conforme esse modelo para lidar com ela “é precisamente nessas estórias que a verdadeira significação de uma vida humana finalmente se revela” (ARENDDT, 2005, p.305).

Na narração, em vez de considerar que o homem deve se distanciar para compreender, deve considerá-lo em relação com os outros, considerando que seus atos e palavras possuem consequências que não podem ser previstas e podem ser lembradas. Nenhum homem é autor e feitor de sua própria história, são os espectadores que organizam a complicada rede de atos e palavras que possibilitam o sentido da história (KRISTEVA, 2001, p.16). Arendt explica por meio de uma metáfora que cada vida humana conta sua própria história que se torna também o livro de histórias da humanidade, essas histórias compõem o mundo humano. Conforme ela escreveu:

a razão pela qual cada vida humana conta sua história e pela qual a história se torna afinal o livro de histórias [*storybook*] da humanidade, com muitos atores e oradores e ainda assim sem qualquer autor identificável, é que ambas resultam da ação. A história real na qual nos engajamos enquanto vivemos não possui um fabricante visível ou invisível, porque ela não é fabricada (ARENDDT, 2015, p.192)

Isso acontece porque a ação, além de fazer parte da teia de relações humanas, é uma atividade distinta da obra, que possui início e fim. O ser humano pode fazer parte da história em vista da sua capacidade para agir e para falar, o que nos direciona para a interpretação habermasiana da ação em Arendt, que argumenta que o conceito de ação da autora alemã consiste num conceito de *ação comunicativa*. Na comunicação, o indivíduo *aparece ativamente como um ser único que se revela na medida em que revela sua subjetividade*. Ao mesmo tempo, ele deve reconhecer o outro como igual, como alguém que é capaz de ultrapassar a própria subjetividade. Por isso, Habermas entende a teia de relações humanas como a práxis presente na filosofia de Arendt. (HABERMAS, 1994, p.215).

O que chama atenção na interpretação de Habermas é a indicação para a dimensão prática que o discurso possui na filosofia de Arendt. O que reverbera na noção de comunicação de Jaspers que, por sua vez, reverbera no pensamento de Arendt quando se leva em conta que o *mundo comum* é o espaço da troca de opiniões. Segundo Arendt escreveu em HTS, “a comunicação; a verdade, que nunca pode ser apreendida com conteúdo dogmático, surge como substância ‘existencial’ clarificada e articulada pela razão, comunicando-se e apelando ao existir racional do outro, compreensível e capaz de compreender tudo o mais” (ARENDR, 2008a, p.94). A comunicação é a chave para as conexões existentes na teia de relações humanas, ao mesmo tempo em que cada ação representa o início de uma nova história que exercerá uma influência muito maior do que o agente pode imaginar. Nas palavras da autora:

Cada feito e cada novo começo cai em uma teia já existente onde, no entanto, deflagram de algum modo um novo processo que afetará muitos outros [...]É por causa desta já existente teia de relações humanas, com suas vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu propósito. (ARENDR, 2015, 192)

Dada a possibilidade de iniciar uma nova história pelo discurso, a ação, “não apenas mantém a mais íntima relação com a parte pública do mundo comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui” (ARENDR, 2016b, p. 245). A imprevisibilidade da ação, afirma Arendt (2015, p.191) sempre torna mundanas as novas histórias quando acaba, pois, podem ser narradas. Nesta perspectiva, vale ressaltar um aspecto já aludido da filosofia de Arendt: a crítica da ideia de a história *poder* ser produzida. Para Ricoeur, Hannah Arendt não quer dizer que falar sobre a vida constitua uma história como tal, nem que a revelação do “quem” seja por si uma história. Mas que apenas quando a *revelação do quem* e a *teia de relações humanas* se unem, pode surgir a história humana única de qualquer recém-chegado (RICOEUR, 1991, p. 60).

Deste modo, a narratividade é o modo pela qual Arendt busca estabelecer o sentido dos acontecimentos ao considerar que a história humana surge da ação e do discurso. Trata-se de narrar a experiência, estabelecer o sentido sobre aquilo que *nos acontece* e por essa razão, trata do singular, do contingente, tanto do âmbito individual como do âmbito comum, pois, trata-se de estabelecer sentido à própria existência humana (BONDÍA, 2002, p. 27). Arendt não concorda com a ideia de que o

homem “produz” a história, porque não se pode conhecer o fim da história, abordar a história desse modo seria destruir o caráter espontâneo da ação. A ideia de que o homem pode fazer a história é uma das consequências do pensamento moderno de que o homem pode conhecer aquilo que ele produz.

Por isso, Arendt atribuiu a importância do discurso, e de como o *espaço público* como aquele adequado à troca de opiniões. Na troca de opiniões reside a possibilidade de tornar o mundo humano: o mundo só se torna um mundo humano por meio do discurso. Por isso, a parcialidade de Lessing é importante, pois, ele apresenta uma forma de parcialidade que “vem sempre montada não em termos do eu, mas em termos na relação dos homens com seu mundo, em termos de suas posições e opiniões. (ARENDR, 2008a, p.39) Ao levar em consideração o acontecimento como experiência, ou em outros termos, *como aquilo que sofremos*, Arendt se defronta com um problema de seu tempo conforme é indicado por Benjamin, onde os indivíduos tornaram-se incapazes de narrar, contar, as próprias experiências⁹⁴.

Para Arendt, o estatuto político com o qual se depara o indivíduo do século XX deve buscar na experiência comum a todos, inserir-se nas relações humanas, reconciliar-se com o mundo para que esteja igualmente inserido na vida política. Isto se torna possível sobretudo no enfrentamento dos regimes totalitários, em vista de uma experiência política autêntica que se compõe pela via do discurso. Segundo Kristeva (2001, p.26-27), a narração é a dimensão da vida humana que corresponde à vida política: contar histórias é a ação humana que envolve a presença dos outros, portanto, a *pluralidade*, isto é, a presença dos outros.

A narração não consiste em determinar um sentido, mas da busca para revelá-lo, pois, para Arendt, “o sentido de um ato executado se revela apenas quando a própria ação já se encerrou e se tornou uma estória suscetível de narração” (ARENDR, 2008a p.30). O sentido dos acontecimentos se torna visível pela repetição característica da narração, e quando ela é reificada, ganha permanência e se torna parte do mundo. Assim, estará disponível para os homens que virão e para aqueles que virão depois deles. A história, e as estórias têm a função de conferir sentido ao *mundo comum*, que pode ser considerado a partir de diferentes perspectivas.

⁹⁴ Ver o texto *Experiência e Pobreza* (1933) em BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política - ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994. 7. ed.

A narratividade, conforme Arendt apresenta, configura um modo de filosofar que leva em conta às relações humanas e, portanto, o agir dos vários atores em oposição ao mundo das ideias fabricado pelo pensador isolado. Se não há um espaço onde os homens possam estar em relação, não há mundo e, assim, não há política: como é o caso dos regimes totalitários, em vez de mundo há o deserto (ARENDR, 2007a, p. 123). A narratividade é o encontro entre o agir e o discurso, pois o feito encontra uma segunda existência por meio da palavra. Revelar o sentido é uma das possibilidades da união entre *ação* e *discurso*, ela contribui para a construção de um *mundo comum* na medida em que ganha alguma forma de tangibilidade, como é o caso da memória. Outra possibilidade que se abre pela via do discurso é a reconciliação, que direcionou essa investigação para o próximo passo, que consistirá numa exposição sobre o conceito de compreensão presente no pensamento Arendtiano.

5.2 A compreensão como o outro lado da ação

Conforme indicado anteriormente, o pensamento, segundo Arendt, surge da atualidade dos acontecimentos, que por sua vez, são os incidentes da experiência viva (ARENDR, 2018e. p, 202). A filosofia de Arendt é sempre ligada, relacionada com a experiência e, por isso, ela está sempre relacionada com o *mundo comum*. Nesse sentido, narrar a experiência se coloca contra a devastação dos assuntos humanos característica dos regimes totalitários. Para não sucumbir à desolação promovida pelo totalitarismo, Arendt considera aquilo que é comum em vez da introspecção individual e solitária. O comum torna sua proposta de tentar ver da perspectiva do outro. Isso justifica, em certa medida, a sua metáfora das teias de relações humanas. Nesse sentido, essa investigação encontra-se novamente diante do diagnóstico que Arendt apresenta sobre o século XX da impossibilidade de conhecer a realidade com as categorias e conceitos tradicionais.

Este tópico, objetiva apresentar como Arendt pensou uma alternativa para a problemática do desenraizamento. Como superar esse tipo de alienação, visto que ela age radicalmente sobre a vida humana? Afinal, como lidar com algo que desafia os parâmetros até então estabelecidos? Trata-se, em última instância, de restabelecer os liames que se perderam durante o processo de alienação é preciso que haja uma *reconciliação*, algo que é possível por meio do ato de *compreender*. Em OT, Arendt

buscou estabelecer o sentido com que empregou esses termos a fim de evitar equívocos, segundo ela,

[...] Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós” (ARENDR,2012, p.12)

O passado não pode ser esquecido, ele deve ser enfrentado. Se reconciliar com o passado é uma exigência que reside na relação entre o homem e o mundo. Lisa Jane-Disch explica que, para Arendt, a reconciliação possibilita uma renovação da condição humana da natalidade, ou seja, da ação. A reconciliação é um ato político que libera do passado, pois, por meio dela

peças ou povos que violaram a humanidade uns dos outros encaram a rede de crime que é a história comum e reconhece que para renovar a condição da natalidade para aqueles que viram depois, eles devem renunciar suas reivindicações que justificam o que aconteceu (JANE-DISCH, 1994, p.101)⁹⁵

Jane-Disch prossegue argumentando que a reconciliação é parte do processo que tem seu início por meio da narratividade, ou seja, da contação de histórias. A narratividade não é um tipo de distanciamento arquimediano, o narrador não é um espectador desinteressado da história, mas que narra sobre o *mundo comum* o qual participa (JANE-DISCH, 1994, p.102). Compreender não significa perdoar, ela consiste em um modo especificamente político de pensar, conforme Arendt escreveu nos seus Diários Filosóficos: “Se reconciliar significa: *to come to terms with*; reconcilio-me com a realidade enquanto tal a partir do momento que pertenço a ela como sujeito que age” (ARENDR,2007b, p.272).⁹⁶ Segundo essa orientação, enquanto *pluralidade* e *ação* coincidem, acabam por descentralizar e multiplicar o *poder* e o *sentido* (JANE-DISCH, 1994, p. 103).

⁹⁵ Tradução de “In reconciliation, persons or peoples who have violated each other’s humanity face up to the web of crime that is their common history and acknowledge that to renew the condition of natality for the ones who will come after, they must relinquish their claims to justice for what has passed.”

⁹⁶ Tradução de “Riconciliarsi significa: *to come to terms with*; *mi riconcilio* com la realtà in quanto tale e da questo momento appartengo a questa realtà in qualità di soggetto che agisce. Essa passagem foi retirada dos cadernos de anotações de Hannah Arendt, que em alguns países foram publicados como “diários filosóficos”. Até a última verificação, não há uma publicação que abarque integralmente ou parcialmente esses textos numa tradução para o português brasileiro. Além da tradução italiana que foi utilizada nessa pesquisa: ARENDR, Hannah. Nel deserto del pensiero – Quaderni e diari – 1950-1973. Trad. Ita. Chantal Marazia. Vicenza: Neri Pozza Editore. 2007b. Há uma célebre edição em língua espanhola, muito utilizada pelos pesquisadores brasileiros: ARENDR, Hannah. Diario filosófico: 1950-1973. Trad. Esp. Raúl Gabás.Barcelona: Herder, 2006. Todas se baseiam na edição alemã: ARENDR, Hannah. Denktagebuch: 1950 bis 1973. Ed. Ursula Ludz. Piper, 2002

Lisa defende que essa descentralização é possível por meio da teia de relações humanas, e assim, fora do centro, o narrador [*storyteller*] tem posição privilegiada por se localizar nas margens da teia de relações humanas⁹⁷. A teia de relações humanas de Arendt, desse modo, se contrapõe ao ideal de imparcialidade arquimediana de *imparcialidade abstrata*, em que há esforço para distante – do lado de fora – daquilo que se fala (JANE-DISCH, 1994, p.103). Em contraposição à uma imparcialidade que almeja uma objetividade porque está distante, há, em Arendt, uma imparcialidade situada, que por se posicionar nas margens, não almeja dar a palavra derradeira sobre os acontecimentos⁹⁸.

Considerar a multiplicidade de sentido que os acontecimentos podem ter é coerente com a definição de que o *espaço público* enquanto *mundo comum* “reúne-nos na companhia uns dos outros. E, contudo, evita que caiamos uns sobre ou outros” (ARENDR, 2016a, p.65). Arendt escreveu em CH que sem o *koinon* (aquilo que é comum a todos), “nenhum mundo comum nem domínio público são possíveis” (ARENDR, 2016a, p.67). Como é o caso da sociedade de massas e do totalitarismo. Quando Arendt afirma que não se pode dar a última palavra sobre os acontecimentos, e, ao reconhecer a multiplicidade que decorre da *pluralidade humana*, ela reconhece a compreensão como atividade que se atualiza, se renova. Dessa maneira, ela define a compreensão de modo mais preciso, segundo ela escreveu em CP:

A compreensão, diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo que nunca gera resultados inequívocos. É uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo em nossa casa. (ARENDR, 2008b, p. 342)

⁹⁷ Segundo Roberto Esposito “O juízo do histórico – do espectador-narrador, portanto, não do ator, de quem está bastante distante do evento no espaço e no tempo para poder ‘narrá-lo’ sem estar diretamente envolvido por ele – reestabelece a verdade do fato, a sua não predicada potência. Reestabelece a força e a dignidade do passado. Ele é o único que pode condená-lo. Mas também que o pode redimir. Para lhe dar um sentido diferente daquele que a violência da tradição lhe atribuiu: o que guia esse pensamento – é de Benjamin que Arendt fala – é a convicção de que o mundo vivente ceda à ruína dos tempos, mas que o processo de decomposição seja, ao mesmo tempo, também um processo de cristalização; que na ‘proteção do mar’ – no mesmo elemento não histórico ao qual deve ceder tudo o que se realizou na história – nascem novas formas e formações cristalizadas que, tornadas invulneráveis contra os elementos, subsistem e esperam apenas o pescador de pérolas que as traz à luz: como ‘fragmentos de pensamento’, como fragmentos ou também como eternos ‘fenômenos originários’ ” (ESPOSITO, 2019, p. 132).

⁹⁸ Segundo explica Odílio Alves Aguiar (2009): “Ao contrário, o pensamento ‘narracional’ tem como modelo a imparcialidade de Tucídides, pois se trata de uma imparcialidade situada e não abstrata. O narrador apresenta os dilemas e paradoxos e leva os outros a tomar posição por conta própria. Os problemas éticos, por exemplo, nessa perspectiva, não são subsumíveis a um valor único. Os dilemas são mais bem apresentados, quando se conta a respeito deles uma história do que quando são submetidos a um critério de estilo arquimediano. O pensamento ‘narracional’ não ambiciona levar a um comportamento x, propor-se como autoridade legitimante de um determinado comportamento, mas simplesmente provocar o pensamento das pessoas.”

A atividade de reconciliar-se com o mundo é interminável, e é na necessidade de compreender que reside essa possibilidade, que assim como o sentido, também se atualiza e se renova. Ao reconciliar-se com o mundo, o homem pode enraizar-se novamente, quando não se pode compreender, afirma Arendt, não se pode plantar raízes e assim, o homem encontra-se condenado à superfície (ARENDR, 2007b, p.272-273). Estar condenado à superfície significa estar na condição de superfluidade, daí a importância da atividade da compreensão, sua tarefa é tornar a vida especificamente humana possível. A compreensão cria profundidade, e por isso, “do ponto de vista político, equivale a encontrar uma casa, de sentir-se em casa no mundo. É o processo de enraizamento” (ARENDR, 2007b, p.272)⁹⁹. Por essa razão Arendt definiu a compreensão da seguinte maneira:

o outro lado do agir, pode se dizer que é a atividade que o acompanha, por meio da qual me reconcilio constantemente com o mundo comum onde ajo como ser particular e me reconcilio com qualquer coisa que aconteça. A compreensão é reconciliação durante a ação (ARENDR, 2007b. p. 260-261)¹⁰⁰

Enquanto reconciliação durante a ação a compreensão nos termos de Arendt ultrapassa a compreensão no sentido hermenêutico que se encontra na filosofia contemporânea. A compreensão é política, na medida em que é possível por meio dela reconciliar-se com o *mundo comum* – que traz consigo o *espaço público* ou espaço de aparência, ou seja, o espaço da troca de opiniões: é uma tentativa de reconciliação com o fazer e o sofrer da experiência. Algo que pode ser reforçado ao se considerar a função do espírito, que segundo Arendt, consiste em “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.*” (ARENDR, 2016b, p. 34. grifo nosso). Diante do totalitarismo, Arendt concebe a compreensão como o modo pelo qual o ser humano tenta preservar a dimensão política de sua própria vida, e assim, pode-se definir em outros termos a importância de se reconciliar com o mundo.

Por meio da imparcialidade é possível “olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, e ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente

⁹⁹ Tradução de: “Dal punto di vista politico, equivale a trovarsi una casa, di sentirsi a casa nel mondo. È il processo del radicamento. [...]La dimensione della profondità se crea piantando radici, ovvero comprendendo nel senso della riconciliazione.”

¹⁰⁰ Tradução de: “L’altro lato dell’agire, vale a dire l’attività che lo accompagna per mezzo della quale mi reconcilio costantemente con il mondo comune nel quale agisco come essere particolare e me reconcilio con qualunque cosa accada. La comprensione è riconciliazione durante l’azione.”

opostos” (ARENDR, 2016b, p. 82). Trata-se de um modo de enfrentar o choque da experiência, que segundo explica Vasterling, também é o choque da incompreensão. A incompreensão é o ponto de partida para que a compreensão seja possível, desse modo, deve-se considerar o caráter contingente dos acontecimentos, sem tentar explicá-los por meio daquilo que já é conhecido, como muitas vezes acontece na historiografia (VASTERLING, 2020, p. 216-217).¹⁰¹ Enfrentar os acontecimentos requer que haja possibilidade de se colocar no lugar do outro, buscar ver diante de outras perspectivas, deslocar-se por meio delas.

Desse modo, é possível buscar uma imparcialidade que não seja nulidade, segundo Winckler explica, é a compreensão que atribui sentido aos acontecimentos de tal modo que se pode evitar a alienação e a incompreensibilidade, criando uma realidade comum, quando isso não é possível, os homens deixam de ter um *mundo comum*: já não há mais comunicação entre eles. (WINCKER, 1999, p. 204). Por essa razão, a compreensão nos termos de Arendt está relacionada com a faculdade da imaginação “a habilidade para tornar presente o que está ausente, transforma os objetos dos sentidos objetivos em objetos “sentidos”, como se eles fossem objetos de um sentido interno.” (ARENDR, 1994, p. 83). Em CP ela escreveu que

Somente a imaginação permite que enxerguemos as coisas em sua perspectiva adequada, que tenhamos forças suficientes para afastar o que está demasiado próximo, a fim de conseguir ver e compreender sem distorções nem preconceitos, que tenhamos generosidade suficiente para transpor abismos de lonjuras, a fim de conseguir ver e compreender, como se fosse uma questão pessoal nossa, tudo o que está demasiado distante de nós. (ARENDR, 2008b, p. 346)

Nessa passagem, nota-se que a imaginação em Arendt carrega o peso da atividade da compreensão como tarefa da reconciliação entre o indivíduo e o mundo. A imparcialidade situada envolve o uso do *juízo* tal com ela escreveu em LK:

o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação, para a apreciação de algo em seu próprio valor. Removendo o objeto, estabelecem-se as condições para a imparcialidade. (ARENDR, 1994, p. 86).

¹⁰¹ Não se trata de afirmar que o pensamento arendtiano é dialético pois estaríamos em contradição com o “Prefácio” e os ensaios “A Tradição e a Época Moderna” e “O Conceito de História – Antigo e Moderno” de EPF. Afirma-se que para Arendt, o desconhecido não deve ser comparado e compreendido a partir do conhecido – tal como ela argumenta no prefácio de OT – mas de buscar compreender o evento como ele é. Trata-se de reconhecer que eventos que ocorreram no século XX são sem precedentes na história humana, isto é, a história não se repete. Reconhecer a novidade dos eventos é uma ideia que Arendt endossa nos ensaios da coletânea CP.

Portanto, o desinteresse da compreensão não anula o interesse da política, já que ainda ela afirmou que “devemos superar nossas condições subjetivas especiais em nome dos outros” (ARENDR, 1994, p. 87). Estando em concordância com a intersubjetividade característica dos sentidos como o ver e o ouvir – onde discurso e a ação também possuem papel central. Por meio deles, em conjunto com a imaginação, torna-se possível buscar enxergar pontos de vista distintos. Em OP, Arendt especificou que:

Compreensão num estado de coisas político não significa outra coisa que ganhar e ter presente a maior visão geral das possíveis posições e pontos de vista, dos quais o estado de coisas pode ser visto a partir dos quais pode ser julgado (ARENDR, 2007a, p.101).

Por esta via, Arendt confere dignidade ao mundo imediato das relações humanas, reconciliar-se com o mundo equivale a reconhecer que ao agir, o homem sempre está inserido na teia de relações humanas, o que implica estar sempre em diálogo uns com os outros, é pelo diálogo torna a vida humana possível.¹⁰² Logo, ao considerar a ideia de Arendt de que a atividade do homem se reconciliar com a realidade também implica um distanciamento – ao menos no âmbito da representação – a autora reafirma que não se pode ignorar a convivência com os outros e que se deve permanecer relacionado com a experiência.

O que se configura em concordância com a ideia de narratividade presente em sua filosofia, tornando possível enfrentar o risco da *dominação totalitária* por meio da possibilidade de lembrança – que só é possível através da ação – ressaltando a importância do *mundo comum* para a vida humana¹⁰³. Deste modo, pode-se considerar encerrada a exposição sobre a reconciliação e ir direto ao último aspecto

¹⁰² Esse elemento aristotélico da filosofia de Arendt aproxima ela de Gadamer que afirmou que: “É somente pela capacidade de se comunicar que os homens podem pensar o comum, isto é, conceitos comuns e, sobretudo aqueles conceitos comuns, pelos quais se torna possível a convivência humana sem assassinatos e homicídios, na forma de uma vida social, de uma constituição política de uma convivência social articulada na divisão do trabalho. Isso tudo está contido no simples enunciado: o homem é um ser vivo dotado de linguagem. (GADAMER, 2002, p.173-174)

¹⁰³ Segundo Vasterling: “O mundo público, efêmero e imaterial, constituído por ações plurais que resultam em novos eventos e estados de coisas, depende da articulação de perspectivas plurais para sua sobrevivência e consolidação. Iluminando o mesmo teatro mundano de pontos de vista diferentes, e frequentemente conflitantes, a pluralidade torna a efêmera e frágil ‘teia de relações humanas’ em um mundo perceptivelmente existente e, nesse sentido, compartilhado e compartilhável. Enquanto a pluralidade precisa ceder espaço ao consenso em Habermas e Gadamer, a comunalidade completamente pluralista do mundo público compartilhado, em Arendt, não requer nem exige consenso. Sem representações plurais, a teia intangível perderia primeiro a sua qualidade de mundo comum compartilhável, depois sua significação, e, por fim, sua realidade.” (VASTERLING, 2020, p. 221).

da relação entre o homem e o *mundo comum*, que é o acordo, que será tratado no último tópico.

5.3 Lei e poder

A noção de *acordo* presente no pensamento de Arendt se desdobra entre os conceitos de *lei* e *poder*. Estes conceitos, embora tradicionais, recebem uma significação distinta da tradição do pensamento filosófico-político; seu fundamento, em Arendt, é a experiência. Estas são as características que permitem à autora apresentar os elementos constituidores do *mundo comum* e formular uma concepção de política que não tem como base a *dominação*. Ao criticar o Totalitarismo, Arendt não estava interessada na discussão sobre a melhor forma de governo em oposição a este, mas em circunscrever a novidade do evento totalitário. Nesse sentido, além de se inclinar na experiência recente, a autora foi em direção às experiências políticas da antiguidade greco-romana e das revoluções modernas, situações históricas que lhe permitiram pensar sobre a relação entre política, pluralidade, ação e discurso.

Ao afirmar a política como atividade discursiva, Arendt também delimita quais são seus objetivos ou finalidades. Ao excluir a violência do universo da política, Arendt acaba por excluir também a guerra – que foi considerada política por ter sido empregada sempre com *fins* políticos. Desse modo, o discurso está para a *liberdade* enquanto a violência está para a *dominação*. É a relação intrínseca entre discurso e *liberdade* que o torna antítese da violência no pensamento arendtiano (ARENDR, 2018, p.18). Na antiguidade grega essa ideia se justificaria, explica Arendt, pelo fato de que o indivíduo livre se distingue dos demais pelo uso da faculdade do discurso (ARENDR, 2018, p.23). Conforme ela escreveu em OP, “o sentido da política é a liberdade” (ARENDR, 2007a, p.38), advertindo que o sentido e a finalidade são distintos, ou seja, afirmar que a *liberdade* é o sentido da política não é o mesmo que afirmar que ela é a sua finalidade, ou seu objetivo, pois afirmar que a política tem um objetivo definitivo, significa atribuir a ela a relação categorial *meio-fim* e confundi-la com a atividade da obra.

Desse modo, Arendt se aproxima da filosofia aristotélica ao conceber a política como algo que surge do agir humano, de tal modo que não é adequada às categorias de meios e fins como as coisas que surgem da obra. Para Aristóteles, *tekhne* (*poiésis*) e *praxis* são distintas: a primeira produz algo, a segunda, realiza uma

ação que tem seu fim em si mesma (ARENDDT, 2018a, p. 22-23)¹⁰⁴. Esse retorno à filosofia aristotélica é fundamental, pois dessa maneira, Arendt define a política de modo contrário à política na modernidade, cuja finalidade seria o sustento da vida no sentido biológico (ARENDDT, 2007a, p. 40). Essa concepção de política gerencia a vida dos homens enquanto meramente animais humanos e ameaça a vida dos homens considerados como seres humanos. Ela se apresenta, assim, como a concepção de lei do movimento dos regimes totalitários.

Em SR, Arendt trata do conceito de lei de dois modos: a *lex romana* e o *nomos grego*. Segundo Arendt, *nomos* é “espaço dentro do qual um poder pode ser definido e exercido” (ARENDDT, 2013b, p.242), e a *lex*, “relação ou ligação íntima, ou seja, algo que liga duas coisas ou dos parceiros reunidos por circunstâncias externas” (ARENDDT, 2013b, p.243). Estes dois conceitos dizem respeito a duas experiências distintas, respectivamente, a da *pólis grega* e a da *res pública romana*.

O *nomos grego*, trata dos limites ou fronteiras do espaço político propriamente: “os muros da cidade e aos limites de suas leis” (ARENDDT, 2002, p. 98). O conceito romano de *lex* indica a lei como “algo que liga os homens entre si [...] através de um arranjo ou um acordo mútuo” (ARENDDT, 2007a, p.112). Conforme Arendt escreveu nos seus DF, chegar a um acordo é o significado político do *senso comum* (ARENDDT, 2007b, p.261). O que os conceitos compartilham, embora se refiram a experiências distintas, é que a lei não é concebida como algo natural, mas como algo que surge do mundo do artifício humano. Neste sentido, Arendt indica a distinção entre a lei no sentido positivo e a lei no sentido totalitário.

A começar pelas leis positivas. Segundo Arendt escreveu em OT, as leis positivas “garantem preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade de que transcende a duração individual de cada geração” (ARENDDT, 2012, p. 619). Mais adiante na mesma obra, ela afirmou que as leis positivas “destinam-se primariamente a funcionar como elementos estabilizadores para os movimentos do homem, que são eternamente mutáveis” (ARENDDT, 2012, p. 651). De modo geral, a lei positiva objetiva cuidar do *mundo comum*, preservando-o como o espaço em que os homens veem a existir: a lei se apresenta como uma guia, e apresenta-se como parâmetro para o agir no *mundo comum*.

¹⁰⁴ Algo que pode ser afirmado com base no passo 1094a3-6 da *Ética à Nicômaco*, que ao falar sobre os fins, indica que existem fins que dizem respeito às atividades puras. Logo, a política, assim como outras atividades não tem em vista um fim senão a sua a atividade mesma.

Se as leis positivas são leis de *permanência*, no totalitarismo, as leis são “leis de movimento”, e tem por objetivo “tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente sem o estorvo da ação humana espontânea.” (ARENDR, 2012, p. 618). No totalitarismo, as leis deixam de ser concebidas apenas como a ordem estabelecida pelos humanos em vista dos seus assuntos e tornam-se *physei*, isto é “a ordem do universo, o *kosmos* das coisas naturais “(ARENDR, 2011, p. 278). Nesse sentido, a política deixa de ser a preocupação com o mundo que é comum aos seres humanos por meio do agir, e se torna parte da ordem natural que não é regida pelo ser humano.

Nesta perspectiva, o *mundo comum* é o espaço onde as leis são instituídas e, também, onde surge a relação entre os cidadãos (ARENDR, 2002, p.98). A relação entre os cidadãos é a característica do *mundo comum* que torna importante considerar, mais uma vez, a presença de Aristóteles no pensamento de Arendt. Segundo ela, discurso e *liberdade* se articulam no pensador grego na medida em que ele reconhece o homem como aquele que possui logos para se comunicar com o outro. Os homens são livres para falar uns com os outros e, igualmente, são livres para agir em conjunto por meio do discurso (ARENDR, 2018a, p.26). Isso se dá porque “o próprio falar era compreendido a priori como uma espécie de agir” (ARENDR, 2007a, p.56).

Arendt explica em SR que a *liberdade* enquanto fenômeno político surgiu na antiguidade grega “como uma forma de organização política em que os cidadãos *viviam juntos*” (ARENDR, 2013b, p. 58, grifo nosso). A vida em conjunto garantia a igualdade entre os pares, a constituição da *pólis*, tornava-os iguais por meio do *nomos* (ARENDR, 2013b, p. 58). A política como *dominação*, por sua vez, equivale ao domínio “pré-político” que o senhor tem sobre o escravo, por isso, as formas de governo que usam a violência em vez do discurso não são legítimas. Contudo, a política como *dominação* está presente no curso da tradição, por isso, não se pode deixar de problematizá-la, pois, na política enquanto *dominação*, o *poder* sobre o outro se torna político (ARENDR, 2018a, p.30-31).

O totalitarismo, a despeito da novidade em relação à tradição, se configura como exemplo da política como *dominação*. Um indício é a ausência de *liberdade* nos regimes totalitários, que é restrito ao âmbito da necessidade, impelindo para realizar o movimento da natureza. Não há *liberdade* onde há *dominação*: aquele que decide dominar desiste de viver entre os seus iguais (ARENDR, 2013b, p. 59). Por isso,

Arendt o define como uma forma de *dominação*, equivalente ao domínio do senhor sobre o escravo na *pólis* grega (ARENDDT, 2018a, p. 30).

Arendt considera também o caráter anti-discursivo da violência, nela falta o discurso argumentativo em que alguém fala sobre algo ou sobre alguma coisa que é de interesse para ambos. Persuasão, negociação e acordo “são os processos da lei e da política” (ARENDDT, 2013b, p. 125). Portanto, enquanto o *poder* se dá por meio do discurso, a *dominação* se baseia na violência; em função do seu caráter instrumental, ela “é regida pela categoria meio-fim” (ARENDDT, 1999, p.94)¹⁰⁵. A política, por sua vez, não pode ser retorcida com a finalidade de tornar-se adequada a este par categorial, a política não possui *fim*, mas *sentido: a liberdade*.

O sentido, ao contrário do fim, “está sempre contido nela mesma; o sentido de uma atividade só pode existir enquanto durar essa atividade” (ARENDDT, 2007a, p.127). Em vista disso, Arendt considera equivocado confundir *poder* e violência, ele não é um meio para um fim, mas um fim em si mesmo. Ele surge da ação e pode “interromper o que de outro modo prosseguiria automaticamente e, portanto, previsivelmente” (ARENDDT, 1999, p.115). Portanto, ele também compartilha a espontaneidade com a *ação*, e por isso, o *poder* não pode pertencer a uma única pessoa, pois, conforme Arendt escreveu em CR, o *poder* “brota onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo” (ARENDDT, 1999, p.129). Dessa maneira, nota-se que o *poder* tem por base o consentimento e não o exercício da vontade de um indivíduo sobre outro.

O consentimento se define na “escolha deliberada e ponderação de opiniões” (ARENDDT, 2013b, p.112). A *dominação*, por outro lado, se realiza por meio da força, isto é, pela violência, descartando a importância do discurso. Assim sendo, em vez de um espaço político onde os homens agem com seus iguais, existe apenas o domínio em relação aos outros (ARENDDT, 2018a, p.32). A *dominação*, explica Ricoeur, é para Arendt uma interpretação que falseia o *poder*, na medida em que o confunde com soberania (RICOEUR, 1991, p. 23).

Em vez do poder como *dominação*, Arendt fala do poder que surge do agir

¹⁰⁵ Ao buscar a distinção entre poder e violência Arendt aproxima-se de Foucault. Não é que eles tenham definições semelhantes de poder, mas ambos recusaram o conceito de poder tal como definido pela tradição. Essa crítica é direcionada ao que se compreende por poder que surge no século XVII e que persiste no século XX, que consiste em “direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida, culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (FOUCAULT, 2013, p.148)

em conjunto, onde há “consenso”. Por “consenso”, não se trata de quando todas as opiniões se tornam apenas uma, mas que exista *um reconhecimento que abarca todas as outras perspectivas* (ARENDR, 2002, p.96). O *poder*, desse modo, surge onde quer que tenha consenso do agir em conjunto, enquanto houver indivíduos aparecendo e sendo vistos em público há constituição do *espaço público*. Por isso, Arendt afirma que o sentido da política é que os homens tenham relações entre si pela liberdade (ARENDR, 2007a, p.48). Desse modo, abre-se a possibilidade para que se possa promover a mudança que se deseja no mundo. Assim, ao estabelecer a distinção entre *poder* e *violência*, Arendt também apresenta a distinção entre a política que se dá por meio das *relações humanas* e as formas de *dominação*, como é o caso do totalitarismo. O *poder*, assim como o mundo, surge no espaço entre os homens. Em SR, ela escreveu que,

o poder é o único atributo que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema” (ARENDR, 2013b, p.228)

Essa passagem contém elementos importantes que podem ser analisados, o primeiro, é a ideia de *poder* como atributo que surge no entremeio mundano. Por isso, quando os homens se dispersam, o *poder* também desaparece: o *poder* na concepção de Arendt é, segundo Theresa Calvet “um fenômeno coletivo que surge do discurso no plural [...] O único fator material indispensável para a geração do poder é o ‘viver-juntos’ [*living together*] das pessoas” (MAGALHÃES, 2013, p.28). Ele não surge da rivalidade, nem da competição, mas sempre da comunicação com os outros. Enegré, ao considerar essa característica da definição de Arendt de *poder*, sugeriu que ele se origina “da comunicação onde as opiniões são trocadas sem que um indivíduo ou grupo jamais possua determinar as decisões dos outros, sua expressão normal é a interação (interlocução)” (ENEGRÉN, 1984, p.100)¹⁰⁶. Conforme Arendt pontuou, enquanto a lei é concebida como produto do artifício humano e não como algo natural, ela é o espaço “é o mundo em que podemos mover-nos em liberdade” (ARENDR, 2007a, p.123). A *liberdade* torna-se pré-requisito para que o *poder* exista, “nasce quando o povo se une por meio da promessa, pactos e compromissos mútuos”

¹⁰⁶ Tradução de “la communication où les opinions s’échangent sans qu’un individu ou un groupe possède jamais la capacité de déterminer les décisions des autres, son expression normale est l’interaction (l’interlocution)

(ARENDR, 2013b, p. 236). Por se tratar de atividades comuns a muitos, elas estão presentes no *mundo comum*.

Ainda com a expressão *entremeio mundano*, pode-se considerar o sentido romano da lei. Nele, é possível visualizar a possibilidade de criar um espaço que é o *mundo comum* onde agir livre se torna possível. Por isso, na lei totalitária esse espaço é inexistente e destrói a *pluralidade humana* tornando os indivíduos meros “exemplares da espécie, destituídos de princípios de ação” (ARENDR, 2008b, p.362). Outro elemento importante da já referida passagem de SR é a promessa. A promessa é importante porque ela se trata de um modo de estabelecer relação entre indivíduos baseada “na reciprocidade e pressupõe a igualdade; seu conteúdo efetivo é uma promessa, e seu resultado é de fato uma “sociedade” ou ‘coassociação’ uma aliança” (ARENDR, 2013b, p. 222)¹⁰⁷. A promessa se realiza na presença uns dos outros, por isso, o *poder* não surge com muitos considerados como um, mas com cada um como parte da *pluralidade*¹⁰⁸. Conforme Arendt explicou,

prometer e obrigar, unir e pactuar são os meios de manter a existência do poder; sempre que os homens conseguem preservar o poder nascido entre eles durante qualquer gesto ou ação particular, já se encontram em processo de fundação, em processo de constituir uma estrutura terrena estável que por assim dizer, abrigue esse seu poder somado de ação conjunta (ARENDR, 2013b, p. 228).

Prometer, pactuar, são atividades que os homens empregam entre si por meio do discurso, são modos de fazer surgir o *poder* ao lado da *ação conjunta*, que quando inserida no espaço da lei, pode garantir consentimento e “apoio e participação contínua em todos os assuntos de interesse público” (ARENDR, 2011, p.76). Dessa maneira, Arendt acaba por definir como a *lei* e o *poder* podem ser constituidores de um *mundo comum*. Enquanto frutos da ação e do discurso, se eles desaparecem, desaparece também o *mundo comum* das relações humanas. Conforme Arendt

¹⁰⁷ Sobre esse tema, Theresa explica que “O agir em conjunto requer, para ser estável, legitimidade. Essa legitimidade provém do início da ação conjunta - a fundação um início que confere autoridade ao poder. A interação e a fundação são a base da autoridade, a fonte da legitimação do poder. É justamente porque o espaço público é frágil que ele necessita ser alicerçado na lei.” (MAGALHÃES, 2013, p. 29).

¹⁰⁸ Para Habermas, ao interpretar o poder na filosofia de Arendt como um acordo pela comunicação, ele afirma que ele produz consenso. E por isso, é o oposto da força, sendo um fim em si mesmo ele não pode ser instrumentalizado para outros meios. Segundo Habermas, o poder serve para manter a práxis que surge dele. Desse modo, ele se consolida nas instituições políticas que protegem os indivíduos cuja vida se concentra no discurso de modo recíproco. Habermas indica que para Arendt, o poder se manifesta de três maneiras. A primeira, quando é o caso de proteger a liberdade, a segunda, como resistência contra essas forças que a ameaçam e por fim, a terceira, em atos revolucionários que instituem novamente a liberdade (HABERMAS, 1994, p.213-214).

explica, a destruição do mundo é sempre a destruição do mundo das relações humanas: “O que sucumbe aqui é um mundo de relações humanas surgido não por meio do produzir, mas sim do agir e do falar, que em si jamais chega a um fim” (ARENDR, 2007, p.94). Esta exposição objetivou-se salientar que o conceito de *lei* e *poder* possibilitam pensar a política como recusa da soberania às formas de *dominação*. Deste modo, o próximo passo desta investigação constitui o seu epílogo, que tal como as narrativas, busca entrelaçar os acontecimentos das teses Arendt expostas até então.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluído o percurso que foi apresentado nesta dissertação, cabe agora elencar os momentos principais da argumentação. De modo geral esta pesquisa argumentou que o *mundo comum* está relacionado com a esfera pública, pois, ele é um espaço para a política onde tudo se torna público, isto é, onde tudo pode ser visto e ouvido. Precisamente, é o espaço em que cada indivíduo se revela por meio do discurso, ou seja, onde todo ser humano aparece, não há para Arendt uma distinção metafísica entre Ser e Aparecer, mas uma coincidência. O ser humano é na medida em que ele *aparece*, trata-se, pois, de *um aparecimento especial por meio da ação e do discurso*. A partir dessa premissa, ao desenvolver dos capítulos, buscou-se demonstrar que o conceito de *mundo comum* é a chave para pensar a política como *não-dominação*. Desse modo, pode-se afirmar o seguinte:

I -) O conceito arendtiano de mundo *comum* confere a possibilidade de uma vida política, um espaço onde a ação e o discurso possuem relevância na medida em que se manifestam para outros indivíduos, integrando a *pluralidade humana*.

II -) ao coincidir a *ação*, *discurso* e *pluralidade* em intrínseca relação com o *mundo comum*, Arendt apresenta uma noção de política onde o *poder* consiste no *agir em conjunto* em vez do controle que o soberano exerce sobre o outro.

Como se pôde notar, Arendt é muito enfática ao afirmar que só pode haver política pela via da ação e do discurso, o que pressupõe a convivência de outros homens, pois a condição da política é a *pluralidade humana*. Embora recuse a concepção de Aristóteles de que o homem é um animal político, Arendt reconhece a importância do discurso para a vida em comunidade. Desse modo, ela sempre adverte a constante tendência da política moderna e contemporânea da crescente importância e valorização que a vida no sentido biológico recebe no âmbito político. O homem, quando se encontra unicamente na condição de *animal laborans*, encontra-se também impedido de empregar a sua faculdade de discursar. Nessa condição, desaparece o interesse comum, o qual pressupõe um *mundo comum* e o compartilhamento de interesses.

Em contraposição ao totalitarismo e às formas de *dominação*, Arendt apresenta uma política que concebe o *poder* como aquilo que surge da *ação em conjunto*. Trata-se de uma construção conceitual cujo ponto de partida foi uma reflexão sobre antiguidade grega e romana que como se sabe, não existiu do modo

que Arendt pontuou¹⁰⁹. A experiência que serve para a criação conceitual de Arendt foi desfrutada por poucos indivíduos que possuíam o privilégio de ser livres da necessidade. Como é possível para Arendt falar de um *espaço público* que nunca existiu em contraposição ao totalitarismo? Ciente deste problema presente no pensamento de Arendt, Ricoeur afirmou que ela não retorna ao passado numa tentativa de restaurá-lo, mas de apresentar outro caminho, uma projeção para o tempo porvir.¹¹⁰ Ao considerar o homem com ser dotado de linguagem e, também, as ações que são possíveis por meio do discurso é que Arendt viu com extrema atenção o risco da perda da fala inerente aos regimes totalitários. Só a ação espontânea pode se contrapor ao comportamento previsível, pois,

o mundo das relações que surge a partir do agir, a verdadeira atividade política do homem, é muito mais difícil de se destruir do que o mundo produzido das coisas, o qual o produtor e feitos continua sendo o único mestre e senhor. (ARENDR, 2007a, p.124)

São as associações, as reuniões entre os indivíduos que formam o *mundo comum*. Por isso, o *mundo comum* que é o mundo das relações humanas que sempre precisará cuidar da sua *pluralidade*,¹¹¹ que é a garantia de sua continuidade (ARENDR, 2007a, p.108). A *liberdade para discursar a pluralidade* devem ser preservadas, pois, segundo Arendt escreveu:

A faculdade da fala é a pluralidade humana se correspondem, não só no sentido de que uso palavras para comunicação com aqueles com que estou no mundo, mas também no sentido – de que do falar comigo mesmo, vivo junto comigo mesmo (ARENDR, 2002, p.111).

Desse modo, a *pluralidade* é importante mesmo para o indivíduo isolado, assim, Arendt distancia-se radicalmente de Platão que sustentou que o filósofo deveria morar num mundo que fosse adequado para sua atividade do pensar. Esse pensamento levou o filósofo grego a desconfiar da *doxa*. Com Arendt, nota-se que é

¹⁰⁹ Os textos de Theresa Calvet, Lisa Jane-Disch e Elisabeth Young-Bruehl já citados nesta pesquisa tratam da discrepância entre a história das experiências políticas (como é o caso da antiguidade grega e da revolução americana) e a reflexão que Arendt empreende sobre elas.

¹¹⁰ Esta seria a razão pela qual os textos de Arendt se direcionam para a união entre a liberdade no sentido político (adesão concedida a um curso de instituições) e a liberdade na tradição judaica ou cristã, ou seja, a possibilidade de começar algo no mundo. Esse é o resumo que Ricoeur apresenta sobre o período que denomina “americano” das obras de Arendt. (RICOEUR, 1991, p.19)

¹¹¹ Vale notar a explicação de Fábio Passos sobre a tese de Arendt de que a pluralidade é a lei dos homens que povoam o mundo. Segundo ele “Essa lei não é atestada somente quando procuramos compreender as perspectivas da atividade política que se faz por palavras e ações de homens em um espaço público, mas é corroborada também quando procuramos significar as estruturas da vida cotidiana, pois, na busca de tal significação, é o ego humano, cindido em dois que, ao se duplicar, vê-se diante de tal certeza: mesmo mergulhado em pensamentos, ainda é a pluralidade que faz companhia aos homens.” (PASSOS, 2013, p. 196).

nesse âmbito que a política ocorre, pois, por meio da *doxa*, é possível tomar consciência de como os homens veem o mundo. A política não pode se adequar aos padrões filosóficos e escapar, junto com a filosofia, da *pluralidade humana*¹¹². O homem deve se guiar no *senso comum* que torna possível guiar-se no *mundo comum*. (ARENDRT, 2002, p.113). Sobre a distância entre Arendt e Platão, vale considerar a interpretação de Enegrén, que ao investigar o *poder* em Arendt escreveu o seguinte:

Ter poder é falar para agir em conjunto, a política é justamente o gesto criativo e a palavra plena que nasce dessas interações barulhentas, discordantes e por vezes conflituosas que para a maioria dos teóricos, parecem traduzir-se em sua antítese. Isso é o oposto de nossa tradição platônica, Arendt vê no povo, não esse animal relutante que um pastor filósofo deveria cuidar, mas o sujeito plural cujo poder reside inteiramente nessa pluralidade. Sua política é uma política de insubordinação que recusa a noção de governante e governado, porque a relação em que o outro passa a ser meu subordinado é, justamente, ao contrário do poder (ENEGRÉN, 1984, p. 107)¹¹³

A experiência perdida que Arendt tenta apresentar está presente na linguagem, precisamente, nos conceitos, pois, para ela

[...] o passado está contido de modo ineliminável, frustrando todas as tentativas de se libertar dele de uma vez por todas. A pólis grega continuará a existir na base de nossa existência política – isto é, no fundo do mar – enquanto usarmos a palavra ‘política’ (ARENDRT, 2008a, p.220)

Isto é, a memória das experiências passadas persiste nos conceitos. A presença constante e atualizada desses conceitos denota a possibilidade de recuperar o sentido originário das experiências que derivam. A recuperação do sentido originário, segundo essa orientação, não é uma restauração nostálgica de experiências do passado, mas de uma tentativa de escapar às transformações que elas sofreram ao longo do percurso histórico – como é o caso da força que é

¹¹² O que revela que a união entre a ação e o discurso pode ser compreendida como a união entre a política e a filosofia. Pois, segundo Fábio Passos “Para que a política venha a readquirir o seu ponto central, ou seja, o cuidado e preservação do mundo, é necessário que a pluralidade constitutiva da arena pública seja atestada pela capacidade reflexionante do homem, o que fará com que pensamento e ação, filosofia e política possam se relacionar de maneira não excludente. Essa relação será possível pela compreensão de que a lei que governa o existir humano, ou seja, o fato de que a pluralidade é a lei da terra, é antecipada pela análise acerca desse mesmo existir humano. Essa compreensão nos proporciona uma chave argumentativa que aponta para o fato de que somos sempre seres plurais, mesmo que estejamos pensando, ou estejamos agindo” (PASSOS, 2013, p. 191).

¹¹³ Tradução de “Avoir du pouvoir, c’est parler ensemble pour agir de concert, le politique est précisément le geste créateur et la parole pleine qui naît de ces interactions bruyantes, discordantes et parfois conflictuelles qui, pour la majorité des théoriciens, paraissent traduire comme son antithèse. C’est qu’à l’opposé de notre tradition platonicienne, Arendt voit dans le peuple, non cet animal rétif qu’un pasteur philosophe devrait prendre en main, mais le sujet pluriel d’un pouvoir qui réside tout entier dans cette pluralité. Sa politique est politique de l’insoumission qui bat en brèche la notion de gouvernant et de gouverné puisqu’un rapport où l’autre devient mon subordonné est, justement, le contraire du pouvoir”

confundida com o poder. Algo necessário na medida em que, elas representam em algum grau, um risco ao *mundo comum* e à esfera pública. Para Arendt, as relações humanas se dão com base na ação e, por isso, tem a ver com a espontaneidade, características inerentes das atividades humanas, elas tratam da potência que os seres humanos possuem para criar, e assim, trazer algo de novo ao mundo. Em vista da ação, Arendt defende que é possível romper com o eterno ciclo da esfera da necessidade da vida biológica. Para tanto, ressaltou a importância do que é feito pelos seres humanos por meio dos atos e palavras, isto é, as relações humanas como modo de criar um mundo especificamente humano.

Arendt defende que a política deve, em certa medida, distanciar-se da eterna recorrência dos processos da vida natural, pois, é necessário um amparo à vida humana que garanta algum tipo de segurança em relação ao mundo biológico. Na vida natural, ao exercer a atividade do trabalho, os homens estão restritos à alternância entre produção e consumo e, assim, o produto do seu trabalho tem pouca permanência no mundo, uma vez que será consumido para atender às necessidades naturais. Por isso, em oposição ao trabalho, a atividade que consiste na preservação da vida biológica, e cuida do ser humano a nível de espécie, Arendt ressalta a importância da ação e do discurso, pois, são atividades que se referem ao ser humano inserido na esfera pública, vivendo de modo especificamente humano. No pensamento de Arendt a publicização da atividade do trabalho, antes, algo que fazia parte da esfera privada, acarretou que aquilo que deveria ser produzido em vista de algo mais permanente que a reprodução biológica, acabou também compondo o processo de produção e consumo, isto é, não há outro fim senão à destruição. Ao considerar a filosofia política, Arendt buscou criticar e refletir a realidade que lhe foi apresentada por meio da experiência.

Sendo assim, este trabalho pode ser concluído com uma consideração final sobre a filosofia de Arendt com base no que foi apresentado. Afirma-se aqui que Arendt sempre trata da política em vista de um sentido originário em vez de identificar problemas políticos com problemas econômicos, ela não tratou da política em termos de Estado, mas como organização que surge entre os homens em comunidade por meio de suas ações. Ao adotar a política como algo que os homens produzem pelo âmbito do *discurso* e da *ação*, Arendt recusa a política como *dominação*. Desse modo, pode-se pensar sobre a possibilidade de uma *experiência política* cujo sentido consiste na preservação de *mundo comum* onde existe *liberdade* para *agir* e *discursar*.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 13 ed. Tradução de Roberto Raposo. Revisão de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016a,

ARENDT, Hannah. **Vita activa oder Vom tätigen Leben**. München: Piper, 1994, 8ed.

ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. 8 ed. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016b,.

ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. 4 ed. Tradução de Antonio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2000.

ARENDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

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

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. 3ed. Tradução de Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.

ARENDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2013b.

ARENDT, Hannah. Karl Marx and Tradition of Western Political Thought. In: **Thinking Without a Banister – Essays in Understanding, 1953-1975**. Editado por Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2018a.

ARENDT, Hannah. Hannah Arendt on Hannah Arendt. In: **Thinking Without a Banister – Essays in Understanding, 1953-1975**. Editado por Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2018b.

ARENDT, Hannah. On the Human Condition. In: **Thinking Without a Banister – Essays in Understanding, 1953-1975**. Editado por Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2018c.

ARENDDT, Hannah. The Archimedean Point. In: **Thinking Without a Banister – Essays in Understanding, 1953-1975**. Editado por Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2018d.

ARENDDT, Hannah. Action and the “Pursuit of Happiness”. In: **Thinking Without a Banister – Essays in Understanding, 1953-1975**. Editado por Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2018e.

ARENDDT, Hannah. Culture and Politics. In: **Thinking Without a Banister – Essays in Understanding, 1953-1975**. Editado por Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2018f.

ARENDDT, Hannah. **O que é Política?** 7ed. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand, 2007a,

ARENDDT, Hannah. **Nel deserto del pensiero – Quaderni e diari – 1950-1973**. Tradução em italiano de Chantal Marazia. Vicenza: Neri Pozza Editore. 2007b.

ARENDDT, Hannah. **Diario filosófico: 1950-1973**. Trad. Esp. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.

ARENDDT, Hannah. **Denktagebuch: 1950 bis 1973**. Ed. Ursula Ludz. Piper, 2002

ARENDDT, Hannah. **Crises da República**. 2ed. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999.

ARENDDT, Hannah. A grande tradição. Tradução de P.E. Bodziak Jr. e A. Correia. **O que nos faz pensar**, [s.l.], v. 20, n. 29, p. 273-298, may 2011. ISSN 0104-6675. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/338>. Acesso em: 05 jan. 2021

ARENDDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. Tradução de Adriano Correia. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, n. 7, v. 2, p. 175-201, 2005

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim – Notas sobre a política**. Tradução de Davi Pessoa Carneiro, Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso corpos**. Tradução de Selvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2017b.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2008.

AGUIAR, Odílio Alves. A recepção Biopolítica da obra de Hannah Arendt. In: **O Futuro entre o Passado e o Presente – Anais do V encontro Hannah Arendt**. Org. Odílio Alves Aguiar; Iltomar Siviero; Ricardo George de Araújo Silva; Lucas Rocha Faustino. Passo Fundo: IFBE, 2012. Melhor assim: AGUIAR, Odílio Alves.

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

AGUIAR, Odílio Alves. Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt. **O que nos faz pensar**, [s.l.], v. 20, n. 29, p. 179-194, maio 2011a. ISSN 0104-6675. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqfnfp/article/view/333>. Acesso em: 10 nov. 2020.

AGUIAR, Odílio Alves. A Dimensão Constituinte do Poder em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, Marília, v.34, n.1, p.115-130, 2011b.

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt**. Ijuí: Editora Unijui, 2009.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril, 1998

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. **Mundo e Acosmismo na Obra de Hannah Arendt**. 2007. 296f Tese (Doutorado), Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2007.

ALMENA, Víctor Granado. **Fuera de Lugar: Una Reflexión Arendtiana Sobre El Desplazamiento en la Era Global**. 2015. 390f. Tese (Doutorado). Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2016.

BRUM, Eliane. Prefácio. In: ARBEX, Daniela. **Holocausto Brasileiro**. 1ed. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

BODEI, Remo. **A filosofia do século XX**. Tradução de Modesto Florenzano. Bauru: Edusc, 2000.

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, arte e política - ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

BARCELLONA, Pietro. **O Egoísmo Maduro e a Insensatez do capital**. Tradução de Sebastião José Roque. São Paulo: Ícone, 1995.

BARRETO DIAS, Lucas. Hannah Arendt e a filosofia da existência: o fim da identidade entre Ser e Pensar. **Argumentos: Revista de Filosofia**. Fortaleza, ano 12, n. 24 p. 161- 172, jul.-dez. 2020.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. Trad. João Wanderley Geraldi. **Revista Brasileira de Educação**. Campinas, n 19. p.20-28. Jan-Abr 2002.

BLACKBURN, Simon. **The Oxford Dictionary of Philosophy**. Oxford University Press.1996.

CANOVAN, Margareth. Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm. In: **Hannah Arendt – Critical Essays**. Editado por Lewis P. Hinchman e Sandra K. Hinchman. New York: State University of New York. 1994.

CASA GRANDE, Silvana Winckler. **El concepto de mundo comum en Hannah Arendt**. 1999. 250f. Tese (Doutorado) Departamento de Sociologia e Metodologia de las Ciencias Sociales Programa de Doctorado del bienio 1995/1997 Filosofia Juridica, moral y Política, Madrid, 1999.

COURTINE-DENAMY. **O Cuidado com o Mundo -Diálogo entre Hannah Arendt e Alguns de seus Contemporâneos**. Tradução de Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

CONRAD, Joseph. **O coração das trevas**. Tradução de Sergio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

COCCIA, Emanuele. **A Vida Sensível**. Tradução de Diego Cervlin. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2010.

DUARTE, André. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos: Revista de Filosofia**. Fortaleza, ano 5, n. 9, p.39-62, jan.-jun.2013.

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 2000.

DIJKSTERHUIS. Eduard Jan. **Archimedes**. Trad. Eng. C. Disksoorn. New Jersey: Princeton University Press. 1987.

DESCARTES, René. **Descartes – Os Pensadores**. 3ed. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ESPOSITO, Roberto. **The Origin of the Political - Hannah Arendt or Simone Weil?** Tradução em inglês de Vincenzo Binetti e Gareth Williams. New York: Fordham University Press, 2017.

ESPOSITO, Roberto. **Categorias do Impolítico**. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

ENEGRÉN, André. **La Pensée Politique de Hannah Arendt**. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.

FLYNN, BERNARD. **Political philosophy and the closure of metaphysics**. New Jersey: Humanities Press, 1992.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I – Vontade de Saber**. 23ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I - Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis. Vozes, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II – Complementos e índice**. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis. Vozes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. Communication concept of power. In: **Hannah Arendt – Critical Essays**. Editado por Lewis P. Hinchman e Sandra K. Hinchman. New York: State University of New York. 1994.

HELLER, Agnes. **Um Teoria da História**. Tradução de Dilson Bento de Faria Ferreira Lima. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

HEUER, W.; LIEBEL, V. Amor Mundi – atualidade e recepção da obra de Hannah Arendt. **Estudos Ibero-Americanos**, v. 43, n. 3, p. 500-503, 4 dez. 2017.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo. Abril Cultural. 1974.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. 3ed. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo. Martins Fontes. 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Basic concepts of Aristotelian philosophy**. Tradução em inglês de Robert D. Metcalf e Mark B. Tanzer. Indianapolis: Indiana University Press: 2009.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução de Maria de Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2005.

KOHN, Jerome. Hannah Arendt's Concept and Description of Totalitarianism. **Social Research**, v. 69, n. 2, p. 621-656, 2002.

KRISTEVA, Julia. **Hannah Arendt – Life is a Narrative**. Tradução em inglês de Frank Collins. Toronto: University of Toronto Press. 2001.

MEYERS, Peter Alexandre; STRUEVER, Nancy. **Esquisse sur la modernisation de la rhétorique comme enquête politique**. *Littérature*. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/litt.149.0004>. Acesso em: 23 mar. 2021

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. 2ed. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. Martins Fontes, São Paulo, 2001,

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**. Tradução de Marcelo Backes. 2003. Boitempo Editorial. São Paulo.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

MARCONDES, Danilo. O argumento do Conhecimento do Criador como argumento cético. **Sképsis**. ano 1 n.2. p.37-60. 2007.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. **A Atividade Humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt**. Disponível em: http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_1_theresa.pdf. Acesso em: 01 dez. 2020.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Ação, poder, promessa: para uma crítica da soberania. **Argumentos: Revista de Filosofia**. Fortaleza, ano 5, n. 9, p.23-82, jan.-jun.2013.

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. **O problema da verdade na obra de Hannah Arendt**. 2017.180 f. (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

PASSOS, Fábio Abreu dos. **O Conceito de Mundo em Hannah Arendt: um passo em direção à superação do hiato entre filosofia e política**. 2013. 227f. Tese (Doutorado) Departamento de Filosofia da FAFICH/UFMG, Belo Horizonte, 2013.

PETTIT, Philip. Freedom as Antipower. **Ethics** vol.106, n. 3 (1996): p.576-604. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2382272>. Acesso em: 28 jan. 2021.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ed.Lisboa:Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

RICOEUR, Paul. **Lectures 1- Autour du politique**. Páris: Seul, 1991.

REALE, Giovanni. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. Tradução de Giovanni Reale, Dario Antiseri. São Paulo: Paulus, 1990.

ROCHA, Antonio Glauton Varela. **O comum e o singular no pensamento de Hannah Arendt**. 2020. 131 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2020.

RESCHER, Nicholas. **Process Philosophy**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.

ROVIELLO, Anne-Marie. L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède. In: **Hannah Arendt et la modernité**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1992.

SJÖHOLM, Cecilia. **Doing Aesthetics with Arendt**. New York: Columbia University Press, 2015.

SANTOS, Rodrigo Ponce. Hobbes e a Filosofia do Poder: Os 'Princípios' Antipolíticos do Leviatã na leitura de Hannah Arendt. **Kriterion** [online]. 2017, vol.58, n.136, pp.203-220. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-512x2017n13611rps>. Acesso em: 23 mar. 2021

SCHMITT, Richard. **Alienation and Freedom**. Colorado: Westview Press. 2003.

TRUC, Gerome. **Assumer l'humanité. Hannah Arendt: la responsabilité face à la pluralité**. Bruxelles: Editions de L'Université de Bruxelles, 2008.

VICO, Giambattista. De antiquissima italarum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda. In: **Opere Filosofiche**. Introdução de Nicola Badaloni, editado por Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni, 1971.

VICO, Giambattista. **Elementos de retórica: El sistema de los estudios de nuestro tempo y Principios de oratória**. Tradução em espanhol de Inmaculada Anaya Revuelta, Celso Rodríguez Fernández, Fernando Romo Feito. Madrid Editorial Trotta. 2005.

VASTERLING, Veronica. Hermenêutica política: a contribuição de Hannah Arendt à hermenêutica filosófica. Tradução: José Valdir Teixeira Braga Filho. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, ano 12, n. 24, p. 212-222, jul./dez. 2020

WEIL, Simone. **O Enraizamento**. Tradução de Maria Leonor Loureiro. Bauru: EDUSC, 2001.

WOLF, Ursula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: 2010.

WEIGEL, Sigrid. **Sounding Through – Poetic Difference – Self-Translation: Hannah Arendt's Thoughts and Writings Between Different Languages, Culture, and Fields**, 2012. Disponível em: https://www.zfl-berlin.org/files/zfl/downloads/personen/weigel/2012_arendt_sounding_through.pdf. Acesso em: 28 nov. 2020.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt – For Love of the World**. New Heaven and London: Yale University Press, 1984.