

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA, COMUNICAÇÃO, LETRAS E ARTES

BRUNO RAPHAEL DA CUNHA DOBICZ

A CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA EM HANNAH ARENDT: ANÁLISES
FENOMENOLÓGICO-POLÍTICAS

SÃO PAULO

2024

BRUNO RAPHAEL DA CUNHA DOBICZ

A CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA EM HANNAH ARENDT: ANÁLISES
FENOMENOLÓGICO-POLÍTICAS

Trabalho Final apresentado à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em **Filosofia**, sob a orientação da Profa. Dra. **Maria Constança Peres Pissarra**.

SÃO PAULO

2024

BRUNO RAPHAEL DA CUNHA DOBICZ

A CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA EM HANNAH ARENDT: ANÁLISES
FENOMENOLÓGICO-POLÍTICAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia, Comunicação Letras e Arte da Pontifícia Universidade Católica da São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Constança Peres Pissarra.

Aprovado em: 20/09/2024

BANCA EXAMINADORA

Professor Doutor Alessandro de Lima Francisco

Professora Doutora Sônia Campaner Miguel Ferrari

Professora Doutora Maria Constança Peres Pissarra

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, por conceder-me a Sua graça que me acompanhou e acompanha, e que me permite a realização deste trabalho.

Agradeço a Diocese de Umuarama, na pessoa de seu bispo diocesano, Dom Frei João Mamede Filho, OFMConv., pela oportunidade e incentivo em empenhar-me nos estudos pós-graduados em filosofia, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Agradeço a orientadora deste trabalho, Professora Doutora Maria Constança Peres Pissarra que, paciente, gentil e sabiamente orientou-me na redação do texto agora apresentado.

Agradeço, por fim, aos meus pais, familiares e amigos, que se fazem presentes em minha vida como amparo e suporte em todas as ocasiões.

EPIGRAFE

“Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio de começar [...]. É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes” (ARENDDT, 2020a, p. 220).

RESUMO

DOBICZ, Bruno Raphael da Cunha. A concepção de história em Hannah Arendt: análises fenomenológico-políticas.

A reflexão sobre a concepção de história em Hannah Arendt se dá a partir da análise fenomenológico-política do desvelamento dos homens no mundo. Importa para Arendt não uma conceituação sistemática sobre a História, mas sim refletir o aparecer dos homens uns aos outros e, assim, investigar como as relações inter-humanas no espaço público criam condições para a memória histórica e para a transmissão dos feitos. A autora volta-se às experiências originárias dos gregos antigos e de Agostinho para fundamentar sua concepção de história. Além disso, a concepção de história em Arendt é pautada, principalmente, em sua teoria da ação. Coloca-se relevo no agir dos homens, considerando noções-chave na filosofia arendtiana, como natalidade, imprevisibilidade, irreversibilidade, perdão e promessa. Com isso, é possível estabelecer um distanciamento entre a concepção arendtiana de história e outras noções filosóficas que pretendem estabelecer encadeamento processual de fatos. A história, em Arendt, tem como pano de fundo a contingência e os acontecimentos em seu aparecer único e inédito. Considerando essas ideias, pode-se analisar o porquê Arendt é uma ferrenha crítica dos fundamentos teóricos que resultaram nos movimentos totalitários do século XX. Para a autora, a análise da história humana deve produzir consciência, compreensão, julgamento e responsabilidade, haja vista que o passado, o presente e o futuro são dimensões da existência que não podem ser desconsideradas no agir humano.

Palavras-chave: história; ação; fenomenologia; teleologia; responsabilidade.

ABSTRACT

DOBICZ, Bruno Raphael da Cunha. The conception of history in Hannah Arendt: phenomenological-political analyses.

The reflection on Hannah Arendt's conception of history is based on the phenomenological-political analysis of the unveiling of men in the world. For Arendt, what is important is not a systematic conceptualization of History, but rather reflecting on the appearance of men to one another and, thus, investigating how inter-human relations in the public space create conditions for historical memory and the transmission of deeds. The author turns to the original experiences of the ancient Greeks and Augustine to support her conception of history. In addition, Arendt's conception of history is based mainly on her theory of action. Emphasis is placed on the actions of men, considering key notions in Arendtian philosophy, such as natality, unpredictability, irreversibility, forgiveness and promise. With this, it is possible to establish a distance between Arendt's conception of history and other philosophical notions that seek to establish a procedural chain of facts. History, in Arendt, has as its backdrop contingency and events in their unique and unprecedented appearance. Considering these ideas, one can analyze why Arendt is a fierce critic of the theoretical foundations that resulted in the totalitarian movements of the 20th century. For the author, the analysis of human history must produce awareness, understanding, judgment and responsibility, given that the past, present and future are dimensions of existence that cannot be disregarded in human action.

Keywords: history; action; phenomenology; teleology; responsibility.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	08
2 TEMPORALIDADE E HISTORICIDADE NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT: A DIMENSÃO FENOMENOLÓGICA E POLÍTICA DA HISTÓRIA E O “APARECER” NO MUNDO	11
2.1 Hannah Arendt e os gregos antigos: recordação e “imortalidade” dos feitos humanos e imparcialidade histórica	26
2.2 Hannah Arendt e Agostinho: teleologia histórica cristã, memória e natalidade	36
2.2.1 Temporalidade e existencialismo no <i>Conceito de Amor em Santo Agostinho</i>	42
3 TEORIA DA AÇÃO, HISTÓRIA E NARRATIVA EM HANNAH ARENDT	49
3.1 A concepção de história de Hannah Arendt em oposição à concepção historiográfica teleológica moderna e ao totalitarismo	70
4 TRADIÇÃO, FUNDAÇÃO, AUTORIDADE, JULGAMENTO E O SENTIDO DE RESPONSABILIDADE PELO MUNDO NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT	85
4.1 Tradição, fundação e o mundo comum	93
4.2 Responsabilidade e julgamento na concepção arendtiana de história	97
5 CONCLUSÃO	109
REFERÊNCIAS	112

1 INTRODUÇÃO

Esta introdução tem como propósito apresentar, brevemente, o conteúdo e a metodologia presentes neste trabalho de pesquisa. Primeiramente, é importante saber que Hannah Arendt, mais conhecida por sua obra fenomenológico-política, também desenvolve importantes reflexões sobre a história dos homens no mundo. A filosofia de Arendt concede à história um “*locus*” reflexivo original, pois, a filósofa desenvolve sua compreensão sobre a história de forma inovadora em relação à tradição filosófica que a antecede. Por isso, só o fato da originalidade do pensamento da autora já justifica o interesse em analisar a problemática da concepção de história presente em seu pensamento filosófico. Assim, esta pesquisa se propõe, além de conhecer a concepção da história desenvolvida por Hannah Arendt, avaliar como seu pensamento é iluminador ao tempo presente.

Analisando a filosofia de Arendt, compreende-se como sua concepção de história é fundamentada na sua teoria da ação – conceito este que perpassa a grande maioria dos seus escritos. Na teoria da ação encontram-se os fundamentos conceituais para a compreensão sobre o que a autora concebe por historicidade humana. A história para Arendt, por integrar um escopo filosófico mais amplo, deve ser concebida a partir do prisma fenomenológico e político. Assim, valendo-se das noções da fenomenologia, importa para Arendt distanciar-se da tradição filosófica e de concepções sobre a história de cunho teleológico. Para a autora, não cabe na história generalizações ou a busca por um “*telos*” temporal-histórico. Importa, antes, a história (estória) única e singular de cada indivíduo, que se relaciona, na pluralidade de relações no mundo, com outros indivíduos únicos e singulares. Cada indivíduo, agindo no palco dos desvelamentos das aparências do mundo e interagindo com outros, desvela quem é, revela suas intenções, é visto e, portanto, lembrado. Deste modo, a história da humanidade é “construída” a partir das contingências individuais em relação no mundo. Ao historiador, segundo Arendt, compete narrar as estórias e buscar o sentido das ações dos indivíduos.

Esta pesquisa, no primeiro capítulo, analisa a dimensão fenomenológico-política da história no pensamento filosófico de Arendt. Esta não é uma tarefa fácil, pois, a concepção de história no pensamento arendtiano é um conceito multifacetado, presente em diversas obras da autora. Contudo, intenta-se mostrar como a história, em Arendt, é contingencial e como a autora sofreu os influxos do existencialismo, em particular, de Heidegger e de Jaspers. Ainda no primeiro capítulo, investiga-se como Arendt retorna às fontes originárias para fundamentar sua argumentação filosófica. Voltando às fontes e às experiências originárias, ela pretende trazer à

luz a intenção primária e originária dos termos e dos acontecimentos, sem que isso signifique uma tentativa de reproduzir no tempo presente os acontecimentos passados. Na verdade, ao “pensar sem corrimão”, Arendt pretende desenvolver novas reflexões a partir da originalidade dos fatos. Deste modo, ao retornar aos gregos e romanos da Antiguidade, a autora reflete como os antigos conceberam a história e como este modo de concebê-la relaciona-se ao caráter de imortalidade, memória e permanência no mundo. Além disso, em Agostinho, Arendt encontra os primeiros argumentos que embasam os conceitos de pluralidade e de responsabilidade pelo mundo.

No segundo capítulo deste trabalho, apresenta-se o que a autora concebe por teoria da ação e como se relaciona com a concepção de história. O modo de proceder de Arendt para explicitar a teoria da ação está dado n’*A condição humana*, talvez uma de suas obras mais importantes. Ali, a autora desenvolve as reflexões e as distinções entre “*vita activa*” e “*vita contemplativa*” e sobre o trabalho, a obra e ação. Sobre a ação e sua relação com a história, Arendt analisa como o agir (histórico) dos homens é pautado nos conceitos de natalidade, imprevisibilidade e irreversibilidade. Ao mesmo tempo, reflete sobre a importância da narrativa histórica e das biografias para a conservação da memória e como fonte para o conhecimento das ações e das intenções dos homens no passado. Isso resulta, portanto, no distanciamento de quaisquer tentativas de concepção teleológica da história, como se vê em algumas filosofias da História, que serviram de embasamento conceitual para os regimes totalitários do século XX. Diferentemente de outras formas de conceber e refletir o desenrolar histórico, Arendt não compreende a história como uma construção processual, caracterizada como o resultado de uma série de processos factuais, onde o presente é visto como a consequência necessária dos acontecimentos passados. A história, para Arendt, é a constituição de experiências pessoais, inseridas em uma teia de relações, que se relacionam, como apresentado na pesquisa, por meio dos conceitos de natalidade, imprevisibilidade, irreversibilidade.

O terceiro capítulo deste trabalho aborda a relação entre os conceitos de fundação (novos inícios possibilitados pelas ações dos homens) e de tradição (importância da memória histórica para o sentido da história a partir de um ato fundador). Apesar da complexidade da reflexão sobre o conceito de tradição em Arendt, busca-se no terceiro analisar como a fundação e a tradição conferem sentido às ações dos homens no mundo. Isso quer dizer que a fundação, enquanto criadora de novos começos e espaços para o “mostrar-se” dos homens, e a tradição, enquanto memória e reapropriação do sentido do ato fundador, representam, simultaneamente, o poder de ruptura e de continuidade pelos quais é possível o agir dos homens no mundo. Tal fato é relevante porque, a partir da compreensão da relação entre fundação e tradição, cria-se a

responsabilidade pelo mundo e o julgamento das ações, pois, se os homens não se sentirem interpelados pelos atos que resultaram na constituição do mundo enquanto espaço de ação, e não pensarem sobre qual mundo irão transmitir e a quem, as ações humanas são facilmente tomadas por discursos e ideologias, como se viu ao longo do século XX, e como se vê na atualidade, na perda da memória histórica. Assim, compreender a relação entre a fundação e a tradição significa abrir-se ao senso comum de responsabilidade e julgamento, ao assumir a responsabilidade daquilo que se faz no mundo, retomando o sentido das ações das gerações passadas e apresentando-o às gerações futuras. Enfim, a história em Arendt também é compreendida como reação à factualidade dos acontecimentos e como uma possibilidade de redenção, pois, a ação humana, apoiada no papel de compreensão do passado, encontra sempre a possibilidade de um novo início no mundo.

2 TEMPORALIDADE E HISTORICIDADE NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT: A DIMENSÃO FENOMENOLÓGICA E POLÍTICA DA HISTÓRIA E O “APARECER” NO MUNDO

Empenhar-se em discorrer sobre a história em Hannah Arendt significa percorrer um caminho diferente daquele proposto pela tradição filosófica que a antecede. Enquanto há na filosofia diversos conceitos de História orientados e compreendidos à luz da teleologia, da Razão ou da Providência (no caso das Filosofias da História), ou, ainda, objetivamente analisados pelo viés empírico das leis da natureza (no caso das ciências históricas modernas), as reflexões sobre a história desenvolvidas por Arendt não estão preocupadas em definir, sistematicamente, um conceito de “história”. Não há em nenhum dos escritos arendtianos uma definição ou um conceito específico sobre a história. As reflexões sobre a historicidade desenvolvidas por Hannah Arendt são de uma ordem diferente.

Primeiramente, é preciso saber que refletir a história no pensamento de Arendt exige o compromisso de colher, na riqueza das reflexões da autora, o que ela, ao longo de seus artigos e publicações, discorre sobre a historicidade da existência dos homens. Este trabalho é uma investigação da historicidade da ação humana no mundo, categoria esta que está pulverizada na vasta obra da autora. Assim, esta pesquisa é um trabalho que engloba a análise de grande parte de seus escritos, haja vista que, ao longo de sua vida, Arendt pensa temas que voltam, recorrentemente, ao juízo de suas reflexões à medida que seu pensamento sofre os influxos das próprias experiências pessoais que marcam sua trajetória existencial e filosófica. Para quem deseja conhecer a concepção arendtiana de história é preciso compreender que esta é uma concepção multifacetada e interrelacionada a outros conceitos fundamentais de seu pensamento. Proceder deste modo, portanto, não é uma tarefa simples, porém, enriquece quem a ela se dedica.

Em segundo lugar, para que haja uma melhor compreensão sobre o modo como Arendt concebe a história, é preciso ter em conta o método reflexivo que a autora utiliza em suas obras. A metodologia filosófica arendtiana, de acordo com Young-Bruehl (1993, p. 406), uma das mais respeitadas comentadoras da biografia de Hannah Arendt, expressa-se como uma análise conceitual, na qual o trabalho da filósofa concentra-se em descobrir a origem dos conceitos dos objetos analisados. É um método filológico-reflexivo, pois, recorrendo à investigação etimológica dos termos, Arendt explora e analisa historicamente a experiência humana em sua primariedade, isto é, investiga o momento em que o termo/conceito em questão exprime a intenção primária e original do evento. Este método abarca a investigação do repertório da

experiência humana no mundo, sem pretender alcançar, contudo, por meio da investigação da conceituação primária das coisas, um novo conceito conclusivo ou um entendimento inequívoco sobre os assuntos abordados. Antes, o método arendtiano, por ser caracterizado por impulsos e influências da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica, busca uma investigação do sentido das coisas que, mesmo encoberto pelas sombras do passado, pode ainda revelar-se no presente. O que Arendt desenvolve é, em outras palavras, uma análise conceitual, na tentativa de descobrir “de onde vêm os conceitos”, como afirma Young-Bruehl (Ibid., p. 406). Arendt recorre à etimologia, à filologia e à análise linguística para investigar, olhando “para trás”, isto é, voltando-se às origens, o momento em que a experiência os concebeu historicamente no tempo.

Deste modo, considerando o método arendtiano de “fazer” filosofia, compreende-se o porquê a autora é uma ferrenha crítica do que ela denomina “falência dos métodos e critérios tradicionais” da filosofia, o que a faz priorizar a análise fenomenológica e existencial dos eventos no mundo. Outrossim, sabe-se que a própria história de vida de Arendt a encaminha a priorizar o agir político em detrimento da formulação de conceitos filosóficos. Em uma entrevista, Arendt é clara ao dizer que não pertence ao “círculo dos filósofos” (ARENDR, 1994, p. 1). Em sua fala, transparece justamente este método, o seu “modo” de fazer filosofia, não correspondente à metodologia filosófica tradicional, mas priorizando uma visão fenomenológica sobre os fatos, com a possibilidade de olhar crítica e politicamente para o mundo – para a história e para o agir dos homens –, para seus eventos, únicos e irrepetíveis, e deles apreender seus significados. Este método ressalta a especificidade contingencial dos acontecimentos e dá relevo às experiências, bem como possibilita ver a relação entre a pluralidade humana e o espaço nos quais as experiências acontecem. Em outras palavras, “Arendt vê na linguagem o repertório da experiência humana e tenta, portanto, substituir e reabilitar a linguagem da política clássica” (PORCEL, 2022, p. 64). Seguindo esta metodologia, a intenção de Arendt pode ser descrita como reconciliação do homem no mundo, por meio de uma via hermenêutica geradora de compreensão¹. Aí se insere a reflexão sobre a história pretendida nesta pesquisa.

Tendo essas informações acerca do método filosófico arendtiano de fazer filosofia e sabendo que não há um conceito específico sobre a história na obra de Arendt, é preciso, assim, interrogar o que a autora discorre sobre esta temática. Em uma de suas interessantes obras de cunho biográfico-reflexivo, *Homens em tempos sombrios*, os leitores se deparam justamente

¹ A esse respeito, ver: DIAS, 2019.

com a metodologia arendtiana que, simultaneamente, esmiuça e ilumina uma situação ou tema. Na obra, no que tange à história, como a própria autora afirma no seu prefácio (ARENDR, 2020b, p. 7) – ao abordar a vida de personagens marcantes dos séculos XIX e XX, como foram afetadas por seu tempo histórico e como se “mostraram” no mundo – a tarefa à qual se propõe não resulta em apresentar uma exposição de um conceito de História (com “H” maiúsculo), mas revela elementos que permitem compreender a historicidade da ação humana no espaço público do tempo presente. O objetivo pretendido por Arendt é problematizar os assuntos dos homens, para que sejam melhor compreendidos em sua manifestação no espaço de suas aparições. Compreender a história no pensamento arendtiano significa, em outras palavras, analisar o âmbito público da aparição dos homens, por meio qual possam mostrar, por atos e palavras, para o melhor e para o pior, quem são e o que podem fazer.

Na parábola do “pescador de pérolas”, utilizada por Arendt para concluir o ensaio biográfico sobre Walter Benjamin, ainda em *Homens em tempos sombrios*, entende-se melhor a visão arendtiana sobre a história. Segundo a autora, o pensar trabalha com “fragmentos do pensamento” extraídos do passado e reunidos sobre si (ARENDR, 2020b, p. 222). Assim, refletir a história é poder lançar-se à realidade passada do mundo da aparição dos homens, e investigá-la sem nada omitir ou distorcer. Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, o historiador tem a tarefa de extrair das profundezas dos acontecimentos passados todas as informações encontradas e trazê-las à luz do presente, sem a intenção de ressuscitar ou renovar o que já se passou. Sua responsabilidade é fazer com que as informações do passado sejam analisadas e apresentadas ao pensamento, para que possam gerar compreensão e julgamento. Este movimento, ao mesmo tempo, possibilita que as informações recolhidas sejam resgatadas das poeiras do passado e apresentadas à análise linguística, a fim de que sua primariedade, novamente, se revele. O passado, desta forma, não é esquecido. Ao contrário, é resgatado e analisado, iluminando o agora da ação. Como diz a autora (Ibid., p. 147):

Qualquer período em que seu próprio passado se tornou tão questionável [...] deve tropeçar no fenômeno da linguagem, pois nele o passado está indelevelmente contido, frustrando qualquer tentativa de querer se livrar dele de uma vez por todas.

Refletir e conceber a história em Arendt é percorrer um caminho de recolhimento de dados que geram uma melhor compreensão sobre a realidade histórica, contra qualquer pretensão de esquecimento dos feitos passados e de ignorância da primariedade dos fatos originários. A compreensão acontece por meio da análise linguística, pois, ao resgatar o passado e refletindo-o fenomenologicamente com o recurso da etimologia, pode-se dizer que Arendt

(2021b, p. 60) quer fugir de uma “certa surdez para os significados linguísticos [...] que resultou numa espécie de cegueira para as realidades que a correspondem”. Weyembergh (1992, p. 51) afirma que toda a filosofia de Arendt pode ser considerada como uma “terapia contra o esquecimento”, de onde se conclui que sua metodologia deve ser compreendida como “memória das palavras”.

Esta forma de fugir do olvido, que leva o olhar do pesquisador/historiador a voltar-se para o passado para gerar uma consciência de responsabilidade do agir no presente e no futuro, é resultado dos fenômenos que são esmiuçados, e, simultaneamente, ampliados. Em outras palavras, o procedimento metodológico arendtiano é o de distinguir, mas, ao mesmo tempo, o de ampliar, a fim de que se gere uma interpretação a mais ampla possível, conforme afirma Porcel (Ibid., p. 66). Segundo este modo de proceder, o recolhimento dos dados originários, frutos das experiências vividas individual e coletivamente, acarreta uma tomada de consciência da realidade, que necessita do conhecimento do passado para que, assim, haja compreensão da realidade do agir nas suas dimensões do presente e do futuro.

Como diz Young Bruehl (1993, p. 359), a metodologia arendtiana está inscrita em um quadro maior, que é passado, presente e futuro. Isto é, está inscrita na compreensão do fenômeno histórico em seu significado passado; em sua reverberação como gerador de sentidos no presente; e em sua possível gravitação futura. Sobre o passado, o primeiro objeto de pesquisa do historiador, sabe-se que é o conhecimento do que já aconteceu o gerador da compreensão. Compreender, portanto, não é senão a possibilidade do julgamento dos fenômenos pretéritos que, compreendidos à luz da primariedade dos fatos, gera a responsabilidade do agir no presente e no futuro – este ponto será aprofundado ulteriormente nesta pesquisa –, pois, a compreensão necessita do conhecimento do passado para o agir futuro. A história, deste modo, é concebida não somente como um mero registro historiográfico, mas como possibilitadora de compreensão, mesmo que o conhecimento dos acontecimentos passados não seja, a priori, totalmente compreensível ao pesquisador, como afirma Vasterling. Para a autora, conhecer e compreender integram um mesmo processo histórico-fenômico, no qual se valoriza não somente o particular em sua realidade passada, mas a novidade constante do agir. Segundo a autora:

a compreensão suporta o fardo crucial de manter a significância do mundo pelo reconhecimento, interpretação e registro dos eventos, atos e estado de coisa. Em suma, são os fatos que constroem este mundo. O que eventos, atos e estados de coisas têm em comum é caráter factual, todos os tipos de fatos são uma parte importante do mundo. [...] a compreensão arendtiana requer, enfaticamente, a abertura para o “choque da experiência”, por isso, faz-se necessário reconhecer o novo, os eventos e os estados de coisas incompreensíveis. O choque da experiência é também o choque da incompreensão. Em Arendt, o choque da experiência e a incompreensão são o

ponto de partida exemplar para um processo de compreensão que faz justiça ao contingente e o caráter novo do fenômeno que se busca compreender (tradução nossa) (VASTERLING, 2011, p. 510-511).

Como se vê, o método de análise e reflexão do estado das coisas adotado por Arendt – pautado em acolher a realidade factual da existência dos homens e analisá-la a partir da própria imanência do que é, sem nada omitir, mesmo que existam situações que levem ao repensar para a geração de um novo agir – não é convencional se comparado a outros modos de fazer filosofia. Arendt prioriza a reflexão da existência (condição) humana em seu aparecer (histórico-político) no mundo. A partir disso, deve-se compreender a história.

Para Arendt, a história contém tanto uma realidade fenomênica quanto uma realidade política. Por conter um aspecto fenomênico, o acontecimento histórico é compreendido, essencialmente, como um fenômeno, que, ao acontecer, permite desvelar – na aparência do mundo dos homens, por meio das testemunhas do fato acontecido e, posteriormente, com a atividade do historiador – o sentido originário do fato e as intenções e as consequências do agir do autor (ator). Ao mesmo tempo, a história, por possuir uma dimensão política, coloca em evidência que é imprescindível para a condição humana a existência de um espaço comum construído pelos homens, haja vista que, para Arendt, a política surge no espaço entre-os-homens. Segundo a autora, a política não surge “no” homem, mas sim “entre” os homens, com respeito à liberdade e às diferenças entre os indivíduos. Somente quando a política se baseia na pluralidade dos homens é que pode ser chamada de verdadeira política, considerando que a política trata da convivência entre diferentes, não entre iguais (ARENDRT, 2021a, p. 8-23). Neste espaço comum para o agir político, os homens agem e se mostram, isto é, constroem um mundo de relações; nele, aparecem, interagindo mutuamente, testemunhando e julgando os fatos (históricos) e ações humanas².

No que tange à compreensão fenomênica arendtiana de mundo, segundo a autora, é importante saber que este não é somente o ambiente físico no qual se desenvolvem os acontecimentos entre os homens. Para Arendt, mundo relaciona-se com todos os artefatos construídos e fabricados pelos homens – que dão testemunho histórico do agir humano sobre a Terra, como os utensílios, as ferramentas e as obras de arte –, mas, também, às relações existentes entre os indivíduos. Mundo aqui é compreendido como espaço de presença conjunta

² Os conceitos de “mundo” e “aparência”, relacionados aos conceitos de “espaço público” e de “pluralidade”, são importantes para a compreensão da concepção arendtiana de história. Portanto, ao longo desta pesquisa esses conceitos serão explanados e relacionados à concepção de história desenvolvida por Arendt, evidenciando como dão suporte hermenêutico à sua concepção historiográfica.

e plural, como comunidade de indivíduos em interrelação³, sendo os homens os entes que estão no mundo de forma individual, porém, compartilhada. Mundo, assim, não é somente espaço físico; não é idêntico à Terra. N’A *Condição Humana*, afirma Arendt:

Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem (ARENDR, 2020a, p. 64).

A compreensão arendtiana de mundo abarca tudo o que é produzido pelos homens, material e imaterialmente falando, artefatos e objetos físicos, mas igualmente os negócios e as relações existentes entre os indivíduos. Com isso, Arendt quer destacar que o mundo é, sobretudo, um espaço de relações, onde se desvelam as aparências; é o “*locus*” onde o homem, em sua pluralidade, pode aparecer e conviver, “desprivatizando” a existência humana e a tornando revelada. Assim, quando se fala em mundo como espaço de desvelamento de aparências, é preciso destacar que o entendimento arendtiano de mundo enquanto espaço de visibilidade está para além da simples junção de coisas e do mero estar junto⁴.

Como espaço de visibilidade, por meio do qual os homens aparecem e podem ser vistos em suas ações, e como “espaço entre”, onde os homens convivem como iguais, em suas singulares e em suas diferenças, Arendt costura e correlaciona conceitualmente a dimensão histórico-fenomênica do homem neste espaço comum de manifestação de aparências, o que faz com que a compreensão de mundo no pensamento arendtiano destaque o caráter político da mundanidade. Segundo Roviello (1987, p. 23),

se ela concede um privilégio que por vezes pode parecer excessivo à esfera do político é porque compreende esta última, acima de tudo, como espaço onde se institui, e por conseguinte *se revela*, a comunidade do mundo. Entendido neste sentido, o espaço político não se reduz ao espaço do Estado e das instituições estatais ou, genericamente, das instituições jurídico-políticas. Não se pode encerrar este espaço em nenhum lugar positivo; ele constitui-se um pouco por todo o lado, e qualquer esfera da vida humana.

Mundo, portanto, no pensamento arendtiano, carrega o significado de espaço de revelação. Sem mundo não é possível manifestação/revelação dos homens, nem o ato de testemunhar o que acontece, o que impossibilitaria, conseqüentemente, o registro histórico dos feitos humanos. Para Arendt, as ações humanas são desenvolvidas no espaço público – em

³ A esse respeito, ver: PASSOS, 2020, XVII.

⁴ A esse respeito, ver: AGUIAR, 2019, p. 282.

visibilidade –, com a transposição daquilo que está na esfera privada e individual para a esfera do visível e do comum. É no espaço público (mundo), isto é, por meio da visibilidade que ele proporciona às ações humanas, que tudo o que os homens fazem pode ser visto e testemunhado – e, portanto, lembrado, registrado e narrado, o que evidencia a historicidade do agir. Por meio da visibilidade possibilitada pela convivência no mundo, os homens deixam a esfera privada da vida humana, na qual as ações humanas decorrem no íntimo da “*oikos*”, isto é, da casa, ou na intimidade da consciência – ocultas à visão pública dos outros homens, sem testemunhas e sem registros “históricos” – para, no mundo comum (público) se tornarem conhecidas.

Para Arendt, aparecer é mostrar-se, o que se pressupõe que, para aparecer, é preciso outros seres aos quais o fenômeno se manifesta, em um ambiente em que isso ocorra. Assim, o mundo torna-se condição “*sine qua non*” para o desenvolvimento da história, pois, vivendo e convivendo, os homens são vistos; sendo vistos, suas ações e feitos são recordados e registrados. Na *Condição Humana*, a autora afirma:

Em comparação com a realidade que decorre do ser visto e ouvido, mesmo as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos do espírito, os deleites dos sentidos – levam uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo que assumam um aspecto adequado à vida pública. A mais comum dessas transformações ocorre na narração de histórias (Ibid., p. 61).

Com isso, Arendt demonstra que a vida dos homens – por conseguinte, a história humana – necessita do caráter do convívio comum para, de fato, ser chamada de “vida humana”, porque é condição necessária da existência e da história o aparecer e o conviver conjuntos. Quando se refere à realidade do mundo, o que é colocado em evidência é o próprio caráter relacional do espaço mundano, porque a existência humana no mundo para Arendt é, essencialmente, “*inter homines esse*”, ou seja, ser-entre homens. A autora, citando a experiência dos antigos romanos, afirma que viver se define como “estar-entre” iguais; ao contrário, morrer significava deixar de “ser-entre”. É o que se constata, quando ela recorre à experiência romana da mundanidade ao dizer: “Assim, a língua dos romanos – talvez o povo mais político que conhecemos – empregava como sinônimos as expressões ‘viver’ e ‘estar entre os homens’ (*inter homines esse*), ou ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’ (*inter homines esse desinere*)” (Ibid., p. 10).

De acordo com Arendt, com o nascimento (biológico)⁵, o homem inicia sua história no espaço público comum, onde o nascer é a primeira aparição no mundo, enquanto morrer é,

⁵ Abordar-se-á nesta pesquisa a reflexão desenvolvida por Arendt sobre aquilo que a autora chama de “segundo nascimento” dos homens por meio da ação e da fala.

justamente, deixar de aparecer. Vivendo, isto é, existindo, os homens se mostram reciprocamente uns aos outros e, portanto, se relacionam. Nesta compreensão, o mundo possibilita o desenvolvimento da história dos homens enquanto entes fenomênicos viventes que, ao longo de um intervalo existencial de tempo, convivem entre pares e se mostram reciprocamente. Como afirma Arendt n’*A vida do espírito*, “neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*” (Ibid., p. 35).

É preciso destacar também que, enquanto entes viventes, os indivíduos aparecem e desaparecem em um mundo que existia antes de sua chegada e continuará existindo depois de sua partida. Arendt afirma n’*A vida do espírito* que “estar vivo significa viver em um mundo que precedeu à própria chegada e que sobreviverá à partida” (Ibid., p. 37). Ou seja, a existência dos homens, enquanto entes históricos, acontece no intervalo entre o nascimento – aparecer no mundo – a morte – desaparecer do mundo. A vida do indivíduo progressivamente ascende no aparecer, e, com o tempo, declina. Ainda diz Arendt (Ibid., p. 38), indicando o caráter histórico-temporal da existência dos homens:

Cada vida individual, seu crescimento e seu declínio, é processo de desenvolvimento no qual uma entidade desdobra-se em um movimento ascendente, até que todas as suas propriedades estejam plenamente expostas; essa fase é seguida por um período de permanência – florescência ou epifania, por assim dizer – que, por sua vez, é sucedido pelo movimento descendente de desintegração, que termina com o completo desaparecimento.

Neste intervalo entre nascimento, epifania e morte – ascendência e decadência da aparência dos atos humanos no mundo –, a história acontece. Cada ação, enquanto manifestação do sujeito em um determinado espaço de tempo, torna-se fato histórico. No mundo, o que aparece é visto; e, o que é feito pelos homens gera consequências transtemporais, isto é, além da própria vida individual, pois, não é possível controlar as consequências das ações humanas, que se estendem ao longo da história.

Além disso, é importante ressaltar o caráter da ação e do registro (testemunho) dos acontecimentos. De acordo com Arendt, na realidade fenomênico-política do mundo, não existe a possibilidade do indivíduo ser somente um “expectador” dos fenômenos. Estando no mundo, todos os indivíduos são os expectadores, que testemunham, registram e narram feitos, bem como são os atores dos próprios feitos que são testemunhados, registrados e narrados. No mundo, ao acontecer um fato, os outros seres que o testemunham e veem a manifestação do fenômeno também aparecem, por sua vez. Sendo o mundo a condição de possibilidade que

permite aos indivíduos ascenderem às suas realidades efetivas de vida, ele fornece aos indivíduos o “palco” onde fazem aparecer suas realidades de vida próprias, ao mesmo tempo que todos se manifestam e se veem simultaneamente. N’*A vida do espírito*, diz Arendt (Ibid., p. 35):

Os homens nasceram em um mundo que contém muitas coisas, naturais e artificiais, vivas e mortas, transitórias e sempiternas. E o que há de comum entre elas é que *aparecem* e, portanto, são próprias para ser vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para ser percebidas. [...] Nada poderia aparecer – a palavra “aparência” não faria sentido – se não existissem receptores de aparências: criaturas vivas capazes de conhecer, de reconhecer e de reagir. [...] Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um expectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo o que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra.

Com essas palavras, Arendt apresenta a história intimamente associada ao domínio fenomenológico do aparecer singular e plural do agir humano e, conseqüentemente, testemunhado por quem o vê, pois, pressupõe-se a existência de mais de um sujeito para que haja um registro histórico. Há quem se revela e, também, alguém que testemunha o aparecer. No âmbito da visibilidade do mundo, todos podem ver, ouvir, falar e transmitir o que aparece e o que se apreende daquilo que se revela⁶. Esta afirmação é explicitada nas palavras de Arendt, quando diz n’*A Condição Humana*:

O termo “público” [...] significa, em primeiro lugar, que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade. Em segundo lugar, o termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele. [...] O domínio público, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros (Ibid., p. 61-65).

Esta asserção é de grande relevância porque mostra a importância dada por Arendt ao caráter público do mundo. Como se observou, o desvelar-se – o revelar-se por meio do aparecimento – é o que constitui a própria realidade. E isso acontece no mundo. Neste processo de ver e agir, o outro também contribui para a constituição da realidade, pois, ninguém é somente expectador do que acontece. No mundo todos agem, se mostram e se “afetam”, no sentido de que a existência individual e plural dos homens implica a realidade e nela gera conseqüências. Segundo Rocha (2022, p. 92),

⁶ A esse respeito, ver: ROCHA, 2022, p.91.

na reflexão sobre o conceito de público, Arendt nos ajuda a perceber elementos importantes do sentido comum, a saber, que ele envolve o compartilhar de perspectivas que entram em campo da visibilidade e, ao mesmo tempo, nos remete à ideia de um espaço entre as pessoas, um espaço em que importa tanto a co-presença quanto a expressão das singularidades. Este contexto nos aponta que, em Arendt, as dimensões da comunalidade e da singularidade dialogam e se relacionam mutuamente.

O termo “público” relaciona-se tanto ao espaço de manifestação de aparências quanto ao que ambiente comum entre os homens. Justamente por ser comum a todos os homens, o mundo é o espaço do compartilhamento plural das ações. A pluralidade é essencial no pensamento arendtiano, porque, de acordo com Arendt, todas as realidades individuais da condição humana são reveladas e compartilhadas no âmbito da pluralidade dos homens. No mundo, as realidades e as perspectivas plurais dos homens convivem e interagem mutuamente. Os homens existem na pluralidade do Ser no mundo. Assim, para Arendt, a condição humana não é compreendida a partir de um conceito filosófico universal de Humanidade, generalizador e metafísico, mas, entendida na afirmação de que os homens são seres imanentes, únicos, singulares, irrepitíveis, mas, ao mesmo tempo, plurais. Não se pode considerar, de acordo com Rocha (Ibid., p. 92), “como circunstancial o fato de Arendt ressaltar tantas vezes que no mundo existem os homens e não o homem, somos vários e não apenas um”. Arendt rechaça veementemente todo tipo de afirmação que tende a desconsiderar a singularidade dos sujeitos, e tornar homogêneo o que é, em si, plural. Por isso, insiste nas afirmações acerca da pluralidade dos homens quando se fala sobre a existência humana. Uma importante citação sobre esta temática se faz presente em seu *Diário filosófico*, quando ela explicita a reflexão sobre a pluralidade dos homens ao indagar: “por que existimos no plural e não no singular?” (tradução nossa) (ARENDR, 2006, p. 507).

Entretanto, é preciso afirmar que, para Arendt, o caráter mais importante da pluralidade não é somente a capacidade de alteridade do homem – simplesmente a capacidade de se relacionar com outros homens em um mundo comum –, mas, o fato de que, compartilhando um mesmo espaço público e sendo plural, cada homem não é visto de modo genérico, isto é, somente como um membro da espécie. É mais do que isso. Para Arendt, todo sujeito é único e irrepitível, capaz de causar no mundo ações únicas e irrepitíveis, dentro do espaço de convívio “entre” outros homens. A pluralidade, assim, é entendida como o conjunto das individualidades dos homens, que convivem e agem mutuamente no mundo. A pluralidade não anula a singularidade de cada indivíduo. Na concepção histórico-política de Arendt, a singularidade e pluralidade caminham juntas. Afirma Rocha (Ibid., p. 95):

Pensar sobre o conceito de pluralidade e sobre a visão da existência humana a partir de um modo plural, remete-nos a uma concepção de comunalidade marcada pela copresença, o compartilhar de um mundo, sempre a partir de efetivas singularidades. Ambos os conceitos (público e pluralidade) nos remetem a um contexto de compartilhamento de um espaço entre pessoas, assim como à importância da singularidade.

Desta forma, compreende-se a importância da sentença de que cada homem é único em um espaço de “estar-entre”, pois, é neste espaço se revelam, simultaneamente, particularidades e diferenças. Para Arendt, as diferenças são essenciais para a compreensão do mundo. Não haveria pluralidade sem o reconhecimento de que os homens são únicos e irrepetíveis, mas diferentes em sua forma de aparição e compreensão acerca dos fenômenos. Sobre este ponto, discorrendo sobre a pluralidade humana, Arendt, em *O que é política?*, relaciona o conhecimento da realidade do mundo à existência de perspectivas diferentes sobre os fenômenos que nele se desenvolvem e nele são testemunhados pelos homens. Para Arendt:

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 e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falarem sobre ele, trocarem suas opiniões, suas perspectivas, uns com os outros e uns contra os outros. 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, 2021a, p. 60).

Viver no mundo é compartilhar a realidade da existência entre homens que compartilham um mesmo espaço, mas compreendendo que são portadores de perspectivas diversas a respeito do que se revela. Para Arendt, as experiências dos homens no mundo são únicas – aquilo que se apreende individualmente. Contudo, mesmo havendo um aparecer comum, o modo como o mundo é apreendido individualmente difere entre os indivíduos. Esta afirmação é relevante porque, no pensamento arendtiano, sendo os homens plurais, o modo como aparecem e como percebem o que se mostra também é plural e diferente. N’*A vida do espírito*, diz Arendt (2021, p. 37-38):

Estar vivo significa ser possuído por um impulso de autoexposição que responde à própria qualidade de aparecer de cada um. As coisas *aparecem em cena* como atores em um palco montado para elas. O palco é comum a todos os que estão vivos, mas ele *parece* diferente [...] para cada indivíduo da espécie. [...] Aparecer significa sempre parecer para outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores. [...] Parecer corresponde à circunstância de que toda aparência, independente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores.

Segundo esta afirmação, as diferenças entre os indivíduos não residem em uma diferença de natureza, pelo fato de todos participarem da mesma condição humana. O que difere os homens entre si e, conseqüentemente, as perspectivas que têm sobre os fenômenos na mundanidade, é o que cada um decide mostrar, ou seja, o que cada um decide transpor da esfera privada da existência para a esfera da manifestação pública, e no modo como cada um se mostra no mundo. Cada indivíduo se revela à sua maneira. O modo como é visto, porém, varia de acordo as perspectivas particulares dos outros. Por isso, o aparecer no mundo abarca uma dupla dimensão: do indivíduo que se revela; e da apreensão/compreensão por parte dos outros daquilo que é revelado. Cada indivíduo se revela de uma maneira única porque, ao revelar-se publicamente, a sua interioridade – aquilo que é somente seu – transforma-se em exterioridade, e pode, assim, ser conhecido e julgado. Abrindo-se ao mundo, expondo-se, o indivíduo permite que os outros o vejam. Na abertura ao mundo, o indivíduo abre-se a si mesmo, revelando o seu “quem”.

Revelar o “quem” significa levar à luz do espaço público a individualidade do sujeito. Entretanto, é importante dizer que essa exposição não revela totalmente quem o sujeito é, porque, ainda que o indivíduo se abra ao mundo por meio de ações e discursos, ele é sempre mais do que atos e palavras revelados. Na dinâmica do aparecer-revelar, o indivíduo se dá a ver, mas, nunca se esgota completamente nesta visibilidade. Sobre isso, em um dos seus primeiros escritos, *Rahel Varnhagem*, Arendt apresenta a temática do mundo como espaço de autorrevelação individual por meio da narração da vida de Rahel. Na obra, Arendt expõe a ideia de que aquilo que não é revelado não significa “não-ser”, mas, é aquilo que está “à espera de ser”, oportunamente, mostrado. Para Raviello (Id., p. 21),

aquilo que não é mostrado, aquilo que não é comunicado, não permanece escondido nas profundezas interiores como se estivesse na autêntica morada enquanto verdade integral, é apenas não-ser à espera de se realizar, à espera da cena adequada para se revelar aos outros e, assim, revelar-se a si próprio. Dependendo do momento e do lugar serão outras as facetas deste ser que se revelarão; não porque o indivíduo esconda hipocritamente o seu ser verdadeiro por detrás destas diversas máscaras, mas porque esse ser verdadeiro só ganha os seus contornos na múltipla riqueza das representações.

Se se considerar a afirmação acima como o “*modus operandi*” da própria revelação dos sujeitos no mundo, chega-se à conclusão de que há, assim, em cada circunstância, um determinado tipo de aparecimento do ser. Para uma melhor compreensão a respeito, é possível encontrar na descrição da vida de Rahel Varnhagem o que Arendt entende por “aparência” no

mundo nas múltiplas revelações do ser, de acordo com as perspectivas únicas de manifestação e apreensão de cada um. Diz a autora:

Rahel aprende até à perfeição a arte de apresentar a sua própria vida: não a arte de dizer a verdade e só a verdade, mas a arte de *se encenar*; não dizer a mesma coisa a toda a gente, mas a dizer a cada um aquilo que convém. [...] Essa ambivalência que qualquer outro indivíduo recebe à nascença, que é garantida pela língua e pelas convenções e que faz com que ele seja, desde logo, determinado pela sua pertença social e não apenas um eu, que faz com que ele não exista apenas como ser único mas que se desmultiplique em vários seres, [...] ao mesmo tempo como mãe e criança, como irmã e amante, como cidadã e amiga, essa ambivalência, Rahel deve ainda aprendê-la (ARENDDT, 1975, p. 11).

O retrato de Rahel Varnhagem clarifica a dimensão da singularidade da aparência individual no mundo, afinal, sendo o homem um sujeito, ele é um ser-deste-mundo na sua maneira singular de estar no mundo, o que, por conseguinte, resulta no aparecimento de um aspecto singular de sua personalidade, de acordo com as circunstâncias próprias de cada acontecimento. O “quem”, ou seja, a personalidade, é revelado, principalmente, nos gestos (ação) e nos discursos (fala), mas, também, nos comportamentos e nas diversas maneiras de relacionamentos com que o indivíduo se relaciona consigo mesmo e na presença de outros indivíduos.

Quando Arendt refere-se à ação e à fala, ela quer destacar o papel, tanto da ação como fala na atividade de conferir identidade ao sujeito. Quanto a isso, Arendt refere-se a um “segundo nascimento” do homem. O indivíduo, enquanto alguém que é, aparece ao mundo, primeiramente, com o nascimento biológico. Mas, este aparecer, que é comum a todos os homens que nascem, se personaliza quando o indivíduo faz uso do ato e do discurso. Pode-se dizer que o homem, deste modo, “humaniza” o aparecer. Com o nascimento natural, o homem nasce para o aparecer; com a ação e com a palavra, nasce para si próprio e para a comunidade política⁷. A revelação do “quem” mostra quem o indivíduo é e o que ele pensa (sua opinião). Segundo diz Arendt n’*A condição humana*, (Ibid., p. 218) “a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros”. Além disso,

a ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: ‘Quem és?’ Essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos (Ibid., p. 221).

⁷ A esse respeito, ver: ROVIELLO, 1987, p. 23-24.

A fala é importante porque ela possibilita a exposição/revelação do pensamento e das opiniões do indivíduo. Arendt recorre ao exemplo socrático para demonstrar o valor da “*doxa*” (opinião) para a revelação da “quem” dos indivíduos. O método socrático consiste no acolhimento/confronto das próprias opiniões, bem como das opiniões alheias, no conhecimento de si e no conhecimento dos outros, na experiência política da *pólis*. Conhecer-se, ou seja, conhecer o seu “quem”, carrega a ideia do conhecer o outro, afinal, expor a “*doxa*” individual significa ir ao encontro de outras “*doxai*” (opiniões). Por meio da exposição da “*doxa*”, os indivíduos aparecem e se mostram aos outros, denotando o caráter revelador que a própria exposição público-política contém. Privadamente, na consciência ou em casa, ou seja, anônimo e oculto ao mundo comum, o indivíduo não dá a conhecer seu pensamento e sua opinião. Somente publicamente é que a “*doxa*” torna-se reveladora. A este respeito, n’*A promessa da política*, Arendt (2020b, p. 56-57) diz:

A importância desse método residia numa dupla convicção: todo homem tem sua *doxa*, sua própria abertura para o mundo, e Sócrates deve, portanto, começar sempre com perguntas: ele não tem como saber de antemão que tipo de *dokei moi*, de a-mim-me-parece, o outro possui. Ele precisa se certificar da posição do outro no mundo comum. Mas, assim como ninguém pode saber de antemão a *doxa* do outro, ninguém pode saber por si mesmo e sem esforços adicionais a verdade inerente à sua própria opinião. [...] Seu método era o *dialegesthai*, trazer ao debate, mas essa dialética gera a verdade *não* pela destruição da *doxa* ou opinião, mas, ao contrário, pela revelação da *doxa* em sua própria veracidade.

Por meio do exercício de exposição da “*doxa*” possibilita-se, assim, a revelação do “quem eu sou” aos outros indivíduos, ao mesmo tempo que o confronto com as suas “*doxai*” permite o conhecimento de quem são. Conhece-se a personalidade do sujeito e, também, as impressões que os outros sujeitos têm de quem se expõe, pois, o “*dokei moi*”, isto é, o “parece-me”, é diferente para cada um. Segundo Assy (2015, p. 107),

é por meio da contínua realização da personalidade, o exercício contínuo de se auto submeter ao exame, que somos capazes de reafirmar nossa *doxai*, a formulação discursiva do *dokei moi*, aquilo que aparece para mim, a minha opinião. [...] Esta formulação discursiva revela quem eu sou, um quem que só emerge no espaço fenomenológico da aparência.

Aprofundando ainda mais a importância da “*doxa*”, n’*A promessa da política*, Arendt destaca que o termo “*doxa*” contém, também, a ideia de fama. Esta afirmação é relevante para a compressão de sua concepção de história porque, para os gregos antigos, somente os feitos de fama – feitos revestidos de grandeza – são dignos de serem lembrados historicamente. Para Arendt (Ibid., p. 56), “a palavra *doxa* significa não apenas opinião, mas também esplendor e

fama. [...] Na esfera privada se está oculto e não se pode aparecer nem brilhar”. Como já se falou, mesmo que um ato seja realizado na privacidade da casa, somente no espaço público da visibilidade ele pode ser conhecido; conseqüentemente, glorificado e lembrado. Sem as testemunhas que o glorifiquem e o lembrem, o fato desapareceria para sempre. Agindo, o indivíduo aparece não apenas para ser visto, mas, também, para ser reconhecido.

No pensamento arendtiano, a realidade discursiva é importante porque, à medida que se expõe a “*doxa*”, no espaço de deliberação entre iguais (mundo), o discurso é o precursor da narrativa, do registro e da glorificação dos atos. Os feitos são narrados, realçando a historicidade das ações humanas. Por meio do discurso, algo é conhecido, lembrado e glorificado. Cria-se memória e a narração. Sem o discurso corre-se o risco da perda da memória histórica e do esquecimento de quem age. Desacompanhada do discurso, a ação pode perder não só o seu caráter revelador, mas, também, o próprio sujeito da ação. Sem este entendimento, a história pode ser concebida, perigosamente, como o resultado de leis históricas gerais e universais, com movimentos necessários, nos quais os indivíduos não importam, pois, são somente uma “parte necessária” do movimento. Não importa quem age; importa que o movimento histórico aconteça, pois, segue-se a lei universal da história em detrimento dos sujeitos. Nas palavras de Schio (2012), p. 230:

Os fatos históricos precisam ser narrados e, para tanto, precisam da memória. A memória é entendida em seu sentido amplo, e é resguardada por documentos, por vestígios, pela lembrança subjetiva, entre outros. A memória guarda os fatos e os exemplos para serem utilizados no direcionamento dos atos das gerações vindouras, permitindo-lhes uma visão crítica e comparativa, facilitando seu engajamento no mundo. O papel da História é o de resguardar os acontecimentos, bons ou maus, pois eles portam um significado.

Enfim, como se observou até aqui, a dimensão fenomênico-política do mundo é imprescindível para a compreensão de concepção de história em Hannah Arendt. A mundanidade é ponto chave, ou melhor, condição para a humanidade, pois, a mundanidade do homem e a humanidade do mundo são categorias interrelacionadas. O homem concede sentido às coisas do mundo, enquanto o mundo é condição existencial da vida do homem. Há uma dupla via de revelação, por meio da qual homem e mundo se iluminam reciprocamente. Ao revelar-se, o homem não “impõe” seu modo particular de ser a tudo o que está no mundo, mas, desvela as singularidades únicas de sua personalidade, passíveis de serem acolhidas, iluminadas e julgadas por outras aparências que se revelam no mundo. A aparência confirma a condição existencial e histórica da humanidade, afinal, com a revelação, chega-se a compreender a riqueza da sentença de que “Ser e aparecer” coincidem. A concepção de história de Arendt está

aí imbrincada. Compreender o homem implica compreender o mundo, assim como o inverso é verdadeiro. E, compreendo o homem na sua realidade de revelação singular e plural no mundo, compreende-se a historicidade da condição humana. A concepção arendtiana de história fundamenta-se, portanto, na capacidade dos homens aparecerem e se revelarem publicamente – o que possibilita o testemunho da ação e a narração dos feitos –, afinal, discorrer sobre a história em Arendt é descobrir como a história se revela “na” e “através da” vida dos homens, indivíduos singulares e contingentes e, simultaneamente, inseridos em uma realidade de mundanidade comum e plural.

2.1 Hannah Arendt e os gregos antigos: recordação e “imortalidade” dos feitos humanos e imparcialidade histórica

A filosofia de Hannah Arendt destaca-se por sua originalidade. Os leitores das obras da filósofa deparam-se com um pensamento que bebe nas fontes da tradição, mas, ao mesmo tempo, dotado de uma lúcida e particular maneira de abordar as questões problematizadas. Arendt não economiza nas investigações etimológico-conceituais dos temas problematizados. De forma recorrente, a autora coloca em análise temas-chave, analisando etimologicamente os conceitos em questão e investigando como estes, no decorrer do tempo, sofreram alterações hermenêuticas e foram empregados em contextos histórico-culturais diversos. Tal fato foi favorecido pelo grande conhecimento que Arendt possuía a respeito da história e da cultura da Antiguidade. Assim, quando se pretende refletir a temática da história no pensamento de Hannah Arendt, não se pode desconsiderar as reflexões que ela desenvolveu a partir de seus conhecimentos sobre a Antiguidade, passando desde gregos e romanos, até Agostinho, como se verá.

Arendt não desconsidera o fato de que foram os gregos os primeiros a desenvolverem uma concepção historiográfica. Principalmente *n'A condição humana* e *Entre o passado e o futuro*, Arendt volta-se às experiências dos gregos antigos para, conhecendo o modo como concebiam a história e o tempo, colher dados que iluminem seu próprio modo de compreender essas realidades da vida humana. Assim procedendo, ela analisa a maneira como os gregos antigos relacionavam os feitos humanos às categorias da lembrança e da imortalidade, fundamentando a primeva concepção de história dos gregos nessas categorias.

A temática da imortalidade é fundamental para a compreensão da concepção de história em Arendt, porque, de acordo com o pensamento arendtiano, para os gregos antigos, o dilema da existência humana está inserido na compreensão do transcurso do tempo. O tempo, para os

gregos antigos, era compreendido em relação à natureza, à realidade cósmica, em relação aos fenômenos naturais, cuja ocorrência era compreendida como cíclica e repetível. Na Antiguidade, a história era vinculada à ideia de tempo como sucessão de ciclos naturais, como “eterno retorno”, afinal, é imortal aquilo que se repete. Nos gregos da Antiguidade há o predomínio de uma visão fatalista das ações humanas, segundo a qual os fatos pertencem a um “eterno-presente”; há uma visão desprovida de divisões temporais que determinam o passado, o presente e o futuro. Pode-se dizer que há, para os gregos antigos, um certo fatalismo, no qual o mundo é concebido como uma grande máquina, em que o desenvolvimento dos sucessos estava sujeito a leis necessárias que determinavam a repetição dos mesmos sucessos em ciclos determinados de tempo⁸.

Arendt, em *Entre o passado e o futuro*, explicita melhor este assunto. Afirma que, para os gregos antigos, na natureza, todas as coisas, por repetirem um movimento eterno, existem para sempre, e, portanto, são imortais. Todas as criaturas vivas, enquanto seres naturais, participam da imortalidade da natureza, porque fazem parte do incessante ciclo natural do nascimento e da morte, do movimento de vir a existir e deixar de existir, haja vista que “a natureza assegura, para as coisas que nascem e morrem, o mesmo tipo de eternidade que para coisas que são e não mudam” (ARENDDT, 2019, p. 70-71)⁹. Todas as criaturas vivas estão compreendidas neste âmbito de eterna permanência. Com o ciclo repetitivo da vida, a própria natureza assegura a sua eternidade; e, por durarem para sempre, não mudam e não necessitam da recordação humana para serem lembradas no futuro.

Entretanto, a história pertence a uma categoria diferente. A história só pode existir para os seres que têm consciência de si e de seus feitos, no âmbito da memória e da lembrança. É preciso consciência do agir e capacidade de recordação para haver história. Por isso, afirma-se que a história é uma realidade humana porque somente o homem é, ao mesmo tempo, ser vivo, que participa do eterno ciclo do nascimento e morte das coisas no mundo, mas distinto dos outros seres porque é “sujeito”, por ser único e irrepetível, por refletir sua ação e por recordar o que faz. O ser humano possui vida biológica com um traço de individualidade, porque somente a vida humana segue uma linha cronológica retilínea. O homem é o único ser, de fato, mortal. Sua existência singular não se repete; somente ele é capaz de romper o eterno ciclo da

⁸ A esse respeito, ver: FRAILE, 1990, p. 69.

⁹ Na tradição filosófica antiga, pode-se encontrar essa ideia em Aristóteles, na obra *Da geração e corrupção*. Segundo o filósofo, “se há geração de alguma coisa [...] será necessariamente circular e recorrente” (ARISTÓTELES, 2009, 330-331, p. 164).

imortalidade da natureza. É a mortalidade que faz o homem um ser distinto dos demais seres. N’*A condição humana* (Ibid., p. 23-24), diz Arendt:

Os homens são “os mortais”, as únicas coisas mortais que existem, porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação. A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, como uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento, que, por assim dizer, trespassa o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha retilínea em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico.

Na natureza, todas as coisas duram para sempre. Havendo um eterno ciclo de repetição, não há necessidade da categoria da lembrança. Ao contrário, o mundo humano necessita da história para que haja memória, afinal, por serem os homens distintos da imortalidade natural, não havendo a lembrança, a vida humana passa despercebida e, portanto, é como se não tivesse existido. Para os gregos, conforme delinea Arendt, a mortalidade tornou-se um emblema. Era preciso preservar do esquecimento os feitos da vida do homem. A consciência histórica, que gera memória, surge como resposta a este dilema. A recordação histórica permite que o homem e seus feitos permaneçam, mesmo que seja mortal e não semelhante aos outros seres da natureza. Em *Entre o passado e o futuro*, Arendt descreve mais abrangentemente o conceito de imortalidade. Segundo a autora, primeiramente a imortalidade

ocorre em Heródoto [...] no sentido ativo e aplica-se aos ritos executados por uma tribo que não crê na morte. O importante é que a palavra não significa “acreditar na imortalidade”, porém, “agir de determinada maneira a fim de ter certeza de escapar à morte”. No sentido passivo (*amanandzesthal*, ‘ser tornado imortal’), a palavra ocorre em Políbio [...]; é empregada na descrição de ritos funerários romanos, aplicando-se às orações fúnebres que tornam imortal ‘fazendo constantemente nova a fama dos homens bons (Ibid., p. 105).

A história abrange a categoria da imortalidade porque ela insere a vida humana no contrafluxo dos ciclos incessantes da natureza. Há na história algo que não é fugaz, mas, sim, duradouro. Justamente por recordar o que já ocorreu, a história faz com que os feitos escapem da morte, afinal, a recordação proporciona que os feitos humanos “voltem à fama”. Em outras palavras, a história “imortaliza” o homem; ou, ainda, introduz a vida humana na mesma realidade de imortalidade da natureza. Por meio da recordação, história procura dotar as coisas humanas de imortalidade/permanência e impedi-las da perecibilidade. Por meio da história, não mais somente as coisas naturais são imortais; o homem também o é. Como afirma Arendt (Ibid., p. 22-23) n’*A condição humana*, “imortalidade significa continuidade no tempo, vida sem morte

nesta Terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo”.

Compete à história, assim, registrar e narrar os grandes feitos e as obras do homem, o único mortal. A ação humana no mundo rompe o ordinário da repetição cíclica da natureza; tudo o que o homem faz é, desta forma, extraordinário, ou seja, fora/além da esfera comum-repetitiva do mundo natural. A narração histórica preserva do esquecimento as situações únicas e isoladas da vida humana. Em *Entre o passado e o futuro* (2019, p. 72), sobre este assunto, Arendt afirma que,

essas situações únicas, feitos ou eventos, interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a *bíos* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica. O tema da História são essas interrupções – o extraordinário. [...] 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 imortais, exceto os homens. A capacidade humana para realizá-lo era a recordação.

Compreendendo que recordar é a possibilidade de perpetuar o agir e a memória dos homens, é importante saber como isso se dá. Para Arendt, além da recordação proporcionada pela narração histórica, a geração da memória se relaciona com a capacidade humana de “fabricar” e “agir”. Fabricando coisas, isto é, objetos, utensílios, monumentos culturais e artísticos, os homens inserem no mundo coisas pelas quais podem ser lembrados no tempo. E agindo, proferindo palavras e discursos, também introduzem no mundo o que é mais próprio da condição humana: a revelação da personalidade individual de cada ser humano. N’A *condição humana*, Arendt (Ibid., p. 24) diz que:

a tarefa e a grandeza potencial dos mortais residem em sua capacidade de produzir coisas – obras, feitos e palavras – que mereciam estar e, pelo menos até certo ponto, estão confortáveis na eternidade, de sorte que por meio delas os mortais pudessem encontrar o seu lugar no cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios. Por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstram sua natureza “divina”.

Entretanto, é importante distinguir o que é próprio da fabricação – o que pertence à realidade da “*poíesis*” – daquilo que pertence à esfera da “*práxeis*” ou “*prágmata*” – as ações, os feitos e as palavras dos homens. N’A *Condição Humana*, a autora analisa as diferenças entre estes dois conceitos que integram a existência dos homens. No que tange à “*poíesis*”, sua

compreensão vincula-se à fabricação de coisas não-naturais¹⁰. Em relação à “*práxeis*”, é aquilo que integra a dimensão da ação. Os gregos chamavam de “*prákeis*” uma ação ou negócio humanos. Ao contrário da fabricação e da contemplação, a “*prákeis*” é aquilo que os homens fazem na esfera da visibilidade e no mundo comum entre os homens. São ações humanas realizadas no convívio social¹¹.

Para Arendt, o que é fabricado (“*poíesis*”) possui durabilidade, o que, por si só, faz com que seja lembrado na posteridade, por conter existência que pode ultrapassar a existência cronológica daquele que fabricou. De modo diferente, tudo o que pertence ao âmbito da ação (“*práxeis*”), por ser imaterial e fugaz, sem a recordação cairia no esquecimento. Diferentemente da fabricação, cuja permanência no mundo dos homens se dá em decorrência da transformação dos elementos da natureza em utensílios fabricados, o agir e o falar nunca sobreviveriam ao momento de sua realização e não deixariam vestígios sem o auxílio do ato de recordar. A recordação, portanto, constitui a “*raison d’être*” da ciência historiográfica. Recordando, a vida humana pode “permanecer” e se “imortalizar”.

Porém, vale ressaltar que, antes de haver o desenvolvimento de uma ciência historiográfica propriamente dita – que tem por objeto de estudo os feitos humanos no tempo – e antes da existência de uma autêntica visão histórica, os gregos antigos utilizaram a poesia para narrar e contar os feitos gloriosos dos homens. Inicialmente, foi a poesia que possibilitou que os acontecimentos humanos perdurassem por meio da lembrança. Nos poetas, nas canções e nas narrativas dos aedos, formulou-se uma primitiva visão da história, ainda que desprovida de elementos de caráter de universalidade¹². Em *Entre o passado e o futuro*, Arendt (Ibid., p. 74) diz que o princípio do desenvolvimento histórico entre os gregos antigos se dá

no momento em que Ulisses [...] escutou a estória de seus próprios feitos e sofrimentos, a estória de sua vida, agora algo fora dele próprio um “objeto” para todos verem e ouvirem. O que fora pura ocorrência tornou-se agora “História”. Mas a transformação de eventos e ocorrências singulares em História era, em essência, a mesma “imitação da ação” em palavras mais tarde empregada na tragédia grega [...]. A cena em que Ulisses escuta a estória de sua própria vida é paradigmática para a História como para a Poesia.

¹⁰ Segundo Abbagnano (2021, p. 492), é “a faculdade de fabricar objetos artificiais, especialmente utensílios para fazer outros utensílios”.

¹¹ Platão e Aristóteles distinguem a θεωρία (teoria) da πράξις (práxis) e da ποίησις (“*poíesis*”), aquilo que pertence ao mundo da contemplação teórica, daquilo que é própria da ação dos homens e daquilo que constroem/fabricam. A esse respeito, ver: MORA, 1994, p. 2347; e KRINGS; BAUMGARTNER; WILD, 1979, III, p. 132-133).

¹² Segundo François Hartog (2013, p. 54), “[...] sem mythus [mito], não há história possível”. Ressalta-se, neste ponto, que a poesia grega antiga se fundamenta na realidade mítica da sociedade. Através de uma narração mítica da realidade humana, o homem grego dos “tempos heroicos” concebe o transcurso da vida como um constante “passado-presente”. Os acontecimentos passados não são somente referência para os indivíduos, mas sim uma tendência, para o qual buscam configurar toda a vivência do presente a partir daquilo que já passou. O presente é, para o grego da sociedade mítica, a pretensão da continuar, no cotidiano, o passado.

É a poesia que, primeiramente, rompe os ciclos de imortalidade da natureza e confere às ações humanas um caráter de permanência. Homero é o autor da *Ilíada* e da *Odisseia*, obras nas quais Aquiles e Ulisses são os personagens cujas vidas emprestam à história o registro de suas ações. O poeta é citado por Arendt pelo fato de que, por meio da descrição poética, ele pode recordar e imortalizar os grandes feitos dos homens. No século VIII a. C., Homero, ao escrever seus poemas, traz à vista a compreensão histórica do presente como um “recomeço”, descrevendo a visão histórica predominante de sua época, na qual o passado não é pensado como algo que não existe ou existiu, mas como aquilo que continua no presente. Homero, neste caso, não é uma testemunha da ruptura entre passado e presente, mas é aquele que vê o passado “acontecer” no presente. Em suas narrações apresenta sempre o que está acontecendo como um puro presente (HARTOG, 2013, p. 66-67). Nisto, se compreende o caráter dos feitos como aquilo que, essencialmente, tendem a permanecer.

Na *Ilíada*, Aquiles é o herói grego no qual se pode observar com clareza a compreensão mítica e cíclica do tempo. O herói não está preocupado com o futuro; está vinculado à ação no presente, ao agora. O que importa é “fazer” grandes façanhas e pronunciar grandes palavras. Ulisses, por sua vez, na *Odisseia*, é o personagem que deseja ardentemente não somente um retorno à sua pátria, mas um retorno à realidade e aos feitos que deixou em outra época. Passado e presente, acontecimentos e recordação estão entrelaçados. Por isso, na epopeia homérica, a relação entre passado e presente se dá mediante uma “justaposição temporal”. O aedo grego, que canta um acontecimento passado, ou o poeta, que escreve feitos em forma de poesia, são elementos preponderantes para que acontecimentos passados possam reviver, ou, em outras palavras, se presentificar. Os aedos e os poetas unem a glória passada ao tempo presente; cantam e narram os grandes feitos. Ao procederem assim, trazem ao presente feitos de outro tempo. Celebrando aqueles que passaram, eles conferem forma à ação passada. É a história que nasce junto à poesia. Por não haver ainda uma ciência historiográfica ainda constituída, é o poeta quem registra a grandeza humana. É a poesia que evidencia e ajuda a esclarecer o paradoxo existente entre a perecibilidade dos feitos humanos – que, sem a recordação, perecem – e a permanência eterna das coisas da natureza. Em *Entre o passado e o futuro*, portanto, diz Arendt (Ibid., p. 75):

A solução grega originária do paradoxo era poética e não filosófica. Ela consistia na fama imortal que os poetas podiam conferir à palavra e aos feitos, de modo a fazê-los perdurar não somente além do fútil momento do discurso e da ação, mas até mesmo da vida mortal de seu agente.

Após essa primitiva concepção poética da histórica, gradativamente se desenvolve uma concepção de história cujo objetivo principal não era “cantar” os acontecimentos, mas, sim, testemunhar e buscar a veracidade dos fatos. A história passa a fundamentar-se, essencialmente, no fenômeno que aparece na realidade (política) do mundo comum. Heródoto, no século V a. C., é cognominado o “pai da história ocidental”. Em suas obras, a preocupação do historiador é descrever os acontecimentos grandiosos que são testemunhados, ou seja, que são vistos, justamente porque estão no âmbito da visibilidade da aparência pública. Com isso, a pretensão de Heródoto era registrar o que se vê, e, assim, proceder na investigação da veracidade do fenômeno histórico. Segundo Arendt, ele, inclusive, não dispunha de uma palavra para designar o termo “história”. Heródoto

utilizou o termo *istoreín*, mas não sentido de “narrativa histórica”. Assim como *eidénai*, conhecer, o vocábulo *istoría* deriva de *id-*, *ver*, e *ístor* significa originalmente “testemunha ocular”, e posteriormente aquele que examina testemunhas e obtém a verdade através da indagação. Portanto, *istoreín* possui um duplo significado: testemunhar e indagar (Ibid., p. 69).

Sendo considerado o “pai” da história, em sua obra *Histórias*, Heródoto descreveu as guerras entre gregos e persas, porém, de modo distinto de Homero. Enquanto este – na *Ilíada* e na *Odisseia* – canta os acontecimentos humanos, Heródoto compreende que a veracidade dos acontecimentos dependia de um método mais objetivo, por meio do qual se tornaria possível o registro dos fenômenos que ocorrem no tempo. Ou seja, em Homero, não há objetividade histórica; de modo diverso, em Heródoto, o registro histórico adquire sentido porque é a transmissão de eventos testemunhados pelos homens. Enquanto para Homero o tempo dos homens ainda dependia de uma realidade mítica, Heródoto inaugurou uma concepção de história não mais vinculada à poesia e aos aedos. São os homens quem testemunham e registram os fenômenos humanos; as vicissitudes são interpretadas como ações dos próprios homens. Segundo Mauricio Parada (2012, p. 16),

diante da martíria humana das guerras e de um tempo em que tudo devora, sem a cobertura das *musas* como guardiãs da memória e do esquecimento, Heródoto assume o desafio do pensamento. Pela primeira vez, aparece a necessidade dos homens lutarem com suas próprias armas contra o esquecimento (*léthes*). A história inaugura, de modo crítico e metódico, uma nova forma de garantir uma verdade (*aletheia*) que não mais depende da autoridade das *Musas* e dos poetas em sua transmissão.

Para Heródoto, a preocupação do historiador em registrar os feitos grandiosos, que são testemunhados, afasta da precibibilidade e do esquecimento tudo o que se deve à esfera dos negócios humanos. Não é mais o mito o responsável por imortalizar o homem, mas sim o

testemunho mnemônico dos negócios humanos. O registro histórico do que se vê é uma forma de reificar o que é por si só evidente e grande, mas, simultaneamente, transitório e sem permanência. A “palavra” historiográfica cria, assim, memória e recordação. Em *Entre o passado e o futuro*, diz Arendt (Ibid., p. 96):

Heródoto desejava “dizer o que é” (*légein tà eónta*), porque dizer e escrever estabiliza o fútil e o perecível, “fabrica uma memória” para ele, na expressão grega: *mnémen poiêisthai*; no entanto, jamais teria duvidado que cada coisa que é ou que foi carrega seu significado dentro de si mesma, necessitando apenas da palavra para torná-lo manifesto (*lógois deloún*, “ Descarregar através das palavras”), para “exibir os grandes feitos em público”, *apódeiksis érgon megálon*.

A categoria da lembrança é associada àquilo que pode ser visto, afinal, para Arendt, é fundamental estabelecer a existência humana no âmbito da visibilidade. Quando os homens agem e, portanto, são vistos, podem então ser lembrados. Contudo, com o advento da reflexão filosófica, acontece outro movimento: o paradigma da publicidade dos feitos humanos é transportado à esfera daquilo que não é meramente visto, mas sim contemplado – àquilo que é transcendente. Esta concepção está presente, principalmente, em Platão e em Aristóteles. Arendt é uma severa crítica das reflexões platônico-aristotélicas, pois, segundo a filósofa, a busca pela contemplação do eterno compromete a experiência histórico-política dos homens. De acordo com Arendt, à medida que os indivíduos pretendem contemplar a realidade eterna do mundo ideal, afastam-se, por conseguinte, do espaço do fenômeno público – onde as ações acontecem e, portanto, podem ser vistas, testemunhadas e lembradas – e dirigem-se à interioridade do íntimo da consciência. A pretensão da visão do eterno da filosofia platônica e aristotélica, para Arendt, é contraditória. Como afirma n’*A condição humana*:

A experiência que o filósofo tem do eterno – experiência que, para Platão, era *arrheton* (“indizível”) – [...] só pode ocorrer fora do domínio dos assuntos humanos e fora da pluralidade dos homens. Sabemos disso desde a parábola da Caverna, na *República* de Platão, na qual o filósofo, tendo se libertado dos grilhões que o prendiam aos seus semelhantes, deixa a caverna em perfeita “singularidade”, por assim dizer, nem acompanhado, nem seguido de outros. Politicamente falando, se morrer é o mesmo que “deixar de estar entre os homens”, a experiência do eterno é uma espécie de morte (Ibid., p. 25).

Não há preocupação nos pensamentos platônico e aristotélico da narração dos feitos humanos. A realidade fenomênica do mundo é transportada para a realidade da intimidade da consciência e da mente/alma. Nem em Platão nem em Aristóteles há a crença de que os homens pudessem se “imortalizar” pelos feitos e pelas palavras. Antes, por meio da própria atividade reflexiva, haviam proposto que, na atividade do pensamento, o homem encontraria a verdadeira

compreensão da imortalidade, pois, segundo Arendt em *Entre o passado e o futuro* (2019, p. 76-77), imortalizar “significava para o filósofo coabitar com as coisas que existem para sempre, ali estar presente em um estado de atenção ativa, mas sem nada fazer, sem desempenho de feitos ou realização de obras”. Para Platão e Aristóteles, a atitude mais adequada ao homem, por ser mortal, desejando atingir o que é imortal, era a contemplação, que direciona o ser à visão do “*noús*” – na concepção aristotélica –, ou à contemplação da verdade última – na concepção platônica –, ambas realidades não apreendidas e reveladas por meio das palavras ou da ação pública. Deste modo, a crítica arendtiana se dá porque a vida teórica apresenta-se em contradição a todas outras atividades que podem inserir a existência humana no âmbito da imortalidade. Para Arendt, somente quando o homem aparece – se revela – é que atinge a sua permanência, isto é, pode ser visto e lembrado, rompendo, assim, o ciclo do esquecimento natural.

Além dessas reflexões, na leitura d’*A condição Humana* e de *Entre o passado e o futuro*, destaca-se outro ponto importante a considerar na concepção arendtiana sobre a história: o da imparcialidade do historiador. Desde a antiguidade grega, o registro dos acontecimentos pautava-se no princípio de que a narração dos fatos deve ser imparcial, haja vista que não se pretende recordar tão somente os feitos de uma determinada época, de uma determinada cultura ou de um determinado povo. A imparcialidade da história, já com os gregos antigos, possibilita o registro da totalidade dos feitos, inclusive os dos bárbaros. A grandeza a ser narrada é relacionada a todos os homens que agem e falam. Como diz a autora n’*A condição humana* (Ibid., p. 231):

O herói desvelado pela história não precisa ter qualidades heróicas; originalmente, isto é, em Homero, a palavra “herói” não era mais que um nome dado a qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história. A conotação de coragem, que hoje reconhecemos ser uma qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na disposição parar agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma estória própria.

De acordo com Arendt, todas as “coisas grandes” realizadas pelos homens merecem adentrar no âmbito da imortalidade histórica, isto é, das coisas que perduram para sempre. O que se buscava, deste modo, tanto nos poetas como nos historiadores, era fazer com que os feitos humanos fugissem do esquecimento e pudessem ser lembrados, adquirindo a imortalização da glória, do louvor e da fama. A história, assim, deve pautar-se pelo registro imparcial da grandeza, não importando se se narra os feitos de vitoriosos ou vencidos. O que se registra são os acontecimentos. *A guerra do Peloponeso*, por exemplo, é escrita não

considerando somente o ponto de vista dos vencedores do épico conflito, mas “por causa da ‘grandeza’ da guerra, e porque ‘esse foi o maior movimento conhecido da História, não apenas dos helenos mas de uma grande parte do mundo bárbaro’” (ARENDDT, 2019, p. 77-78). Em *Entre o passado e o futuro*, explicitamente diz Arendt (Ibid., p. 81) que

a imparcialidade, e com ela toda a Historiografia legítima, veio ao mundo quando Homero decidiu cantar os feitos dos troianos não menos que os dos aqueus, e louvar a glória de Heitor não menos que a grandeza de Aquiles. Essa imparcialidade homérica, ecoada em Heródoto, que decidiu impedir que os “grandes e maravilhosos feitos de gregos e bárbaros perdessem seu devido quinhão de glória” é ainda o mais alto topo de objetividade que conhecemos. Não apenas deixa para trás o interesse comum no próprio lado e no próprio povo, que até nossos dias caracteriza quase toda a Historiografia nacional, mas descarta também a alternativa de vitória ou derrota, considerada pelos modernos como expressão do julgamento “objetivo” da própria história, e não permite que ela interfira com o que é julgado digno de louvor imortalizante.

Essa imparcialidade guiou a recordação histórica grega porque os gregos antigos possuíam uma experiência de mundo comum, por meio da qual diversas perspectivas eram vistas e ouvidas, sob diversos ângulos. Aqui é interessante destacar que é o princípio da pluralidade o fio condutor da imparcialidade da história, porque o que aparece revela-se para todos, indistintamente. Os gregos, no mundo das aparências comuns, aprenderam a intercambiar seu próprio ponto de vista com as opiniões alheias. Por isso, de acordo com Arendt (Ibid., p. 82),

os gregos aprenderam a *compreender* – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspetos bem diferentes e frequentemente opostos.

Em síntese, este modo de conceber a história, compreendendo e respeitando opiniões diferentes e até opostas, proporcionou a emergência da imparcialidade histórica, que, ulteriormente, guiará as legítimas investigações da ciência historiográfica, cujo início se deve aos poetas e aos registros dos primeiros historiadores. Desde Homero, a imparcialidade fundamentava-se no pressuposto de que os grandes feitos – as coisas humanas revestidas de grandeza – são dignas da recordação. Compete ao poeta e, mais tarde, ao historiador, a tarefa de preservar a fama e glória dos acontecimentos. A história, desta forma, surge como o registro da memória dos mortais que, por meio dos feitos e das palavras, rompem a imortalidade da natureza e fazem perdurar a sua fama na companhia das coisas que duram para sempre.

2.2 Hannah Arendt e Agostinho: teleologia histórica cristã, memória e natalidade

Assim como Hannah Arendt recorre à experiência grega antiga para embasar sua concepção de história, a autora recorre a Agostinho para, investigando as reflexões do filósofo cristão, afastar sua concepção de história de qualquer movimento teleológico. Ao longo dos séculos, muitas teorias históricas associaram o desdobramento dos acontecimentos no tempo a fins supra-humanos. Um movimento histórico-teleológico conduziu essas teorias a encontrarem um fim para a história, por meio do qual a realidade pudesse ser explicada “a partir” e “para” um certo finalismo. A história, segundo tais teorias, não leva em conta as particularidades humanas, as individualidades e as contingências, mas pretende englobar toda a realidade em um grande movimento meta-histórico. Nessas teorias teleológicas, a história é concebida a partir da categoria de processo; cada realidade particular integra um processo histórico geral, cujos encadeamentos “lógico-necessários” seguem padrões e sentidos, em direção a uma finalidade. Por sua vez, a concepção arendtiana da história é avessa a qualquer tipo de visão historiográfica fundamentada em condicionamentos de acontecimentos. A concepção postulada por Arendt privilegia um olhar fenomenológico sobre o contingente, sobre as singularidades, que são únicas e irrepetíveis, o que acarreta a compreensão da história desvinculada de estruturas teleológicas e causais. Arendt desenvolve uma concepção fenomenológico-existencial da história, como resultado de experiências individuais, em um mundo de “teias de relações”.

Em Agostinho – filósofo de primeira conta para Arendt e fundamental para sua formação acadêmico-filosófica – a autora encontra as primeiras reflexões filosóficas sobre teleologia da história, o que fará com que ela, posteriormente, refute o movimento teleológico da história. Foi Agostinho quem, por primeiro, concebeu uma filosofia da história portadora de um “sentido”. Ao mesmo tempo, é também em Agostinho que Arendt encontra respaldo conceitual para seus estudos sobre a existência, sobre a vida em sociedade e sobre o que ela concebe como natalidade (“*initium*”).

Para uma melhor compreensão sobre o assunto, é preciso explicar o conceito agostiniano de história e o contexto histórico-cultural no qual estava inserido. Embora a religião cristã tenha passado a exercer grande influência dentro dos domínios do Império Romano após a permissão oficial para a profissão do culto conferida por Constantino em 314 d. C., não deixou de haver críticas ao Cristianismo quanto ao seu modo de conceber a existência do mundo. Um dado importante a se destacar é que Agostinho, quando escreve, tem como um de seus objetivos realizar uma afirmação apologética da doutrina cristã ante as críticas sofridas pelos não adeptos

ao Cristianismo. Neste contexto, creditava-se, como motivo para o declínio do poder e do prestígio imperiais, o crescimento e expansão da religião cristã. Agostinho escreve, assim, com a pretensão de defender os conceitos fundamentais da religião cristã das críticas sofridas de seus adversários, além de pretender refutar, ou “cristianizar”, determinados conceitos das filosofias greco-latinas – dentre eles, os conceitos de tempo e eternidade. Assim, Agostinho substitui as noções greco-latinas a respeito da história, demonstrando que não era compatível conciliar a doutrina cristã com o conceito de repetição cíclica do tempo. Por isso, diz o filósofo na *Cidade de Deus*:

Também não tenho a menor dúvida de que, antes de o primeiro homem ter sido criado, jamais houve algum, nem este primeiro homem voltou não sei quantas vezes nem sei em que ciclos, nem existiu outro qualquer com uma natureza semelhante. [...] Se a nossa fé não pudesse refutá-las [teses do retorno cíclico], deveria zombar a nossa fé destas objeções com que os ímpios procuram desviar do reto caminho a nossa piedosa simplicidade para rodopiarmos com eles nos seus ciclos. Mas são de sobejo, graças ao patrocínio do Senhor nosso Deus, as razões manifestadas para se quebrarem esses ciclos giratórios que a imaginação inventou (AGOSTINHO, 1995, XII, 18, p. 1125-1126).

Agostinho insere o tempo e a história dentro dos dogmas da fé cristã, dando a esses conceitos um sentido teleológico e uma finalidade salvífica ou redentora. Enquanto os gregos concebiam o tempo a partir de um movimento cíclico de eterno-retorno, Agostinho concebe o tempo e a história como acontecimentos únicos, inseridos em um ordenamento, no qual as coisas encontram seu sentido de ser na transcendência divina. Além disso, enquanto para os gregos os feitos humanos são importantes devido à sua grandeza e, portanto, podem ser recordados e imortalizados, na visão histórica cristã os feitos podem até ser recordados, porém, a vida humana não tem imortalidade na Terra. No mundo, a vida humana é perecível e transitória. Somente quando a vida humana é direcionada a um destino transcendente é que encontra seu verdadeiro sentido. Para o Cristianismo, a história tem um duplo fim: primeiro, será concluída com o evento da Parusia, isto é, com o retorno de Cristo e com a consumação do tempo e da história; segundo, contém um fim teleológico. O tempo – retilinear – na concepção cristã, tendo origem no momento da criação, também terá fim. Por isso, os feitos dos homens não se eternizam no tempo presente, mas, encontram sentido à medida que se direcionam à eternidade da vida futura. Como observa Arendt (Ibid., p. 83), em *Entre o passado e o futuro*,

segundo os ensinamentos cristãos, a relação entre a vida e mundo é o exato oposto da existente na Antiguidade grega e latina: no Cristianismo, nem o mundo nem o recorrente ciclo da vida são imortais, mas apenas o indivíduo vivo e singular. É o mundo que se extinguiria; os homens viverão para sempre [na eternidade].

A filosofia da história agostiniana rompe definitivamente com a ideia de ciclos históricos que se repetem e com a noção de passado-presente¹³, haja vista que a concepção de história para o Cristianismo é completamente contrária à dos gregos. N’A *vida do espírito*, Arendt (Ibid., p. 279) afirma:

Por maior que fosse a dívida desta filosofia para com a filosofia grega, [a filosofia cristã] estava fadada a abandonar o conceito cíclico de tempo da Antiguidade e sua noção de eterna recorrência. A história que começa com a expulsão de Adão do paraíso e termina com a morte e ressurreição de Cristo é uma história com acontecimentos únicos, que não se podem repetir: “Cristo um dia morreu por nossos pecados; e, levantando-se dos mortos, Ele não mais morreu”. A sequência da história pressupõe um conceito retilíneo de tempo; tem um início definido, um ponto decisivo – o ano Um do nosso calendário – e um fim definido. [...] além do mais, a vida após a morte do cristão era decidida enquanto ele enquanto ele ainda era um “peregrino na terra”; ele mesmo tinha um futuro do fim determinado e necessário de sua vida.

Para o Cristianismo, Deus, enquanto Ser-Criador, é a origem de todas as coisas, conferindo a elas início e fim. No tempo, Deus age, orientando a existência do homem à cidade celeste, fim último da história. Além disso, há um acontecimento que serve de marco para contagem do tempo: a Encarnação de Cristo, cujo agir do homem é conduzido a tomar posse da vida futura, após o transcurso da vida terrena. Dentro do Cristianismo, o tempo tem sentido orientado à Redenção. Uma linha reta marca o curso da humanidade, desde a queda inicial até à redenção final. E o sentido dessa história é único, porque a Encarnação é um fato único. Tendo em vista este fato, o destino de toda humanidade, tal como o destino individual, é decidido apenas uma vez, em um tempo concreto e insubstituível, que é o da história e da vida¹⁴.

O ponto decisivo da historiografia cristã era, assim, o orientar a vida humana – no suceder retilíneo dos fatos – à realidade transcendente da cidade celeste. O que no mundo acontecia não deveria ser levado em demasiada consideração. Por isso que, ao comentar sobre a queda de Roma, Arendt ressalta que Agostinho devotou parte de sua vida para evidenciar que este acontecimento, embora de grande relevo para a história, não deveria ser visto como um evento central e decisivo, pois, a “cidade terrena” não tem duração eterna. A queda de Roma sublinha a ideia de que nenhum empreendimento e negócio humanos duram para sempre. Diz Arendt (Ibid., p. 98), em *Entre o passado e o futuro*:

A queda de Roma, que ocorreu durante sua vida, foi interpretada, tanto por pagãos como por cristãos, como um evento decisivo, e foi à refutação dessa crença que

¹³ A esse respeito, ver: GILSON, 2006, p. 476.

¹⁴ A esse respeito, ver: ELIADE, 1993, p. 155-156.

Agostinho devotou trinta anos de sua vida. O problema, conforme ele o via, estava em que jamais um evento puramente secular poderia ou deveria ser de importância central para o homem.

Explicitando mais detalhadamente esta questão, para Agostinho os eventos seculares, ou seja, aqueles que se desenvolvem no mundo dos homens, não são permanentes, mas, antes, efêmeros. Todos começam e acabam. Seguem um ciclo de começo e fim. Os eventos únicos e irrepitíveis são aqueles iluminados pela Encarnação e morte de Cristo, que “eleva” a condição peregrina da história humana à eternidade da vida celeste. A concepção cristã de história tem um sentido progressivo e ascendente: no tempo as coisas acontecem, mas, têm um início e um fim, que é a Redenção e a consumação dos tempos. Em *Entre o passado e o futuro*, Arendt (Ibid., p. 99) afirma:

A história permanece um repertório de exemplos, e a localização do evento no tempo, dentro do curso secular da história, continua sem importância. A história secular se repete, e a única história na qual os eventos únicos e irrepitíveis têm lugar se inicia com Adão e termina com o nascimento e morte de Cristo. Daí em diante poderes seculares ascendem e declinam como no passado e ascenderão e declinarão até o fim do mundo, mas nenhuma verdade fundamentalmente nova será jamais novamente revelada por tais eventos mundanos, e os cristãos não devem atribuir importância particular a eles. Em toda filosofia verdadeiramente cristã o homem é um “peregrino sobre a terra”.

Para Arendt, é Agostinho o responsável por postular por primeiro a categoria de progresso na história porque, na Antiguidade, a ideia de eterno retorno impedia o desenvolvimento dessa categoria. Segundo Le Goff (2012, p. 229), “os gregos não possuíam palavra para progresso, e o termo latino “*progressus*” tinha um sentido mais material (avançar) do que normativo. [...] Os homens têm seu futuro bloqueado pela lembrança dos deuses e dos heróis”. Ao contrário, no Cristianismo a história é unida à esperança de uma ação escatológica redentora, pois, semelhantemente à alma humana, atraída à transcendência, a história, construção do homem terreno, é impelida a progredir e a transcender-se, ultrapassar os limites de uma compreensão meramente humana e encontrar seu sentido nos desígnios da providência divina. Na história se registram todos os acontecimentos, e estes não se repetem – por isso é linear; e na história, os homens almejam a beatitude da cidade eterna, passando de uma condição corruptível para uma incorruptível, de uma mutável para uma imutável, de uma condição degeneradora para uma condição futura eterna – por isso tem sentido progressista. Dito de outro modo, o tempo é progressivo porque todos os acontecimentos encaminham os habitantes da cidade terrena – temporal – a ascender à imortalidade da cidade celeste.

Agostinho inaugura a categoria de progresso na história, ideia esta que será, posteriormente, criticada por Arendt, principalmente por uma forma como é assumida na

Modernidade, isto é, uma ideia de progresso contínuo. Contudo, é importante destacar que, para Arendt, não se deve creditar à concepção cristã de história o conceito moderno de história. Há, segundo a autora, uma documentação vasta que procura dar respaldo à tese de que a consciência histórica moderna possui uma origem religiosa cristã, que se seculariza gradativamente. Todavia, embora haja na Modernidade uma grande ênfase sobre sequências e processos temporais, é enganoso vincular ambas as concepções¹⁵.

Para o Cristianismo, somente o homem individual, na “cidade celeste”, pode encontrar eternidade, e, conforme afirma Arendt em *Entre o passado e o futuro* (Ibid., p. 107), para os cristãos, “somente transcendendo esse mundo se poderiam realizar atividades imortalizadoras”. Deste modo, o conceito de imortalidade, que conduziu os gregos a conceberem a história como recordação e imortalização dos grandes feitos humanos, é substituído por outra noção. O enfoque cristão está na vida eterna. Além disso, Arendt critica a ênfase cristã dada à vida individual, em detrimento da vida comunitário-política. A imortalidade do corpo político – no mundo, construído para que durasse para sempre – dá lugar para a imortalidade individual, na vida eterna. Na perspectiva cristã, no mundo o homem existe e desenvolve seus negócios, mas em vista da eternidade “pós-mundana”. Entretanto, um fato a se realçar é que Agostinho concede um caráter de comunitariedade à eternidade celeste, pois, compreendendo a vida eterna como a ascensão da vida humana à Cidade de Deus, os homens, mesmo após a morte, continuariam a viver em uma comunidade. Por isso que, no mundo, a Igreja, enquanto “*Civitas Dei*” terrena, é compreendida como a comunidade dos cristãos.

Evidenciando-se essa dimensão de comunidade, a Igreja Romana assume, após o declínio imperial, muitas responsabilidades políticas, outrora de competência secular. Esta experiência possibilitou que Agostinho recuperasse dos romanos o conceito de que viver é “estar entre” homens, fundamento de toda experiência humano-comunitária. Para o filósofo cristão, são antagônicas duas formas de sociedade, a terrena e a celeste, porém, sem nunca deixarem de ser comunidade, como observa Arendt (Ibid., p. 107-108) em *Entre o passado e o futuro*:

A palavra “viver” sempre coincidiu como *inter homines esse*, “estar em companhia de homens”, de modo que uma vida eterna, na interpretação romana, deveria significar que jamais homem nenhum teria de se apartar da companhia humana, ainda que na morte ele tivesse que abandonar a terra. [...] mesmo a vida dos santos é uma vida comum com outros homens.

¹⁵ Em *Entre o passado e o futuro*, Arendt (Ibid., p. 97-98) discorre em pormenores esta questão.

Este conceito de comunidade cristã, entretanto, fundamenta-se na orientação da vida terrena à transcendência e, de acordo Arendt, produziu uma “fuga do mundo”, fato que ela observa, igualmente, na experiência da contemplação filosófica, como diz (Ibid., p. 394-395):

A razão pela qual o cristianismo, a despeito de sua insistência na sacralidade da vida e no dever de se permanecer vivo, jamais desenvolveu uma filosofia positiva do trabalho reside na inquestionada prioridade atribuída à *vita contemplativa* sobre todos os tipos de atividade humana.

A crítica de Arendt relaciona-se justamente ao que ela observa como fuga do mundo, porque a ação humana, que pressupõe responsabilidade, exige dos homens o cuidado para com as coisas mundanas, próprias do espaço público. À medida que se busca coisas em uma realidade fora do mundo dos homens, compromete-se a responsabilidade para com essas mesmas coisas – que são comuns a todos e que necessitam do cuidado de todos, no espaço do “*inter esse*” dos homens. Com o Cristianismo, a ação humana – pública e visível –, é substituída pela ação interior e privada. N’*A condição Humana*, Arendt esmiuça a distinção das categorias de público e privado, analisando a transição de uma à outra, acentuada desde os tempos do advento do Cristianismo. Na obra, Arendt diz (Ibid., p. 90-91), que

o notório antagonismo entre o cristianismo primitivo e a *res publica* – tão admiravelmente resumido na fórmula de Tertuliano: *nec magis res aliena quam publica* (“nada nos é mais alheio que o que tem importância pública”) – é compreendido usualmente e de modo correto como consequência de antigas expectativas escatológicas.

Contudo, tal fato não impediu o desenvolvimento no seio do Cristianismo de uma forma de ação. Arendt sublinha, porém, que diferente da ação no espaço público, as obras cristãs – obras da bondade (caritativas) empreendidas em prol de outrem –, são obras solitárias, pois, segundo o preceito evangélico, não pretendem a publicidade do espaço comum, que é o espaço próprio da visibilidade. São obras que estão na dimensão histórica da vida dos homens, mas estão no âmbito privado. Por não serem vistas, não podem ser recordadas e, por conseguinte, rapidamente podem ser esquecidas. Embora as obras de bondade sejam desenvolvidas “entre indivíduos”, a natureza dessas atividades é, segundo Arendt, negativa, porque, “por fugir do mundo e esconder-se de seus habitantes, nega o espaço que o mundo oferece aos homens e, principalmente, aquela região pública desse espaço onde tudo e todos são vistos e ouvidos por outros” (Ibid., p. 95). Compromete-se, assim, a visibilidade e a narração daquilo que aparece publicamente entre os homens. A historicidade da ação também é comprometida, afinal, somente o que é visto é capaz de ser narrado.

2.2.1 Temporalidade e existencialismo no *Conceito de Amor em Santo Agostinho*

Como resultado de sua pesquisa doutoral, Hannah Arendt escreve *O conceito de Amor em Santo Agostinho*, ainda sob os influxos da filosofia existencial de Martin Heidegger e sob a supervisão e orientação de Karl Jaspers. Sua dissertação é importante para a compreensão da influência agostiniana em seu pensamento filosófico, porque, desde este período, Arendt pretendeu uma nova forma de refletir o Ser e sua relação com o mundo. Em Agostinho, Arendt encontra uma fonte para repensar o problema da existência. Contudo, neste período inicial de sua pesquisa, dialoga não com o bispo e teólogo cristão, mas, com o filósofo e pensador. A intenção de Arendt não era desenvolver uma reflexão teológica, mas produzir um trabalho de filosofia existencial e política. A autora não deturpa o pensamento do filósofo cristão, porém, realça paradigmas que servem, primeiramente, para responder a inquietações e problemáticas que ela mesma levanta. Deste modo, Arendt problematiza temas específicos no pensamento de Agostinho, destacando sua própria forma de pensar. Em sua dissertação, pesquisando Agostinho, a autora começa a elaborar o seu próprio pensamento filosófico.

Se se quer refletir a história no pensamento de Hannah Arendt não se pode desconsiderar *O conceito de Amor em Santo Agostinho*, porque, aí, a autora apresenta, pela primeira vez, uma reflexão fenomênico-política da história dos homens, relacionada ao conceito de amor – este, remetido à compreensão dos conceitos de memória, nascimento e início. Apoiada nas teses agostinianas, Arendt reflete a história dos homens valendo-se do prisma da existência – não somente no nível ontológico, mas na busca pelo sentido existencial da vida humana. Além disso, na obra encontram-se outras importantes reflexões filosóficas que serão retomadas em suas obras futuras.

N’o *conceito de Amor em Santo Agostinho*, Arendt apresenta os conceitos de memória, nascimento e início. Ela pensa a existência humana em relação à sua origem. Todavia, será o conceito de amor o responsável por interligar esses conceitos. Segundo Arendt, com o amor – enquanto desejo (“*appetitus*”) e busca – o homem volta-se à sua Origem, ao seu Criador, auxiliado pela memória/lembrança daquilo que ele é. Encontrando-se com Deus, o homem abre-se à relação de amor ao próximo, em sua condição plural, na vida em sociedade. Fundamenta-se, assim, o que Arendt denomina “*amor mundi*”. Além disso, o homem, por estar no mundo, é capaz de iniciar constantemente coisas novas.

A reflexão de Arendt percorre um itinerário, perpassando os passos que encaminham o indivíduo a encontrar a origem de seu ser e, conseqüentemente, abrir-se ao amor ao próximo. Segundo Arendt, como primeiro passo desse itinerário, ocorre um isolamento do mundo,

quando o homem, ao buscar a sua origem, recolhe-se para dentro de si. Segundo a autora, este isolamento não é negativo. No processo de encontrar-se, o homem precisa recolher-se para seu interior. No mundo, o homem foge de si, porém, é no seu interior que se encontra e se torna uma “questão para si mesmo”. No seu interior, passa a refletir sobre sua própria existência. Neste recolhimento interior o homem pode, embora afastando-se inicialmente do mundo, encontrar-se e encontrar a Deus. N’*O conceito de Amor em Santo Agostinho* (1990, p. 29), Arendt, dialogando com Agostinho, diz:

A esta fuga perante si próprio, Santo Agostinho opõe o “*se quaerere*”, o procurar si mesmo (*quaestio mihi factus sum*). Neste regresso a si, ele encontra Deus: “Efectivamente, o que é que se quer dizer com falar de si mesmo através de Ti, senão aprender a conhecer-se a si mesmo? E eu procuro-Te fora de mim, e não encontro o Deus do meu coração. Pois ele estava dentro e eu de fora. Em seguida, exortado a regressar a mim mesmo, penetrei no meu próprio interior, sob a Tua condução; e isso foi-me possível porque Tu vieste ajudar-me”. Este encontrar-se a si mesmo e encontrar Deus funcionam conjuntamente. Do mesmo modo, não posso encontrar-me a mim mesmo sem a ajuda de Deus. Mas a partir do momento em que começo a procurar-me, já não pertenço ao mundo - como o demonstra claramente aquilo ficou dito - mas a Deus.

Voltando a si mesmo, o homem descobre Deus em seu interior, enquanto a essência de sua existência. E, ao encontrar Deus em si mesmo, o homem encontra aquilo que lhe falta: a sua origem existencial, que confere sentido à vida individual e comunitária. Por meio deste encontro, surge no homem uma forma de amor semelhante ao amor de Deus (“*caritas*”), haja vista que está unido à sua Origem. Unido a Deus, o homem ama o seu Criador, ama sua própria existência e abre-se ao amor ao próximo. No processo do encontro – que é um processo de reconciliação e abertura –, o mundo, inicialmente, torna-se vazio e desprovido de sentido. Porém, o homem, por ser criado no mundo, é chamado a amá-lo e amar aqueles que estão no mundo. N’*O conceito de Amor em Santo Agostinho*, o problema do amor ao próximo é abordado com o argumento de que o homem deve amar o seu próximo como criação de Deus, pois, se Deus é origem de toda a criação, o próximo é amado porque faz parte da criação divina. Diz Arendt (Ibid., p. 104):

O mundo é amado enquanto criado (*creatum*) –, amando no mundo, a criatura ama o mundo como Deus (*sicut Deus*). Está aí a realização da renúncia a si que volta a dar a cada um no mundo, e também a si próprio, o seu sentido verdadeiro proveniente de Deus. Esta realização é o amor ao próximo.

Compreendendo Deus como origem de todas as coisas criadas, o próximo também é visto como criatura divina. O homem é chamado a amar o mundo como criação de Deus, e amá-

lo como Deus a ama e como ele ama a Deus. Retornando a Deus, o homem percebe-se semelhante a todos outros homens na sua dimensão ontológica e histórica. Aqui, a questão da temporalidade do homem é colocada em evidência. Arendt propõe uma reflexão existencial sobre o passado e sobre o futuro comuns da humanidade. Afirma que, para Agostinho, todos os homens possuem em Adão uma descendência histórica comum, que os torna semelhantes uns aos outros: todos nascem (possuem origem e passado) em igualdade de situação – equidade existencial – e são marcados por um destino (possuem futuro) comum, isto é, a morte. Segundo Arendt (Ibid., p. 154), n’*O conceito de Amor em Santo Agostinho*,

a descendência comum de Adão [é] fundamento de uma igualdade bem determinada de todos os homens entre si [...]. Existe igualdade porque em Adão o gênero humano é instituído radicalmente. Existe igualdade radical (*radicaliter*) porque ninguém do gênero humano pode subtrair-se a esta proveniência e porque, para mais, nela a determinação mais essencial da existência humana é constituída e fixada de uma vez por todas. Não é portanto uma semelhança acidental (*similitude*) que liga os homens; ela está necessariamente fundada e fixada historicamente na descendência comum, a qual determina um parentesco que excede toda a simples semelhança. Este parentesco cria a igualdade, que não é uma igualdade das propriedades ou das aptidões, mas a igualdade da situação. Todos têm o mesmo destino. O ser particular não está só no mundo, tem companheiros de destino (consortes), e aqui, não apenas nesta ou naquela situação, mas durante toda a sua vida. A vida inteira é considerada como uma situação particular submetida a um destino, o dever morrer. É sobre ela que se funda o parentesco dos homens e, ao mesmo tempo, a sua ligação num mesmo conjunto.

Comentando Agostinho, para Arendt os homens possuem uma mesma origem ontológica, isto é, um passado comum. O futuro, igualmente, é semelhante. Por isso, deve-se amar o próximo também pelo fato de serem todos iguais em condição e por compartilharem um passado e um destino comuns. Ama-se o próximo porque ele é igual em origem e em natureza àquele que ama. Com este tipo de amor, é possível a vida em sociedade, afinal, no amor “*caritas*” há a possibilidade da convivência entre iguais, pois, o essencial é a origem comum de todos: Deus. Esta compreensão é possível graças à recordação e à memória. É a recordação que possibilita a abertura ao amor ao próximo e, conseqüentemente, a instituição da vida em comunidade. Por meio da memória, o homem pode contemplar sua dupla origem: em Deus (ontológica) e em Adão (histórica). A esse respeito, Santos (2015, p. 39) diz:

A memória é um dos conceitos mais ricos e complexos de Agostinho e tem um papel central na dissertação. Para ele, sem a memória não pode haver *confessio*, logo também não pode haver a jornada ao Criador. Através da memória a alma peregrina reflete sobre sua origem e se prepara para o retorno e para constituir uma comunidade. Memória é a pré-condição para a busca do ser humano por sua verdadeira origem e fonte, o que Arendt chama de “antes” duplo do passado e do futuro absoluto.

Além disso, recordando, o homem cultiva o desejo de retornar à vida beata junto ao seu Criador. Memória e desejo se interrelacionam. A partir do encontro com o Criador, o homem nutre a vontade de ser feliz. Enquanto almeja – orientando-se para o futuro –, o homem é remetido para um “já-vivido”, a um passado onde a criatura já esteve unida ao Criador. N’*O conceito de Amor em Santo Agostinho*, afirma Arendt (Ibid., p. 66):

para poder esperar o futuro da vida feliz do desejo, é preciso já ter tido a experiência dessa vida, mesmo antes de tudo aquilo sobre o qual o desejo pode recair, ainda que este seja sempre dirigido para o futuro. Este já-vivido da vida feliz exprime-se nesta particularidade do amor, já enquanto desejo, de remeter para o que é anterior. Este reenvio é um reenvio para o passado que permite por si só a vida feliz entrar no campo do desejo, e, portanto, ser projetada no futuro.

Destaca-se que a reflexão sobre a memória desenvolvida por Arendt traz uma conotação de futuridade. O conceito de memória é entendido como a rememoração de uma condição ontológica de beatitude de vida, mesmo que este estado de vida não tenha sido conhecido pelo homem na “cidade terrestre”. A memória, contudo, encaminha a existência humana a projetar-se na busca de possuí-la, na “cidade celeste”. Passado e futuro são postos em paralelo, pois, “a vida feliz não é rememorada como puro passado [...], ao contrário, ela é, enquanto passado rememorado, uma possibilidade do futuro” (Ibid., p. 67). Nessa concepção de memória o passado garante, no presente, a possibilidade da recordação de um estado existencial que precede tudo o que é terrestre e mundano, isto é, a vida feliz, fundamento de toda a aspiração humana, que direciona a existência ao devir da realização plena do tempo e da história no Ser de Deus. Como diz Arendt (Ibid., p. 67):

O passado é presentificado pela memória como aquilo através do qual se pode refazer a experiência. Ele é, pois, retido no presente, e perde o seu carácter de passado definitivo. O passado é guardado na memória porque nesta presentificação torna-se um devir possível.

O encontro com a sua Origem não permite, entretanto, que o homem permaneça isolado no mundo. A compreensão de sua condição existencial faz com que ele se abra ao próximo, pois, além de partilharem de uma igualdade ontológica original, todos os homens fazem parte de um mundo comum pelo fato de terem sido criados historicamente iguais. Todos os homens vivem comunitária e historicamente situados no tempo desde a sua origem, aguardando a chegada de Cristo, na consumação definitiva do tempo e da história. O advento de Cristo na Parusia também será um evento histórico, assim como é o evento da Revelação. No tempo Deus se revela e age para consumir a história humana.

Nesta forma de compreensão da Revelação divina e de encontro (relação) entre homem e Deus, evidencia-se que, diferentemente da mera contemplação de uma realidade suprassensível – como a proposta platônica –, é o evento da Revelação em Cristo, enquanto acontecimento histórico, que possibilita a relação do homem com a sua Origem. Por meio de um evento histórico o homem compreende a sua condição existencial e se abre à relação com Deus e com o próximo, em uma situação histórica concreta¹⁶.

Segundo Arendt, a reflexão sobre a Origem abre, também, a possibilidade para a reflexão sobre o conceito de natalidade. Este conceito é fundamental para os estudos arendtianos, porque ele se interrelaciona a outros conceitos-chave na filosofia de Arendt, como os conceitos de ação, imprevisibilidade, irreversibilidade e pluralidade. Já n’*O conceito de Amor em Santo Agostinho*, o conceito de natalidade é destacado. Um dado importante a realçar é que, na redação inicial d’*O conceito de Amor em Santo Agostinho*, Hannah Arendt não utiliza o termo “natalidade”. A autora utiliza o vocábulo “nascimento”. Somente com a revisão da tese entre 1964-1965, realizada por Arendt na expectativa de republicá-la, é que o termo “natalidade” é incorporado ao texto da obra.

Para a autora, enquanto “ser no mundo”, o homem possui um início, que se dá por meio do nascimento. O homem vem ao mundo porque nasce. Todavia, a natalidade incorpora o sentido de que o homem, sendo parte do mundo, tem a faculdade permanente de “começar”. Sempre começando coisas novas, a história é constantemente aberta à experiência da novidade. A natalidade como “*initium*”, isto é, como começo – diferentemente de origem – abarca a historicidade da existência humana. No intuito de diferenciar os dois termos – origem e começo –, de evidenciar a historicidade da ação humana no mundo, bem como o homem como iniciador de novos começos e a faculdade da memória, Arendt escreve (1996, p. 133):

“No Começo Deus criou os céus e a terra” (Gn 1,1). Entretanto, *initium* se refere ao começo das “almas”, isto é, não apenas de criaturas vivas, mas do homem. Agostinho escreve que “este começo não existiu de maneira alguma antes. Para que houvesse um começo assim o homem foi criado antes de quem ninguém foi” [...]. Assim, foi em razão da *novitas* [...] que o homem foi criado. Como o homem pode conhecer, ser consciente de, e se lembrar de seu “começo” ou sua origem, ele é capaz de agir como um iniciador e representar a história da humanidade. Tudo que tem um começo, no sentido de que uma nova estória começa com ele (*initium* e não *principium*), também precisa ter um fim (tradução nossa).

¹⁶ Para Bagadelli (2011, p. 49), “a revelação de Deus em Cristo funda a história da comunidade cristã na medida em que se posiciona, a si mesma, como um feito histórico graças à possibilidade da preexistência de um mundo histórico” (tradução nossa).

Como se vê, Arendt, ao refletir sobre a natalidade, interrelaciona categorias fundamentais de seu pensamento filosófico. Para a autora, é preciso diferenciar os termos “*principium*” e “*initium*”. O primeiro se relaciona ao ato da criação do mundo, ou seja, ao princípio (começo) das coisas. Tempo, mundo e homem são criados a partir do ato da criação de Deus. Todas as coisas têm, na dimensão do tempo e da história, um começo. Contudo, é a partir da chegada do homem ao mundo, a partir do momento da existência da vida humana, que se faz possível compreender o “*initium*” como a possibilidade de começar coisas novas. O nascimento, aqui, é compreendido mais do que um mero acontecimento biológico necessário à vida enquanto “*bios*”. No pensamento arendtiano, a natalidade relaciona-se a palavra agir, pois, o nascimento é o momento no qual uma vida nova inicia e, com ela, toda uma infinita gama de possibilidades e contingências da biografia de alguém que chega ao mundo – agindo como iniciador de acontecimentos novos (ECCEL, 2022, p.256). Diz a autora n’*Condição humana* (Ibid., p. 220),

para Agostinho, havia tanta diferença entre os dois começos que ele empregava uma palavra diferente para indicar o começo que é o homem (*initium*), chamando de *principium* o início do mundo, que é a tradução consagrada do primeiro versículo da Bíblia.

Neste ponto, Arendt não pretende evidenciar o nascimento do homem no sentido do início biológico da vida humana, mas dar ênfase à presença do homem no mundo, carregada da possibilidade da ação enquanto “potência” de novos atos e novos começos. Por estar no mundo, o homem é livre – por causa da capacidade de agir – para começar coisas novas. O homem é livre porque ele mesmo é um começo. Em *Entre o passado e o futuro*, Arendt (Ibid., p. 216) afirma que cada ser humano que nasce é uma reafirmação da categoria do “*initium*”, pois “em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo”. As consequências da ação perduram porque cada ação inicia uma série de ações que se sucedem umas às outras, além do fato de que cada ação pode ser lembrada, graças à memória. O homem, ao agir, inicia coisas novas, que são vistas e podem ser lembradas. Ao agir, o homem transforma coisas frágeis em história, justamente porque podem ser narradas e reificadas em objetos que registram a ação dos homens no mundo. Portanto, o acontecimento do nascimento biológico do homem aponta, simultaneamente, para a dimensão pública da ação – o aparecer humano no mundo público – e para a historicidade dos atos humanos, juntamente à capacidade da memória, que permite a recordação do que aconteceu. Conforme diz Eccel (Ibid., p. 257),

o momento do nascimento biológico indica um marco no passado para o qual é possível retornar pela lembrança ou rememoração, assim como ocorre com a entrada dos homens na esfera pública quando se dá o segundo nascimento, isto é, quando ‘nos inserimos no mundo humano [...], no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico e original. Como a ação é sempre ameaçada pela fugacidade que lhe é inerente, precisa se tornar história para se tornar perene.

Por fim, essa reflexão apresenta um aspecto otimista da existência humana, pois, considerando o homem como ente permanentemente aberto a novas possibilidades, a novos inícios, a história humana se abre a permanentes possibilidades de novos começos e recomeços. Em Arendt, o conceito de natalidade torna-se central ao conjunto de sua teoria política e, talvez, seu aspecto mais otimista. O foco na vida e na natalidade, ao invés da morte e da mortalidade, alça a vida política à condição de uma atividade esperançosa, na qual é possível exhibir aspectos do “eu” para o mundo em formas significativas. Sugere que a ação individual importa e que os eventos terrenos são relevantes (FRY, 2020, p. 37).

Este otimismo pela existência faz o homem grato. Quando n’*O conceito de Amor em Santo Agostinho* Arendt discorre sobre o amor “*caritas*”, a autora quer evidenciar que, mesmo que Agostinho demonstre que este tipo de amor leve o ser humano a orientar seu agir terreno em vista de possuir a eternidade da “cidade celeste”, é justamente este tipo de amor que possibilita a gratidão pela vida e pelas coisas criadas. À noção de natalidade está conectada uma forma de gratidão por tudo o que foi criado. O amor “*caritas*” abre o homem ao “*amor mundi*”, aqui compreendido não como o fim último da existência humana, mas, como amor derivado da consciência da origem divina das coisas. A gratidão une-se à memória, que faz com que o amor “*caritas*” busque, por meio da recordação, um retorno à Origem divina. Porém, nesta busca, o homem age historicamente no mundo, juntamente aos outros homens, amados por serem todos iguais em condição e em Origem. Os homens, gratos ao reconhecimento de sua Origem, agem e buscam o retorno a Ela. Por meio da memória, o homem torna-se capaz de ser um iniciador e construir a história da humanidade. Nas palavras de Fry (Ibid., p. 42), “Arendt, ligou, então, a consciência da origem ao potencial humano para a ação: exatamente por reconhecermos e sermos gratos pela nossa origem é que podemos começar e agir na história da humanidade”.

3 A TEORIA DA AÇÃO, A HISTÓRIA E A NARRATIVA EM HANNAH ARENDT

Após refletir no primeiro capítulo desta pesquisa sobre a dimensão fenomenológico-política da história, cuja reflexão introduz uma discussão mais ampla sobre a concepção arendtiana da história, pode-se afirmar que o pano de fundo e o fundamento da concepção de história em Hannah Arendt é a sua teoria da ação. O que a autora compreende por ação é a categoria mais abrangente e importante no seu arcabouço filosófico, pois, na teoria da ação estão dadas as bases conceituais para outras discussões relevantes, que se desenvolvem ao longo da vasta obra da autora. À teoria da ação entrelaçam-se as reflexões sobre a natalidade, a singularidade, a pluralidade, a imprevisibilidade, a irreversibilidade, o mundo, os espaços público e privado, o perdão, a promessa, e outros temas importantes na obra arendtiana. São temas de extrema importância para a compreensão da filosofia de Arendt, sendo todos correlacionados, não podendo ser concebidos de maneira isolada.

Ao estudar a filosofia de Arendt, logo percebe-se que não há espaço para simples sistematizações ou esquematismos em seu pensamento. A obra da autora é, na realidade, uma abertura reflexiva para o diálogo com diversos aspectos da existência humana. Arendt reflete a condição humana no sentido mais amplo do termo. Por não haver reducionismos em seu pensamento, a compreensão das reflexões desenvolvidas ocorre quando são observadas em conjunto, relacionadas umas às outras. Aí se mostra uma das faces da originalidade de sua filosofia, capaz de criar intersecções reflexivas com amplas temáticas, mas, ao mesmo tempo, convergentes, com um ponto comum: a existência (condição) humana. Assim, por mais vastas e diversas que sejam as discussões, o ponto fulcral do pensamento de Hannah Arendt é a existência do homem no mundo.

Neste presente capítulo, as análises que foram desenvolvidas na primeira parte desta pesquisa serão retomadas e aprofundadas à luz da teoria arendtiana da ação. O objetivo será analisar como a concepção arendtiana de história se fundamenta na categoria da ação, possibilitadora de novos começos (imprevisíveis e irreversíveis); como a ação tem por base a singularidade do sujeito, a contingência da existência humana e a pluralidade das relações – teias de relações humanas; e como a história é concebida como narrativa de estórias¹⁷ dos atores

¹⁷ É importante dizer que o termo “estória”, utilizado nas traduções em língua portuguesa das obras de Arendt, são derivativos do termo “*story*”, considerando que, embora alemã de nascimento, a grande maioria das obras da autora são escritas em língua inglesa. Por isso, ao invés da autora valer-se do termo “*history*”, o que indicaria a história “acabada” da vida dos homens, ou mesmo a disciplina/ciência histórica, ela recorre a “*story*”, indicando, assim, a “estória” humana em seu andamento a narrativa dos feitos dos homens.

que aparecem no mundo. Para isso, o ponto de partida será, justamente, a teoria da ação, pois, assim analisa-se o agir humano na sua dimensão político-histórica.

A concepção arendtiana de ação está presente em vários textos da autora. Contudo, é n’*A condição humana* que Arendt a delinea e a aprofunda, indicando detalhadamente o que compreende por ação. *A condição humana* foi publicada, originalmente, em 1958, sendo o livro que segue as *Origens do totalitarismo*. Motiva sua redação as sequelas que ainda se fazem sentir dos movimentos totalitários do século XX. Como afirma Arendt repetidas vezes, o ineditismo da experiência totalitária não tem paralelos na história da humanidade, ao promover a descartabilidade dos seres humanos e a dominação que representa a destruição do político. Procurando investigar o porquê o totalitarismo foi capaz de emergir nas sociedades, Arendt inquiri sobre o modo de agir dos homens. Desta forma, o tema central de sua reflexão n’*A condição humana* é pensar o que os homens estão fazendo e como estão agindo no mundo; ou melhor, questionar: o que é o agir humano? Como os homens agem? A resposta a esses questionamentos pode ser encontrada no propósito da redação da obra, que é, nas palavras da própria filósofa, reconsiderar “a condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes [...]. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se de pensar o que estamos fazendo” (Ibid., p. 6). Arendt, n’*A condição humana*, esmiúça e lança luzes sobre a faculdade da ação, em um livro, como afirma Lafer (2018, p. 229), “que abre novos horizontes para a compreensão do que é o mundo no qual estamos inseridos e o que são as atividades humanas e como se diferenciam”.

Arendt coloca um especial enfoque na experiência do agir dos homens no mundo. Contudo, a proposta da autora não se restringe a uma mera análise filosófica de conceitos. Se a motivação inicial de Arendt foi buscar respostas sobre como se deu o surgimento dos regimes totalitários, ela promove uma argumentação que vai além da reflexão sobre como e o porquê foi possível o totalitarismo. As reflexões da autora sobre a ação convertem-se em uma espécie de fenomenologia do agir humano no âmbito da vida ativa, com as diversas dimensões da ação evidenciadas e analisadas conjuntamente. Para tanto, Arendt recorre às experiências da Antiguidade para a elaboração de sua própria teoria da ação.

Logo no início d’*A condição humana*, a autora retorna a categorias filosófico-políticas da Antiguidade clássica, em especial ao pensamento aristotélico, para revelar a importância da ação no interior da “*vita activa*” na experiência política greco-romana. Para Arendt, voltar à originalidade dos termos e das experiências é algo fundamental. Por isso, n’*A condição humana*, partindo da antiga experiência dos gregos e dos romanos, a autora destaca a primariedade do domínio político da ação. Entretanto, é importante dizer que esta análise, cujo

enfoque se volta à concepção originária da ação na Antiguidade, não pretende condicionar a compreensão arendtiana da condição humana às experiências históricas dos gregos e dos romanos antigos, nem mesmo pretende um reavivamento de experiências humanas passadas, no sentido de querer reproduzir fenômenos passados no presente. O objetivo da autora é analisar o tema da condição humana e, seguindo sua metodologia filosófica, problematizar a questão, para que o agir humano não perca sua dimensão política originária, nem pereça frente aos movimentos totalitários e às complexidades sócio-históricas da época moderna.

Por meio de seu método de análise histórico-conceitual, Arendt coloca em evidência os principais componentes da “*vita activa*” – aqui compreendida no seu aspecto político originário – e, simultaneamente, a distingue da sua atividade oposta, isto é, da “*vita contemplativa*”. Recorrendo ao termo “*vita activa*”, a autora caracteriza o âmbito das atividades humanas fundamentais, desvincilando-se da sua caracterização como derivativa da “*vita contemplativa*” e hierarquicamente inferior a ela (CORREIA, 2020, XXVI). N’A *condição humana*, Arendt parte de dois binômios antagônicos: público-político e privado-não-político, inserindo a realidade público-política no interior da “*vita activa*”, e, de modo contrário, a realidade privada-não-política dentro da “*vita contemplativa*”. Assim, ao longo da obra, analisa como a tradição filosófica substituiu a dimensão fenomênica e política da “*vita activa*” pela realidade privativa e não-política da “*vita contemplativa*”. Dito de outro modo, analisa como a primazia da “*vita activa*” perdeu espaço para a “*vita contemplativa*”, que assume a precedência das atividades humanas e relega, por conseguinte, a “*vita activa*” a um papel secundário no âmbito do agir.

A discussão da oposição entre “*vita activa*” e “*vita contemplativa*” é importante porque, de acordo com Arendt, somente por meio da agir público dos homens é que se constrói um mundo comum. É evidente que perpassa toda a discussão a dimensão fenomênica da ação, haja vista que o mundo é a obra dos homens que se revelam e agem publicamente em sua liberdade e pluralidade. A conclusão dada pela autora é que, no interior da “*vita contemplativa*”, estando privados de agir publicamente, os homens comprometem a própria construção do mundo, considerando que a mundanidade das coisas e o testemunho histórico das comunidades derivam do “acontecer” (do desvelamento) público dos fenômenos.

Arendt afirma, no início d’A *condição humana* (Ibid., p. 15-16), ao explicitar a temática da “*vita activa*”, que este termo já está dado em Aristóteles, quando o filósofo grego consagra a “*bios politikos*” (vida política) como uma vida dedicada aos assuntos políticos. Esta informação é importante porque a teoria ação em Arendt – e, por conseguinte, a história –, é compreendida como uma concepção essencialmente política. Resgatando o pensamento de

Aristóteles, a autora fundamenta-se no que o filósofo grego afirma na *Política* (1998, I,2 1253a 2-3): “o homem é, por natureza, um ser político” (“*physei politikon zôon*”), pois, para o Estagirita, a natureza do homem só é realizável com a ação política, no seio da comunidade e do convívio social, haja vista que o indivíduo, fora do corpo político da cidade-Estado (pólis), é apolítico e insociável. Esta concepção da atividade política é particularmente cara a Arendt e influencia a sua própria concepção de ação, levando-a a estabelecer a primazia da ação em relação às demais atividades humanas, justamente porque, na pólis grega, a “*bios politikos*” era o primeiro tipo de vida frente aos demais. Todas as atividades que impedissem o homem de exercer a vida política eram consideradas como hierarquicamente inferiores à “*bios politikos*”.

Para Arendt (Ibid., p. 16), comparados à “*bios politikos*”, nenhum outro tipo de vida era tido como “digno” de constituir uma “*bios*”, um modo de vida autônomo e autenticamente humano. Por isso, dentro do escopo da “*vita activa*”, as outras formas de vida eram impedimentos ao exercício político (aqui se incluem as atividades dedicadas à produção e manutenção das necessidades vitais, bem como a atividade filosófica, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas), porque não permitiam aos homens a liberdade necessária para a práxis, ou seja, para a ação na pólis. Somente por meio da práxis, isto é, da ação, era possível haver verdadeira vida política; somente assim o homem realizava-se, de fato, como homem.

Neste ponto, considerando o contexto sócio-histórico da Antiguidade, Arendt delinea um dos motivos pelos quais a escravidão foi instituída entre gregos e romanos. De acordo com ela, os antigos

achavam necessário ter escravos em virtude da natureza servil de todas as ocupações que fornecessem o necessário para a manutenção da vida. [...] Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade. [...] Tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal não era considerado humano (Ibid., p 102).

Essa afirmação deve ser analisada a partir de dois conceitos necessariamente antagônicos e opostos para os antigos: os conceitos de necessidade e liberdade humanas. Na Antiguidade, sendo os indivíduos sujeitados às necessidades naturais, enquanto criaturas biológicas, a tarefa de prover suas necessidades vitais os tornava impedidos de exercerem a liberdade. Em outras palavras, o indivíduo não podia ser livre politicamente falando. Arendt, refletindo a realidade histórico-social da Antiguidade clássica, descreve n’A *condição humana* o porquê estar liberado da tarefa de suprir as necessidades de subsistência era condição “*sine*

qua non” para o exercício político na pólis. Nas palavras da própria autora (Ibid., p. 103), a escravidão no período antigo não foi um artifício para a obtenção de mão-de-obra barata ou um instrumento de exploração para fins de lucro, diferentemente do que se verifica em outras épocas da história, mas uma tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem, pois tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal não era considerado humano.

Entretanto, embora a atividade de trabalhar fosse considerada inferior à vida política e um impedimento para a compreensão de liberdade na Antiguidade, Arendt faz a ressalva de que o trabalho também está no âmbito da *“vita activa”*. Por isso, na perspectiva arendtiana, além da ação, a *“vita activa”* engloba o trabalho e a obra¹⁸, constituindo, assim, as três atividades humanas fundamentais. Para a autora, mesmo que a ação seja a atividade humana primordial, nenhuma atividade é descartada no âmbito da *“vita activa”*, pois, conceber a condição humana no mundo por meio de suas principais atividades significa pensá-la como um fenômeno no qual as três atividades interagem mutuamente. Segundo Teles (2022, p.18),

pensar a vida ativa por meio de suas principais atividades não se confunde com o estabelecimento de um quadro fixo e esquemático, mas de pensá-las como um fenômeno complexo e interativo [...]. Tais categorias da condição humana são analisadas pela autora por meio de algumas características constitutivas das atividades: sua finalidade e produto; sua temporalidade; e o espaço onde o agir é praticado.

Deste modo, é justamente por meio de trabalho que a autora inicia sua reflexão sobre a *“vita activa”*, considerando que a atividade de trabalhar é a mais básica das atividades da existência humana. Aqui, contudo, ressalta-se que, ao desenvolver as reflexões acerca da *“vita activa”*, o foco de Arendt será a mundanidade, na permanência e não-permanência das coisas, recordando que somente o que permanece estavelmente é capaz de constituir o mundo dos homens, pelo fato de poder ser visto e lembrado. Além disso, se o foco da autora é a mundanidade, conseqüentemente, também se evidencia a dimensão temporal e histórica das coisas, pois, as três atividades humanas fundamentais – trabalho, obra e ação – estão diretamente implicadas com eventos e condições temporais, sendo que cada uma das atividades tem características temporais próprias, que as diferenciam uma das outras.

No que tange ao trabalho, Arendt, ao defini-lo, assim o faz diferenciando os conceitos de trabalho e de obra. Para a autora (Ibid., p. 98), não se pode tomar esses dois conceitos por

¹⁸ Nesta pesquisa, adotar-se-á a terminologia “trabalho”, “obra” e ação” para se referir aos termos *“labor”*, *“work”* e *“action”*, presentes no texto em língua inglesa publicado por Hannah Arendt.

iguais, mesmo que sejam usados, frequentemente, como sinônimos. Para ela, todas as línguas europeias, antigas e modernas, possuem duas palavras etimologicamente independentes para designar trabalho e obra de formas independentes¹⁹, e é justamente essa distinção que diferencia e revela, necessariamente, o caráter de permanência e de não-permanência dos produtos de ambas as atividades.

Sendo a atividade mais básica da vida humana, o trabalho é a atividade que supre as necessidades existenciais do metabolismo biológico dos indivíduos. As atividades do trabalho são repetitivas, incessantes e só podem ser compreendidas em uma concepção circular de tempo. Por possuir um aspecto cíclico, o trabalho não tem um começo ou um fim específico. O homem, por exemplo, tendo se alimentado, precisa prover mais alimentos para sua subsistência, e assim por diante, até que este ciclo vital seja, um dia, cessado pela morte. De acordo com Correia (Ibid., p. XXVIII), os processos naturais automáticos não são interrompidos pelos bens de consumo do trabalho, porque esses produtos não demoram tempo suficiente para formarem parte dele. Em outras palavras, o trabalho assemelha-se aos movimentos (processos) naturais e, por isso, não permite estabilidade, durabilidade nem historicidade do que é produzido, pois, na dimensão do trabalho, o corpo humano não se concentra em outra coisa a não ser em permanecer vivo. Nesta dimensão, os seres humanos estão enclausurados no metabolismo da natureza²⁰, porque o trabalho não produz nada, exceto vida (VOICE, 2014, p. 56).

Junior (2022, p. 416) sublinha que o tempo e o ritmo do trabalho é a própria vida, pois, a vida, em sua dimensão biológica, é um processo que consome a durabilidade das coisas, as desgastam e as fazem desaparecer, até resultar apenas matéria morta, que, resultado de processos vitais cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da natureza, no qual não existe começo nem fim, em permanece e imutável repetição. Portanto, na dimensão do trabalho, a temporalidade é determinada pelo ciclo incessante da existência; o tempo do trabalho está em consonância com os processos da natureza.

Analisando o trabalho, Arendt, n' *A condição humana* (Ibid., p. 99), afirma que esta palavra,

compreendida como um substantivo, jamais designa um produto final, o resultado da ação de trabalhar, mas permanece como um substantivo verbal classificado como gerúndio, enquanto o nome do próprio produto é invariavelmente derivado da palavra para obra.

¹⁹ N' *A condição humana* (Ibid., p. 98), Arendt inclui uma nota, na qual explicita a diferenciação dos termos “trabalho” e “obra” nas principais línguas europeias. Diz a autora: “A língua grega distingue *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *labirare* e *facare* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica, o entre *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*”.

²⁰ A este respeito, ver: FRY (Ibid., p. 68).

Aqui, é interessante sublinhar que o trabalho, sendo um processo efêmero e contínuo, é definido por Arendt como um substantivo verbal no gerúndio – “trabalhando”. Com isso, os produtos do trabalho têm caráter de mundanidade menor quando comparados aos produtos da obra e os feitos da ação, justamente porque os produtos do trabalho não perduram no mundo. Somente o que é reificado e registrado historicamente pode ser estável e durável. Sobre este assunto, n’*A condição humana* (Ibid., p. 145), Arendt diz:

os produtos do trabalho, produtos do metabolismo do homem com a natureza, não permanecem no mundo tempo suficiente para se tornarem parte dele, e a própria atividade do trabalho, concentrada exclusivamente na vida e em sua manutenção, esquece-se do mundo até o extremo da não mundanidade.

O indivíduo que se dedica ao trabalho é denominado pela autora de “*animal laborans*”, visto que trabalhar diz respeito a uma “atividade animal” necessária ao sustento da vida. Cada indivíduo, na medida em que trabalha e consome, é sempre um “*animal laborans*”, isto é, nas palavras da autora, “apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida” (Ibid., p. 131).

A análise sobre o trabalho encaminha Arendt a lançar luzes sobre a segunda atividade humana, a saber, a “obra”. Para a autora, o “*animal laborans*” é redimido do processo dos ciclos do trabalho na “obra”, porque esta é a atividade que insere a existência humana na realidade do mundo, enquanto espaço de relação de coisas estáveis e com relativa permanência. Enquanto o trabalho é efêmero e priva o homem de se inserir no espaço público do mundo, a obra, por sua vez, de acordo com Briskievicz (2020, p. 258), não se dá na vida privada. Ela é realizada na vida pública e está ligada diretamente à tarefa da fabricação de artefatos e produtos que são colocados no mundo pelo “*homo faber*” – segundo Arendt, o indivíduo que se dedica à atividade da obra, na fabricação de instrumentos duráveis e permanentes, é chamado de “*homo faber*”. Por meio da obra, a espécie humana adentra, de fato, na dimensão da mundanidade da existência e da identidade dos indivíduos, pois, segundo Vaccaro (2015, p. 360), a obra está conectada “à marca individual ou ao reconhecimento que os homens buscam de suas obras junto à sociedade”. E, para Gaspar (2006, p. 03), a obra “constitui-se originalmente de atividades cujo início, meio e fim são perfeitamente delineados e cujos resultados, além de duráveis, expressam a individualidade de quem os produziu”.

Na análise desenvolvida por Arendt, a atividade da obra não somente libera o indivíduo dos ciclos repetitivos do trabalho, mas cria um espaço comum de relações, no qual cada individualidade pode se desvelar em uma teia das relações. A obra produz, assim, o mundo no

qual os homens podem viver, compreendendo que, diferentemente do trabalho – cíclico e voltado aos bens de consumo –, a obra produz coisas que ultrapassam a mera satisfação das necessidades biológicas. A obra produz coisas que não irão desaparecer depois do término do processo de fabricação. Assim, por possuírem durabilidade, se os produtos da obra não forem consumidos rapidamente, ainda eles irão perdurar por tempo considerável. Usados ou não, permanecerão no mundo durante um determinado tempo.

Este processo de fabricação das coisas – o processo de transformação do ambiente e da superação dos processos inerentes ao trabalho – enquadra-se no que Arendt chama de reificação. O termo em questão, derivado do étimo latino “*res*”, que significa “coisa”, embora não seja cunhado pela autora – já está presente na filosofia marxista e no pensamento filosófico de Lukács – refere-se, fenomenologicamente falando, ao processo de objetificação das coisas no mundo. Neste ponto é possível abrir um amplo leque reflexivo, porém, atenta saber que, sucintamente, que reificar quer dizer que a matéria disponível na natureza é transformada em artefatos e em objetos úteis para a existência do mundo, o que lhe confere sentido. Dito de outro modo, a reificação é a grande tarefa da atividade da obra e seu esforço sobre a matéria, criando o mundo de instrumentos que faz com que os homens possam ver e tomar a natureza como algo objetivo (SILVA, 2022, p. 267).

Para Arendt, é a objetividade das coisas do mundo que permite aos homens resistir e suportar o processo vital da existência. A objetividade estabiliza a vida humana, permitindo aos seres humanos se certificarem da sua identidade, à medida que se referem às coisas presentes no mundo, obra de suas mãos. A objetividade ainda, erigida pelos seres humanos a partir da natureza, lhes permite considerar a natureza como algo objetivo (ARENDR, 1994, p. 125), pois, as coisas que passam a existir no mundo por meio do processo da reificação tornam possível e materializam a diversidade dos objetos da experiência, articulando-os em um mundo compartilhado, relativamente permanente e durável, contraposto à instabilidade do processo metabólico vital. Enfim, por meio da reificação, as coisas produzidas dão a possibilidade para a própria existência do mundo, sua estabilidade e sua solidez²¹. N’A *condição humana* (Ibid., p. 170-171), diz a autora:

É essa durabilidade que confere às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e as utilizam, sua “objetividade”, que as faz resistir, “se opor” e suportar, pelo menos durante algum tempo, as vorazes necessidades e carências de seus fabricantes e usuários vivos. Desse ponto de vista, as coisas no mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato que [...] os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua

²¹ A esse respeito, ver: CASTANHEIRA, 2022, p. 366-367.

mesmidade, isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa. Em outras palavras, contra a subjetividade dos homens afirma-se a objetividade do mundo feito pelo homem.

É interessante notar que Arendt condiciona a realidade objetiva do mundo à própria atividade humana. A filosofia fenomenológico-política de Arendt, que orienta todo seu pensamento filosófico, resulta em uma concepção de existência humana na qual o sentido das coisas presentes no mundo é dado justamente porque o homem – em seu ato construtivo e em suas relações – é capaz de conferir o sentido das coisas mesmas. Por isso, na filosofia arendtiana, os homens não são compreendidos como meros habitantes da Terra, ou seja, somente mais uma das criaturas que habitam o ambiente terreno; os homens, mais do que simplesmente habitar a Terra, existem no “mundo”, como o resultado da construção das mãos humanas.

A obra, portanto, ao criar a objetividade do mundo, funda, também, as próprias condições para o que os homens se revelem e sejam, de fato, homens, ultrapassando a realidade da natureza e criando uma realidade propriamente humana. Diferentemente do trabalho, a obra é caracterizada por ser uma atividade que cria um espaço não-natural, inteiramente humanizado. O mundo, contudo, em sua objetividade só pode ser preservado e ser, efetivamente, um lar sobre a terra para a humanidade, somente quando as ações daqueles que o partilham atuam de modo a também preservar o espaço público da aparência²².

Quanto à temporalidade da obra, enquanto o trabalho se caracteriza por sua incessante repetição, sem ser possível definir quando, por exemplo, se começa a cuidar das necessidades do metabolismo, a obra tem uma dimensão temporal diferente (JUNIOR, Ibid., p. 417). No processo da fabricação das coisas, as etapas são cumpridas por meio de categorias de meios e fins, definidos e previsíveis. Seguem-se processos determinados para que o fim do produto possa ser atingido. O esforço humano se despende não para satisfazer as necessidades do corpo, mas para alcançar algo durável. Busca-se um fim definitivo: quando a coisa produzida estiver concluída e possa, assim, existir com suficiente durabilidade de forma independente do seu produtor no mundo, o processo de fabricação da coisa está, em si, concluído, não precisando de repetição.

Nesse sentido, a durabilidade dos objetos instaura, em contraposição ao tempo cíclico da vida biológica, uma dimensão histórica do tempo. Se o tempo para o “*animal laborans*” é circular – nascimento, crescimento, declínio, com repetição incessante –, o tempo para o “*homo*

²² A esse respeito, ver: SILVA, Ibid., p. 270.

faber”, debruçado na fabricação dos artefatos, é linear, justamente porque a reificação das matérias da natureza faz com que as coisas perdurem e se tornem registros da atividade dos homens no mundo. A obra concede às coisas, deste modo, às coisas, um traço de imortalidade. Como diz Arendt n’*A condição humana* (Ibid., p. 209), descrevendo a durabilidade de uma obra de arte,

é como se a estabilidade mundana se tornasse transparente na permanência [...], de sorte que certo pressentimento de imortalidade – não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal alcançado pelas mãos dos mortais – tornou-se tangivelmente presente para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, falar e ser lido.

Essa dimensão histórica do mundo, proporcionada, em primeiro, pelo processo de fabricação e reificação das coisas, possibilita que o mundo seja um lar estável para os homens. Neste ambiente, enquanto “*homo faber*”, o homem é capaz de criar um espaço artificial e nele introduzir uma nova relação com o tempo das coisas. Constrói um espaço tangível no qual os indivíduos podem aparecer, falar, agir e recordar. E, conforme afirma Silva (Ibid., p. 266), embora não seja tarefa do “*homo faber*” criar o mundo como “a comunidade dos homens” – papel desempenhado pela ação –, somente a atividade da obra pode produzi-lo como artifício humano.

Entretanto, a obra não é a atividade primordial da existência humana. Enquanto as necessidades fisiológicas prendem o “*animal laborans*” ao ciclo interminável da sobrevivência, ao trabalhar para prover sua subsistência; enquanto a necessidade de reificar prende o “*homo faber*” às demandas da fabricação de utensílios e objetos, ao construir o mundo por meio da técnica; somente a ação, por sua vez, não prende o homem a nenhuma necessidade. A ação é a única atividade que depende única e exclusivamente da liberdade humana. Por meio da “ação”, que é a terceira e a mais importante atividade humana a ser analisada por Arendt n’*A condição humana*, ressalta-se o caráter da espontaneidade do agir humano – criador de atos sempre novos, imprevisíveis e irrepetíveis – que, embora resultado do agir singular do agente particular, é revelado na coexistência plural dos agentes, isto é, na ação conjunta e livre uns com os outros, no espaço público do mundo.

Entretando, apesar da ação ser a atividade mais relevante no interior da “*vita activa*”, não é uma tarefa fácil defini-la sinteticamente. Como já dito anteriormente, os conceitos desenvolvidos por Arendt não são concebidos tais quais os conceitos da tradição filosófica. Para compreender o pensamento da autora, é preciso relacionar as ideias e as proposições filosóficas conforme são apresentadas em seus escritos, em um todo filosófico. Por isso, a ação é um

conceito amplo e não resumível em uma definição única, porque se interrelaciona com várias outras categorias. Dentro da própria concepção da ação, é possível analisar características inerentes ao agir humano, como se verá.

Primeiramente, ao explicitar a sua teoria da ação n'*A condição humana*, Arendt parte da premissa da revelação pública do homem no mundo, da pluralidade dos sujeitos, da imprevisibilidade e irreversibilidade da ação. Para ela, a ação é a única atividade que depende exclusivamente da decisão pessoal do indivíduo para tornar-se presente no espaço público, no espaço constituído pela espontaneidade. Na dimensão da ação, é indispensável a existência do espaço público. Se o trabalho e a fabricação dos artefatos ocorrem na esfera privada da vida humana, a ação necessita, imprescindivelmente, da vida pública para o seu exercício. Somente publicamente acontece a revelação do autor-ator da ação, pois, agindo publicamente, os agentes mostram quem são, revelando suas identidades únicas no mundo. Ao agir, o homem se individua e se distingue, mostrando “quem” é, em contraposição ao “o que” é. É ação e o discurso que possibilitam a revelação do sujeito, enquanto sujeito único e distinto, no espaço mundano (espaço “entre”) que relaciona e mantém a totalidade das pessoas juntas. Assim, o espaço público, histórica, política e fenomenologicamente falando, é condição necessária para a ação, haja vista que, na ausência deste espaço, não haveria a revelação do sujeito da ação e, por conseguinte, não haveria relações humanas, testemunho e registro dos atos e das palavras.

Ao mesmo tempo, a ação é a atividade humana de se pluralizar, pois, os homens podem, juntos uns aos outros, exercer a liberdade publicamente. É “o ponto em que a singularidade encontra a pluralidade” (BRISKIEVICZ, *Ibid.*, p. 621). Entretanto, a pluralidade não dilui a unicidade identitária dos indivíduos. De acordo com Correia (*Ibid.*, p. XXXIII), resgatando as palavras de Arendt, o mundo não é habitado pelo “Homem”, em sua definição genérica e generalizadora, mas por homens e mulheres portadores de singularidades únicas, iguais enquanto seres humanos, mas radicalmente distintos e irrepetíveis, de modo que a pluralidade humana, mais do que a infinita diversidade de todos os entes, é a paradoxal pluralidade de seres únicos. Em outras palavras, “a ação corresponde ao fato de que somos todos humanos, mas de tal modo que não somos idênticos a ninguém que jamais viveu, vive ou viverá” (CORREIA, 2007, p. 42).

Já para Teles (*Ibid.*, p. 19), a pluralidade indica uma dupla face política, a saber: a igualdade e a diferença. Os seres humanos, para o autor, são iguais na medida em que pertencem à mesma espécie animal e, mais importante, por compartilharem a capacidade de se comunicarem e se fazerem entender entre si. Porém, são diferentes pelo fato de comunicarem sobre si próprios, de se apresentarem enquanto singulares. Com o discurso e os gestos podem

se distinguir uns dos outros, pois, essas são atividades que dependem da iniciativa própria de cada indivíduo.

Juntamente à pluralidade, para Arendt, a teoria da ação é também fundamentada na concepção de natalidade e de imprevisibilidade, ou seja, na capacidade dos homens de iniciarem algo novo e totalmente imprevisível. Quando o homem realiza um ato, ele age publicamente, revelando-se a outros atores, e desencadeando uma sequência imprevisível de acontecimentos. Em *Entre o passado e o futuro* (Ibid., p. 92), relacionando os conceitos de pluralidade, de natalidade e de imprevisibilidade, diz Arendt:

A ação humana como todos os fenômenos estritamente políticos, está estreitamente ligada à pluralidade humana, uma das condições fundamentais da vida humana, na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo.

Esta afirmação é relevante porque, para Arendt, a natalidade não é uma categoria periférica no seu arcabouço filosófico. Para ela, é fundamental compreender que o nascimento de cada indivíduo ajuda a renovar o mundo, considerando que o nascimento é o ponto de partida para o aparecimento da novidade no mundo. Nascer, o indivíduo inicia uma nova história, única e singular, com a capacidade de agir em conjunto. Acertadamente, Arendt diz n' *A condição humana* (Ibid., p. 220) que “cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo”, afinal, o homem é o “próprio princípio de começar”. Por meio do nascimento, os recém-chegados renovam o mundo com a sua singularidade, cujos atos desencadearão uma sucessão de novas ações, fazendo com que o mundo seja constantemente renovado pela presença de novos atores que podem, graças às suas ações singulares e imprevisíveis, agir e inaugurar novas coisas, irrompendo consequências que irão reverberar nos atores que convivem conjuntamente no mesmo espaço comum.

Contudo, ressalta-se que, ao nascer, o indivíduo não chega a um espaço vazio e desprovido de referenciais; ao contrário, chega a um mundo que já é pré-existente ao seu nascimento. Quando o indivíduo nasce, já existe o espaço público no qual, por meio da ação, irá se inserir. Chegando ao mundo, o indivíduo se depara com um espaço marcado pela interrelação entre os indivíduos, onde, em companhia dos outros, irá revelar a sua constituição ontológica. Neste espaço comum, cada ato humano contribui para que o mundo permaneça como palco de aparecimento às gerações futuras, porém, nunca da mesma forma. O espaço

público do mundo está em permanente estado de alteração, porque ele se modifica à medida que chegam novos indivíduos aptos a começarem algo nunca visto.

Além disso, no mundo, os indivíduos estão sempre de “passagem”, pois, assim como nascem, com o passar do tempo, morrem. No intervalo de tempo em que estão no mundo, entre o nascimento e a morte, eles têm a possibilidade de desvelar sua identidade única, isto é, de aparecer no mundo e serem vistos por seus pares. Morrendo, o mundo permanecerá aos novos agentes que chegarão, mas, de certa forma modificado; com a ação, as marcas do agir são gravadas na história, por meio de palavras e atos, porque o que os indivíduos fazem pode ser visto, recordado e transmitido. N’*A vida do Espírito* (Ibid., p. 36-37), diz Arendt sobre a permanência do mundo e sobre a efemeridade da existência humana:

[...] todas as criaturas sensorialmente dotadas têm em comum a aparência como tal. Em primeiro lugar, um mundo que lhes aparece; em segundo lugar, e talvez ainda mais importante, o fato de que elas próprias são criaturas que aparecem e desaparecem, o fato de que sempre houve um mundo antes de sua chegada e sempre haverá um mundo depois de sua partida. Estar vivo significa viver em um mundo que precedeu à própria chegada e que sobreviverá à partida. Nesse nível do estar meramente vivo, o aparecer e o desaparecer – uma vez que um segue o outro – são os eventos primordiais que, como tais, demarcam o tempo, o intervalo entre o nascimento e a morte.

Quando Arendt expõe sua concepção sobre a natalidade, a sua grande motivação é alterar a centralidade dada pela tradição filosófica à mortalidade. Em seu lugar, Arendt apresenta a vida e a liberdade humanas como fundamentos para a existência dos homens no mundo. Com isso, ela vai na contramão da história do pensamento filosófico e, em especial, à filosofia de seu ex-professor Martin Heidegger. Para Arendt, a morte, e não a vida, foi tradicionalmente um tema filosófico por excelência, haja vista que, muitas vezes, a filosofia foi vista como um aprendizado para a morte. Viver era a experiência para se preparar para a morte, isto é, para o momento derradeiro da vida individual²³.

Na filosofia existencialista de Heidegger, a morte não é somente um dado biológico, mas também deve ser vista por entre um prisma filosófico e existencial. O homem, enquanto “*Dasein*” – ser-aí –, desde o seu aparecimento no mundo, é um ente com a existência limitada pela certeza da inevitabilidade da morte; desde o seu nascimento, ele é ser-no-mundo e ser-para-a-morte. Por isso, enquanto caminha para a morte, o “*Dasein*” projeta-se para o futuro, tomando consciência de sua finitude e do fato de estar no mundo. Ao mesmo tempo que se reconcilia com a sua derrelicção, com o fato de ser lançado no mundo, o “*Dasein*” projeta-se à

²³ A esse respeito, ver: BRISKIEVICZ, Ibid., p. 94-99.

futuridade, buscando viver autenticamente a existência, até que o desaparecimento do mundo chegue com a morte. Na filosofia heideggeriana, a consciência da morte assume a centralidade da vida humana, e é justamente essa consciência que constitui a possibilidade para existência com autenticidade.

Arendt, ao longo de sua vida, esteve em permanente diálogo com o pensamento de seu antigo professor. É inegável que os influxos da fenomenologia e da filosofia existencialista se fazem sentir em suas obras, contudo, é incontestável a negação de determinados paradigmas, o que revela a originalidade do pensamento arendtiano. Foi contrapondo-se ao pensamento existencialista de Heidegger que Arendt afirma realmente sua concepção de natalidade como a base política da vida do homem no mundo. Arendt diverge de Heidegger, pois, para ela, não é a mortalidade que concede o sentido de autenticidade ao indivíduo, mas sim a vida ao ser assumida como uma vasta possibilidade de ação, a partir de vários inícios e reinícios. Cada indivíduo, ao longo de sua vida, pode nascer e renascer pela ação múltiplas vezes, ou seja, pode recomeçar sempre, pois, ao longo da vida, pode-se sempre começar coisas novas. Assim, a natalidade revela-se como o conceito de que o homem, agindo no mundo, sai da passividade do “eu nasci” para a atividade do “continuar nascendo” (HENRY, 2003, p. 125). Como afirma Briskievicz (Ibid., p. 95), “se há uma angústia a ser vivenciada no mundo comum é a angústia das múltiplas reinvenções possíveis do nascimento pela natalidade como forma de agir no mundo durante a existência do sujeito”.

Para Arendt, a natalidade – como a capacidade de começar algo novo – é como um segundo nascimento do homem. Com isso, ela quer dizer que, primeiro, o homem nasce biologicamente para a existência humana; segundo, por meio da ação, nasce para o mundo. Em outras palavras, vindo ao mundo, cada ser humano nasce de uma maneira única e irrepetível, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que já tenha existido, exista ou que venha a existir; e, agindo – revelando-se no mundo por meio de palavras e atos – o homem nasce para a vida política, libertando-se da fugacidade da existência, porque, como agente político, importa para ele confirmar a sua liberdade, ser visto e ouvido. Essa característica inerente à ação constitui, analogamente, um segundo nascimento.

O nascimento político do indivíduo – o segundo nascimento gerado pela ação – deve sempre ser compreendido a partir de um prisma fenomenológico-político, pois, de acordo com Eccel (Ibid., p. 256), o nascimento não é meramente um acontecimento biológico, mas sim o momento no qual uma vida nova se inicia e, com ela, toda a gama de possibilidades e contingências da biografia de alguém que acabou de chegar. Afirma a Arendt n’*A condição humana* (Ibid. p. 219):

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra [...]. Seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa.

Na teoria da ação, o agir humano também se caracteriza pelo caráter da imprevisibilidade. Ao iniciar algo novo, os indivíduos não conseguem prever, com precisão, as consequências da ação, pois, cada novo ato faz emergir o inesperado, o surpreendente, e o improvável (TELES, *Ibid.*, p. 21). A imprevisibilidade tem uma dupla natureza, decorrendo, ao mesmo tempo, da obscuridade do coração humano, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir (ARENDDT, *Ibid.*, p. 302). O menor dos atos traz em si um princípio de ilimitabilidade; o menor dos atos transforma todo um conjunto. Por isso, sendo ilimitada, a ação não pode ser completamente planejada ou fabricada – no sentido de que um produto da obra contém processos certos que encaminham a um determinado fim. N’*A condição humana* (*Ibid.*, p. 288-289), diz Arendt:

Enquanto a força do processo final de produção 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 que suas consequências se multiplicam; o que perdura no domínio dos assuntos humanos são esses processos, e sua perduração é ilimitada, tão independente da perecibilidade da matéria e da mortalidade dos humanos quanto o é a perduração da própria humanidade. O motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode perdurar, literalmente, por todos os tempos até que a própria humanidade tenha chegado a um fim.

A ação pode ser prevista, nem suas consequências controladas, pois, cada ação surge como uma novidade, sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade. O novo, nas palavras de Arendt (*Ibid.*, p. 220), “sempre aparece em forma de um milagre”, isto é, contra todo tipo de determinismos, automatismos e causalidades. Este termo “milagre”, recorrente nas obras de Arendt, relaciona-se às noções de natalidade e imprevisibilidade, pois milagre, em Arendt, é entendido não como um acontecimento sobre-humano ou com conotações religiosas, mas sim como algo inédito, extraordinário, não previsto, não esperado, iniciado pelos próprios homens no mundo da contingência humana, à medida que chegam ao mundo e têm a potência de começar coisas novas, interrompendo processos e inaugurando o absolutamente inesperado. Como afirma em

Entre o passado e o futuro (Ibid., p. 220), os autores dos milagres são conhecidos e “são os seres humanos que o realizam – seres humanos que, por terem recebido o dúplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence por direito”.

Realçando o caráter da liberdade, para Arendt, milagres acontecem porque os seres humanos são livres, porque são eles mesmos um começo, e “porque é um começo, o ser humano pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o ser humano para introduzir no mundo a faculdade de começar: liberdade” (ARENDR, Ibid., p. 216). Graças à ação livre dos seres humanos, o milagre acontece como uma surpresa e como algo improvável, pois, a liberdade é a condição essencial para que novos eventos aconteçam. Em outras palavras, o fato de o homem ser capaz de agir livremente significa que se pode esperar dele o inesperado – o milagroso –, e sua ação jamais estará no pleno domínio do planejamento e do controle. Enquanto houver novas vidas chegando ao mundo, sempre haverá a possibilidade da chegada do novo e de novos milagres (OLIVEIRA, 2022, p. 242-243).

Sendo imprevisíveis, os atos humanos são, igualmente, irreversíveis. A irreversibilidade, assim, é outra característica inerente à teoria da ação. Segundo Arendt, da mesma forma que os homens são incapazes de prever e controlar com precisão as consequências da ação, eles também não são capazes de “desfazer” um ato realizado. Diferentemente do trabalho, cujos processos, ao chegarem ao fim, desaparecem, e diferentemente dos utensílios e objetos da obra, que podem ser desfeitos e destruídos, os homens jamais serão capazes de desfazer um ato da ação ou as consequências dele decorrentes. Por isso, na teoria da ação, cada ato humano está sujeito tanto à imprevisibilidade quanto à irreversibilidade. Depois que a ação é realizada, não se pode garantir que as motivações iniciais serão atingidas, nem mesmo poderá ser controlada, bem como, depois de efetivada, não é possível revertê-la ou reajustar o seu acontecimento.

As incertezas que se fazem sentir pela imprevisibilidade e pela irreversibilidade da ação derivam do fato que ação é sempre um evento fenomenológico, que não opera a partir de categorias de meios e fins, como nas outras atividades da existência humana. Isso faz com que, aparentemente, a ação torne os assuntos humanos vulneráveis e frágeis, justamente porque não pode ser plenamente controlada, prevista e revertida. Em um primeiro momento, pode-se pensar que a resposta para essa situação seja a inação, isto é, não agir, fugir do espaço público, longe da “*vita activa*”, e abraçar ideologias ou movimentos cujos fundamentos estão ou na transcendência das ideias supersensíveis, ou se dão na segurança dos processos terrenos. Contudo, em oposição a este cenário, a ação busca determinadas garantias que possibilitam a convivência dos agentes no mundo.

Para Arendt, se o “*animal laborans*” pode ser redimido do aprisionamento do ciclo sempre recorrente do processo vital e da permanente sujeição às necessidades do trabalho e do consumo mediante a capacidade do “*homo faber*” de fazer, fabricar e produzir; se o “*homo faber*” pode ser redimido da ausência de significado e da impossibilidade de encontrar critérios válidos no mundo por meio da faculdade da ação, que possibilita o aparecimento de agentes que agem no mundo e constantemente o renova e o ressignifica; no caso da ação, o remédio contra a imprevisibilidade e a irreversibilidade provém de potencialidades da própria ação. Segundo Arendt n’*A condição humana* (Ibid., p. 293), “a redenção possível para o constrangimento da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar”, e “o remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas”.

De acordo com a autora, essas duas faculdades da ação (perdoar e prometer) formam um par. Por meio do perdão, os efeitos irreversíveis da ação não ficam presos às suas consequências. O perdão alforria os homens de serem limitados a um único ato feito, isto é, ao que foi realizado no tempo passado, de cujas consequências não poderiam jamais serem libertos. Por isso, sendo a irreversibilidade relacionada ao que já passou, ao tempo passado – à incapacidade de desfazer o que já foi feito – para que os homens prossigam agindo, é necessário o perdão (WEIGEL; KYBURZ, 2002, p. 320). Outrossim, o perdão é o oposto da vingança. Enquanto a vingança é uma reação a uma ofensa inicial e que não coloca fim às consequências do primeiro ato, “[...] o perdão é a única reação que não re-age apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (ARENDR, Ibid., p. 298). O perdão, assim, também conserva um aspecto de novidade, porque o ato de perdoar não pode ser previsto de antemão. Depende única e exclusivamente de uma escolha pessoal, no qual o que foi feito é perdoado em consideração a quem o fez. Quebra-se, assim, as cadeias das consequências e dos processos da ação e da reação.

Quanto à promessa, invocada por Arendt como o remédio contra à imprevisibilidade da ação, é importante lembrar que o poder estabilizador inerente à faculdade de prometer sempre foi tratado na tradição. Segundo Arendt (Ibid., p. 301-302), a promessa, enquanto fator de estabilização, remonta ao sistema legal romano, ou ainda a Abraão, cuja estória bíblica evoca a realização da aliança na confiança do poder da promessa recíproca. Prometer estabiliza as relações entre as pessoas porque oferecer garantias para o agir futuro. Enquanto o passado é a dimensão onde a ação mantém-se em sua irreversibilidade e, para possibilitar a continuação dos

assuntos humanos no mundo, é necessário o perdão; o futuro, por sua vez, é a dimensão onde a ação lança sua efetividade, por meio da promessa. Deste modo, a promessa torna-se um fator de estabilização entre os agentes no mundo, porque, por meio dela, é possível dar crédito e garantias ao agir recíproco. Como diz Schio (2006, p. 171),

a vida em conjunto dos seres humanos causa instabilidade, uma insegurança frente ao tempo futuro, que precisa ser superada para que eles se sintam mais tranquilos e continuem a agir no convívio com seus pares, [desta forma] a busca de estabilidade é possibilitada pela capacidade humana de fazer promessas e de cumpri-las, ensejando, dessa maneira, garantir um terreno mais sólido para embasar as relações humanas.

A necessidade de oferecer garantias (perdão e promessa) para a ação resulta do fato até aqui analisado de que a ação não se compara às outras faculdades da existência humana. A liberdade dos sujeitos rege a ação, por meio da capacidade de sempre iniciar coisas novas, imprevisíveis e irreversíveis, em um mundo plural. Os homens, quando agem, são iniciadores em meio de outros iniciadores. Por isso, à medida que agem e desvelam sua identidade pessoal, acabam por instaurar o que Arendt chama de “teia de relações humanas”, outra importante característica da teoria da ação arendtiana. O desvelamento do “quem”, por meio do discurso e do estabelecimento de novos inícios por meio da ação, insere os sujeitos sempre em uma teia de relações já existente, na qual as consequências dos atos humanos são sentidas juntas. Na teia de relações, os homens agem e se afetam conjuntamente. Desta forma, cada novo processo iniciado pela ação emerge como a “estória” singular da vida de quem está no mundo, que afeta, por conseguinte, as “estórias” de vida de todos aqueles com os quais entrar em contato.

O caráter fenomenológico da revelação do “quem”, da identidade pessoal do sujeito, indica que a concepção de história que emerge de sua filosofia resulta do evento do aparecimento – desvelamento – dos homens no mundo. Para Arendt, não há um conceito totalizante de História, mas sim interrelações de sujeitos no mundo, que revelam uns aos outros suas identidades pessoais, isto é, suas “estórias” de vida. Isso quer dizer que o que importa para a autora é o acontecimento e o evento, e não o conceito e a estrutura paradigmática, pois, não são os processos historiográficos o objetivo da história, mas os eventos “extraordinários” inaugurados pela ação. Portanto, na filosofia arendtiana, a história deve ser compreendida fenomenologicamente como a narrativa das “estórias” particulares dos sujeitos, de como se desvelam e se afetam mutuamente, na singularidade e na pluralidade da existência humana. Diz Arendt em *Entre o passado e o futuro* (Ibid., p. 72):

O que para nós é difícil perceber é que os grandes feitos e obras de que são capazes os mortais, e que constituem o tema da narrativa histórica, não são vistos como parte, quer de uma totalidade ou de um processo abrangente; ao contrário, a ênfase recai sempre em situações únicas e rasgos isolados. Essas situações únicas, feitos ou eventos, interrompem o tempo circular da vida biológica. O tema da História são essas interrupções – o extraordinário, em outras palavras.

Segunda Arendt n’A *condição humana* (Ibid., p. 228), a teia de relações humanas possibilita ao homem ser um produtor estórias. Isso quer dizer que, quando agem, os homens “produzem” estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis. Porém, mesmo que essas estórias possam ser registradas em coisas sensíveis – como em documentos e em monumentos, tornando-se visíveis em objetos de uso e obras de arte e, assim, possam ser contadas, forjadas em materiais duráveis e transmitidas às gerações futuras – diferentemente do processo de reificação da obra, a história não é o produto final do agir. As estórias das vidas dos sujeitos são de uma natureza diferente das reificações. Elas falam e revelam o sujeito mais do que qualquer produto de mãos humanas fala do artífice que o produziu, sem, no entanto, serem produtos propriamente ditos.

A proposta de Arendt, de acordo com Schittino (2012, p. 52-56), é distinguir a ação da escrita da história. Estas duas realidades aparecem, simultaneamente, como história real e história escrita. Refuta-se, desta forma, a ideia de que a história é um resultado de processos que visam um fim – como no processo da fabricação de objetos –, bem como refuta-se a existência de um processo autônomo e linear dotado de sentido, que pode ser entendido como “História”, de uma força “oculta” ou transcendente, uma Providência ou “espírito do mundo” que guia as ações dos homens. Para Arendt, não existe uma História em si, a qual a escrita da história deve alcançar. A “história real”, na formulação de Arendt, é a própria ação dos sujeitos – totalmente na esfera da contingência – que agem e sofrem os influxos de atos alheios imprevisíveis; é a coleção de histórias sobre homens e mulheres, em meio à pluralidade de histórias, sobre suas ações e seu aparecimento no mundo.

Seguindo a lógica do pensamento arendtiano, não existem “autores/produtores” da história, afinal, não se pode controlar os fins da ação, como em um processo de fabricação. Além disso, a história nunca é algo acabado, no sentido análogo ao do produto idealizado pelo artífice da obra, quando chega ao fim da produção. N’A *condição humana* (Ibidem), afirma a autora:

Embora todos comecem a própria vida inserindo-se no mundo humano por meio da ação e do discurso, ninguém é autor ou produtor de sua própria estória de vida. Em outras palavras, as estórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu padecente, mas ninguém é seu autor. [...] A razão pela qual cada vida humana conta sua estória e pela qual a história se torna finalmente

o livro de estórias [*storybook*] da humanidade, com muitos atores e oradores e ainda assim sem quaisquer autores tangíveis, é que ambas resultam da ação.

Ao referir-se ao sujeito da ação como ator, o que Arendt faz é dar ênfase à história fundamentada na imprevisibilidade da ação na teia de relações no mundo. Ela afirma que a história, resultante da ação, não pode ser interpretada como uma história ficcional, na qual um autor dirige e manipula uma peça. Na história de ficção, revela-se um produtor, tal como uma obra reificada indica que foi produzida por alguém, e isso não é próprio do caráter da história. Enquanto a história ficcional é “criada”, a história real não o é de modo algum. Não existe uma força transcendente ou um ente superior que cria ou manipula o tempo. A história real dos homens, presentes no mundo como entes contingentes, não tem qualquer criador visível ou invisível. A história é resultado a própria ação humana no mundo, no qual os seus agentes atuam no desvelamento plural das aparências. Por isso, cabe à história real, ao invés de indicar um produtor, revelar a manifestação do “quem”, do “ator” que se revela, isto é, do “herói” da estória. A esse respeito, n’*A condição humana* (Ibid., p. 230), diz Arendt:

A história real, em que nos engajamos enquanto vivemos, não tem criador visível nem invisível porque não é criada. O único “alguém” que ela revela é o seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso. Só podemos saber *quem* alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia.

A diferença entre autor e ator no âmbito da história segue a diferenciação entre processos que objetivam a um fim e a espontaneidade do agir, sempre imprevisível e ilimitado. De acordo com Arendt, por mais que se possa isolar o agente que deu início a uma ação que desencadeia uma sucessão imprevisível de ações posteriores, e por mais que ele seja o sujeito do ato primeiro, nunca se pode apontá-lo como o autor do resultado final da ação (ARENDR, Ibid., p. 229). Pelo fato de que se movimenta sempre entre outros seres atuantes e em relação a eles, o ator nunca é um simples agente, mas sempre, simultaneamente, um “padecente”, no sentido de que agir e padecer são como duas facetas de um mesmo movimento (CORREIA, Idid., p. XXXVI). A estória iniciada por um ato – que posteriormente se transforma em história – compõe-se dos feitos e dos padecimentos dele decorrentes. Porém, o pleno significado de uma estória somente pode ser conhecido quando ela termina. Ao contrário da fabricação, na qual uma ideia ou uma imagem orienta a produção de um objeto, a luz que ilumina os processos e as consequências da ação só aparece quando eles chegam ao seu término.

Desta forma, para Arendt, a ação só se revela plenamente para o “contador” da estória, a quem ela chama de “*storyteller*” (ARENDR, Ibid., p. 238), pois, de um lado existem ações e acontecimentos, e de outro a narração/escrita da história. O historiador é aquele que colhe o material das histórias das vidas humanas e, com um olhar retrospectivo – como contador de histórias – percebe e revela as motivações das histórias, na possibilidade de entender como um evento pôde acontecer. Por isso que “a diferenciação entre história real e história escrita indica uma distinção entre a perspectiva do ator, que, para Arendt, nunca sabe exatamente o que está fazendo, e a posição do espectador, que olha a história de fora, quando a ação já chegou ao fim” (SCHITTINO, Ibidem).

O olhar que se volta ao contador de histórias, ao “*storyteller*”, é importante para se compreender a concepção de história de Arendt. Para a autora, conforme afirma n’*A condição humana* (Ibid., p. 232), por meio da narrativa, os acontecimentos adquirem um sentido, porque, além de revelar a motivação ou a explicação de um fenômeno, o contador de histórias “reapresenta” o próprio evento, como se fosse uma repetição, imitação ou “*mimesis*” da ação. Só os atores e oradores que “reencenam” o enredo da história podem comunicar o seu significado total. Em *Homens em tempos sombrios* (Ibid., p. 28-31), algo semelhante se diz. Para Arendt, o sentido do passado permanece vivo quando assume a forma de narração e repetição. Assim, o historiador tem a tarefa “de acionar esse processo narrativo e de envolver-nos nele”, porque, reitificada pelo historiador, a narração da história obtém permanência e estabilidade, um lugar no mundo no qual pode sobreviver.

Ainda em *Homens em tempos sombrios*, nas reflexões sobre Lessing, quando descreve os acontecimentos acerca da Primeira Guerra Mundial, Arendt discorre sobre a realidade dos eventos serem verdadeiramente compreendidos após o seu término. Segundo a autora,

após a Primeira Guerra Mundial, tivemos a experiência de “dominar o passado”, com uma enxurrada de descrições sobre a guerra, imensamente variadas em tipo e qualidade [...]. Contudo, deveriam se passar quase trinta anos antes que surgisse uma obra de arte que apresentasse a verdade íntima do acontecimento de um modo tão transparente que se podia dizer: Sim, é como foi (Ibid., p. 28-29).

Ao reunir biografias, Arendt revela sua concepção de história como uma narração de histórias particulares, em uma extensa rede de atos individuais interconectados, que dão, assim, significado aos acontecimentos. Ainda, quando apresenta a vida de Isak Dinesen, Arendt encontra nela uma verdadeira contadora de histórias, para quem o mundo está repleto de acontecimentos inexplicáveis, necessitando da narrativa para que a história encontre sentido. É

Dinesen quem diz, nas palavras de Arendt (Ibid., p. 106-107): “eu, sou uma contadora de histórias e nada mais. É a própria história que me interessa, e a maneira de contá-la”.

Na realidade, perpassam os escritos biográficos de Arendt a preocupação de não cristalizar o inetismo e a espontaneidade da ação em um processo cujo resultado será a produção de uma história “pronta”. Isso significaria perder o caráter indeterminado da vida, da contingência humana, e consistiria em entender a ação dos homens no mundo como se já se soubesse seus fins (SCHITTINO, Ibid., p.52). Para Arendt, uma coisa é a vida/existência humana; outra, é a narração/escrita da história, concebida por um autor “*a posteriori*”, isto é, após o fim da ação e de suas reverberações. Desta forma, compreende-se o porquê a autora distingue a ação propriamente dita – que resulta em estórias particulares – da tarefa do historiador de reunir e narrar as estórias, tornando-as, assim, em história. Como ela mesma diz em *Homens em tempos sombrios* (Ibid., p. 30-31): “nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória contada adequadamente”.

3.1 A concepção de história de Hannah Arendt em oposição à concepção historiográfica teleológica moderna e ao totalitarismo

Para que se possa discorrer acerca da concepção de história em Hannah Arendt, em contraposição às modernas correntes teleológicas da historiografia e ao totalitarismo, não se pode perder a compreensão de tudo o que foi exposto até o presente momento. Primeiramente, recorda-se que quando se aborda a concepção de história em Arendt coloca-se em evidência a sua teoria da ação. É o entendimento da ação humana, possibilitadora de novos inícios, imprevisíveis e irreversíveis, únicos e contingentes, mas engendrados em uma ampla teia de relações, que torna possível compreender o que a autora concebe por historicidade humana. A história, em Arendt, está inserida em um amplo e rico espectro de sua reflexão filosófica, isto é, a filosofia política. Por isso, pode-se afirmar que a história decorre da ação política dos homens no mundo. História e política são, assim, como que duas faces da teoria da ação, pois, é o agir (político) dos homens que gera a história.

A história em Arendt, como se viu até aqui, não é vinculada ao tempo cíclico e repetitivo da natureza e do trabalho, bem como não segue objetivos previamente delimitados e previsíveis, com início e fim definidos, semelhante à fabricação. Ela não deixa produtos no mundo, e, mesmo que seus atores tentem controlar as consequências de seus atos, os resultados são impossíveis de serem previstos e precisos, porque, a ação humana, sempre inovadora, tem a

capacidade de interromper e modificar os processos em curso. Em Arendt, a história, graças à ação humana, tem a permanente possibilidade de ser alterada. Como resultado da ação, a história fundamenta-se nas noções da natalidade, da imprevisibilidade, da irreversibilidade e da pluralidade. Afirma Arendt na *Dignidade da política* (1993, p. 49-50):

[a história] tem muitos começos, mas nenhum fim [...]. Os eventos na história humana revelam, cada um, uma paisagem inusitada de feitos, sofrimentos e novas possibilidades humanas, que, juntos, transcendem a soma total de todas as intenções voluntárias e a significância de todas as origens.

Na concepção histórico-política arendtiana, a matéria-prima da história são os próprios feitos humanos, oriundos da liberdade e da espontaneidade dos homens, o que faz com que cada ato – que se torna fato histórico à medida que é realizado, visto e testemunhado no palco do mundo – seja novo, único, singular e irrepitível, diferente de tudo o que já aconteceu, pois, cada indivíduo possui uma identidade única, agindo, conseqüentemente, de maneira única. Segundo Schio (2012, p. 232), “o fato histórico autêntico, na concepção arendtiana, representa o início de algo novo, pois ele gera um hiato, uma ruptura com relação ao passado”. O fato histórico, portanto, deve ser compreendido, sucintamente, como o resultado dos negócios humanos, que revelam a distinção e a singularidade dos atores que, no palco das aparências, começando novos processos, alteram constantemente o próprio o mundo e história. Isso faz com que a história, em Arendt, seja concebida a partir dos fenômenos políticos originários, das contingências e das individualidades humanas, relacionados em suas pluralidades, independentes de causas e fins.

Outrossim, os fatos históricos precisam ser narrados e, para tanto, precisam da memória. Sem fatos não há história e, sem a memória, não há o que se narrar e, deste modo, não há significado e estabilidade no mundo. A memória guarda, como depositária, os fatos humanos que iluminam os atos futuros das gerações vindouras e possibilita a estabilidade do ambiente no qual os homens interagem. Recordando-se, se permite a sobrevivência dos feitos após a sua realização, dos acontecimentos que não mais se repetem. Assim, a memória, nas suas dimensões pessoal e comunitária, guarda, preserva e transmite os vestígios, as experiências e os exemplos que já ocorreram no mundo dos homens.

Por sua vez, a narrativa surge como o modo de fazer com que os feitos humanos memorados não sejam esquecidos; surge como modo de revelar as estórias particulares dos homens e de suas relações no mundo. Ela é necessária porque o narrador mantém na memória os fatos mais relevantes dos atores, e os transmite. Dito de outro modo, sabendo-se que a ação é efêmera por si mesma, ou seja, as palavras e os atos não deixam vestígios ou produtos atrás

de si, e não seriam lembrados sem quem os narrasse, transmitisse ou os reificasse, é necessário a pessoa do narrador e do historiador, para que o conjunto dos negócios humanos não seja esquecido.

Ao narrador caberá a tarefa de apresentar a narrativa das estórias particulares dos atores, cujos feitos, apresentados em sua totalidade somente após o término de suas vidas, podem ser compreendidos em conjunto, compondo a história da humanidade. Todavia, de acordo com Schio (Ibid. p, 237), a narrativa não é um grande retrato que pretende ser restaurado. A narrativa, destarte, narra e transmite o conjunto das novidades humanas, os permanentes inícios e reinícios da ação. Compete ao narrador/historiador, portanto, nas palavras de Arendt na *Dignidade da Política* (Ibid, p. 50),

detectar esse *novo* inesperado com todas as suas implicações, em qualquer período, e trazer à luz a força total de sua significação. Deve saber que, embora sua estória tenha um começo e um fim, ela ocorre dentro de um quadro maior, a própria história.

Ao narrador, ainda, compete a tarefa de ressaltar os eventos mais relevantes da vida dos atores no mundo, gerando, conseqüentemente, a compreensão e o significado da ação. Aqui, o narrador não analisa os feitos com o olhar em primeira pessoa do ator, mas, de fora, observa e narra os acontecimentos após sua conclusão, afinal, o ator/sujeito dos feitos nem sempre consegue apreender a significação total do que foi feito. De acordo com Schio (Ibid., p. 239), enquanto o ator é engajado na ação que decorre, o espectador permanece afastado. Este, por não estar implicado diretamente com a ação, tem a capacidade detectar, descobrir e revelar o sentido dos acontecimentos, que foge à parcialidade do ator, considerando que o ator pode ter convicções errôneas sobre o que faz. É preciso afastar-se dos fatos para deles possuir uma visão mais abrangente, e avaliá-los com uma perspectiva mais ampla e imparcial. Portanto, o narrador, atuando como um “contador” (*storyteller*), organiza e expõe o conteúdo da ação, e supera a parcialidade e o subjetivismo dos sujeitos em ação, dos grupos e das classes, procurando revelar o sentido dos fatos.

Como se vê, a história segundo a concepção arendtiana é o resultado da interação dos atores no espaço público do mundo (espaço “entre”), fundamentada na liberdade e na espontaneidade da ação (“*initium*”). Fundamenta-se, ainda, na novidade e no milagre do agir humano. Deste modo, o novo é o domínio do historiador que, ao contrário do cientista natural preocupado com acontecimentos correntes, lida com eventos que só ocorrem uma vez (CRUZ, 2023, p. 66). Ao conceber a história a partir dessas noções apresentadas acima, Arendt afasta-se de concepções segundo as quais a história seria o resultado de encadeamentos dos processos

históricos, que engendram os fatos individuais e contingentes a um condicionamento teleológico. Para a autora, pensar a história a partir da contingência significa afastar-se das teorias de cunho dialético (a história e suas contradições) e de cunho dedutivo. Enquanto esses modos de conceber a história procuram tematizá-la a partir de contraposições necessárias e obrigatórias, por sua vez, a concepção arendtiana da história, epistemologicamente falando, utiliza o método fenomenológico que valoriza o particular, no qual o fato histórico é singular, único e irrepetível (SCHIO, 2012, p. 250-251).

O pano de fundo para a argumentação de Arendt é a compreensão do homem, do mundo e do tempo desenvolvida na era moderna. Segundo a autora, em “*Entre o passado e o futuro*” (Ibid., p. 89),

na época moderna a História emergiu como algo que jamais fora antes. Ela não mais compôs-se dos feitos e sofrimentos dos homens, e não contou mais a estória de eventos que afetaram a vida dos homens; tornou-se um processo feito pelo homem; o único processo global cuja existência se deveu exclusivamente à raça humana.

Para Arendt, diferentemente da concepção histórica da Antiguidade, onde os sujeitos tentavam alcançar a imortalidade por meio de feitos que fossem vistos e lembrados, inserindo-se no mundo comum dos homens e rompendo o ciclo infindável da repetição natural e do desaparecimento ocasionado pela morte; e também diferentemente da concepção cristã, onde o tempo histórico tem como origem e fim a transcendência da Pessoa de Deus, cujo destino último da humanidade é o “outro mundo”, há na Modernidade algumas tendências que consideram todas as coisas a partir da ótica dos processos. De acordo com essas concepções, a realidade é pensada e considerada em termos de processos, não se interessando por entes singulares ou ocorrências individuais em suas causas distintas e específicas. Tanto a natureza quanto a história passaram a ser concebidas como sistema processual, e a racionalidade moderna fez da ciência uma ciência de processos (NETO, 2016, p. 18), o que inclui, aqui, a ciência histórica. Não mais preocupou-se com o questionamento sobre o “porquê” e “o que” as coisas são. Tornando-se processual, a preocupação do conhecimento passou a ser “como” as coisas vêm a ser. Segundo Arendt, n’*A condição humana* (Ibid., p. 367-368),

a mudança do “por que” e do “o que” para o “como” implica que os verdadeiros objetos do conhecimento já não podem ser coisas ou movimentos eternos, mas processos, e que, portanto, o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história – a estória de como vieram a existir a natureza, a vida e o universo. [...] o desenvolvimento, conceito-chave das ciências históricas, tornou-se o conceito chave também das ciências físicas. A natureza, pelo fato de só poder ser conhecida em processos que o engenho humano, a engenhosidade do *homo faber*, podia repetir e reproduzir no experimento, tornou-se um processo, e o significado e a importância de

todas as coisas naturais particulares decorriam unicamente das funções que elas decorriam no processo global. No lugar do conceito do Ser, encontramos agora o conceito de Processo.

A principal crítica de Arendt ao modelo da racionalidade processual para a compreensão da realidade é que o homem passou a considerar todas as coisas como produto resultante de um grande processo de fabricação. Como diz Neto (Ibid., p. 18), a mudança da ênfase do “o que” para o “como” desencadeou uma desconfiança tão radical em relação ao que é dado, herdado, revelado e pré-estabelecido que fez o homem moderno abandonar todo o conhecimento de coisas não produzidas por ele mesmo. De acordo com Arendt, a fabricação é o modo de produção no qual uma ideia ou noção são seguidas, em processos, para se atingir um fim, um produto finalizado. Conforme diz em *Entre o passado e o futuro* (Ibid., p. 91), enquanto a ação não deixa um produto final atrás de si – e se chega a ter quaisquer consequências, estas consistem em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar de antemão –, a fabricação possui um início definido e um fim previsível, chegando a um resultado como seu produto final.

Arendt, para indicar como há na Modernidade concepções de lógica processual, a exemplo de um grande processo de fabricação, traz o exemplo de Giambattista Vico, considerado por muitos o pai da historiografia moderna, que, no século XVII, desenvolve uma filosofia da história em que a compreensão dos processos históricos está contida na própria existência humana. Os homens, para Vico, são os “construtores” da história. Ele segue um caminho diferente do método cartesiano, fundamento das ciências empíricas. Afastando-se do “*cogito*”, tão fortemente presente nos círculos filosóficos e científicos naquele período, volta-se para as ciências humanas, particularmente para a filologia e para a história.

A diferença entre a proposição de Vico e o modelo científico cartesiano está em que, segundo Descartes, o conhecimento científico é o conhecimento certo e evidente, haja vista que as verdades científicas se fundamentam em ideias claras e distintas, racionalmente verificáveis. Para Descartes, nenhuma garantia teriam os conhecimentos que não fossem alcançados intuitiva e dedutivamente. De acordo com ele, somente por meio da intuição e da dedução é possível alcançar o verdadeiro conhecimento das coisas. Vico, entretanto, utiliza um outro argumento para afastar-se do pensamento cartesiano. Ele concebe o notório princípio “*verum et factum convertuntur*”, princípio pelo qual afirma que o verdadeiro (“*verum*”) e o feito (“*factum*”) são convertíveis. Isso significa que “de acordo com este princípio, unicamente podemos dizer conhecermos completamente uma coisa se, e apenas se, sabemos porque ela é como é, ou como

veio a ser ou foi feito que fosse” (BERLIN, 1982, p. 29). Dito de outro modo, só se pode conhecer o que é feito. Ou seja, o homem pode conhecer somente aquilo que ele mesmo faz.

Sendo o verdadeiro conhecimento da natureza impossível – haja vista que somente Deus possui o conhecimento pleno da realidade, pois, sendo criador da natureza (e do homem), criados “*ex nihilo*”, e possui, deste modo, o total conhecimento das criaturas e da ciência –, Vico realiza um outro tipo de argumentação porque, para ele, conhecer o mundo, a natureza e as suas leis é impossível, uma vez que foram criados por Deus e não pelo homem. O homem não pode conhecê-los em seu sentido mais completo, porque não é o seu criador. Para Vico, não podendo conhecer todas as causas da natureza, o homem pode conhecer o mundo das nações (o mundo civil), porque é o seu criador; pode atingir a ciência (o conhecimento) deste mundo ou compreendê-lo. Desta forma, por ter criado o mundo das nações, o objeto próprio do conhecimento humano é o mundo dos homens, produto da criação humana, cujos princípios, causas e o seu desenvolvimento encontram-se no próprio homem. Assim, o homem, porque é o autor da história, pode conhecê-la. Aplicando o princípio “*verum ipsum factum*” à história, Vico formula a proposição fundamental de sua filosofia da história: a história é uma construção humana, conforme afirma na *Ciência Nova*:

Mas, nessa densa noite de trevas de que está coberta para nós a primeira antiguidade, aparece esta luz eterna, que não declina, esta verdade, que de modo nenhum se pode pôr em dúvida: que este mundo civil foi certamente feito pelos homens, pelo que se podem, porque se devem, descobrir os princípios dentro das modificações da nossa própria mente humana. O que, a quem quer que nisso reflecta, deve causar admiração, como todos os filósofos se esforçaram seriamente por conseguir a ciência deste mundo natural, do qual, porquanto Deus o fez, só ele possui a ciência; e negligenciaram o meditar sobre este mundo das nações, ou seja, mundo civil, do qual, porque o haviam feito os homens, dele podiam os homens conseguir a ciência (VICO, 2005, § 231, p. 171-172).

Enfim, Arendt recorre a Vico para refletir que a história é engolfada na concepção processual da fabricação, porque, como construção humana, ela é o resultado dos processos humanos. Como afirma n’*A condição humana* (Ibid., p. 370), Vico voltou sua atenção da ciência natural para a história porque, “para ele, era a única esfera na qual o homem podia adquirir conhecimento seguro, exatamente porque nela lidava apenas com os produtos da atividade humana”.

Além disso, é importante ressaltar que as ideias que orientaram as ciências e as diferentes vertentes filosóficas na Modernidade são concebidas em um período de transição, caracterizado pela secularização e pelo afastamento da tutela religiosa. Na era moderna, o homem volta-se para as coisas do próprio homem. Neste período se intensificam as noções do

devir histórico, que ulteriormente irão desembocar nas concepções da história como progresso, como se vê nas diferentes formas do positivismo e nas filosofias da história, particularmente as filosofias de Hegel e Marx, bem como no evolucionismo darwiniano que, no século XX, contribuem decisivamente para o surgimento dos regimes totalitários, conforme discorre Arendt em suas obras. Contudo, para Arendt, foi a Revolução Francesa a experiência originária da qual, depois, desenvolveram-se os diferentes modelos de pensamento que propõem o devir histórico moderno.

Entretanto, é preciso saber que o devir histórico, independentemente de como é formulado, têm como fundamentação teórica a noção de que a realidade deve ser compreendida a partir do desenvolvimento de etapas e processos, rumando a uma evolução superior em relação ao tempo passado. Cada particular é apenas uma peça necessária para a realização da história. Não se valoriza o particular, mas sim o todo e o conjunto. O particular e o contingente são absorvidos pela universalidade generalizadora das leis naturais ou históricas. O particular é referenciado ao absoluto; os fatos históricos somente são compreendidos a partir da noção de nexos causais, não tendo significados por si próprios. São, como afirma Roviello (Ibid., p. 81), “meras funções, momentos obrigatórios de pausa no automovimento do sentido histórico”. No movimento do devir histórico, os processos engolfam todas as coisas e os acontecimentos individuais e os inserem como parte necessária de um processo global totalizante. Pressupõe-se a preexistência de uma universalidade abstrata dos processos, guiados por uma lei geral e inerente ao curso da história (REGIANI, 2017, p. 194). O sentido histórico dos acontecimentos está em uma suposta necessidade teleológica. Nas palavras de Arendt, em *Entre o passado e o futuro* (Ibid., p. 95-96):

Para nossa moderna maneira de pensar nada é significativo em si e por si mesmo, nem mesmo a história e a natureza tomadas cada uma como um todo, e tampouco, decerto, ocorrências particulares na ordem física ou eventos históricos específicos [...]. Processos invisíveis engolfaram todas as coisas tangíveis e todas as entidades visíveis para nós, degradando-as a funções de um processo global [...]. O que o conceito de processo implica é que se dissociaram o concreto e o geral, a coisa ou evento singulares e o significado universal. O processo, que torna por si só significativo o que quer que porventura carregue consigo, adquiriu assim um monopólio de universalidade e significação.

Dito de outro modo, o devir, como resultado de uma sucessão progressiva de etapas e como força autopropulsora para os acontecimentos, considera inevitável a ocorrência dos processos históricos. Assim, o devir, sendo a explicação para a realidade e para a história, ao prolongar-se na dupla infinitude do passado e do futuro, supostamente apresenta a resposta que “poderia assegurar imortalidade sobre a Terra, uma permanência estritamente humana e terrena

nesse mundo” (NETO, *Ibid.*, p. 20), afinal, não haveria um final dos tempos a ser esperado, diferentemente da concepção histórico-temporal cristã. Nesse modo de se conceber a realidade, o “fim” do homem está na própria história; ou, em outras palavras, a história – no seu progresso processual, na ascensão que aumenta com avançar do tempo e das gerações, ocasionando o aperfeiçoamento maior do homem no tempo – é o próprio fim do homem.

Como citado acima, para Arendt, a experiência originária do devir histórico se encontra na Revolução Francesa. Conforme discorre a autora em *Sobre a revolução*, tem sido usual interpretar todos os movimentos revolucionários e contrarrevolucionários como consequências imediatas de 1789, onde, seguindo a lógica da necessidade histórica, os atores envolvidos nesses processos não eram capazes de controlar o curso dos acontecimentos, porque, maior do que a força humana, era a força da história. Diz Arendt em sua obra (2020, p. 84):

Onde ontem, isto é, nos bons tempos do Iluminismo, apenas o poder despótico do monarca parecia se interpor entre o homem e sua liberdade de agir, de repente havia surgido uma força muito mais poderosa que obrigava os homens a seu bel-prazer, e da qual não havia escapatória, saída ou revolta possível: a força da história e da necessidade histórica.

A noção do devir e da necessidade histórica postula que os atores envolvidos nos acontecimentos da história, apesar de serem os responsáveis pela ação, se sentem, na verdade, conduzidos por um processo invisível e irreversível, de leis anônimas e forças que os ultrapassam. Guia-os, nas palavras de Arendt (*Ibid.*, p. 85), um “espírito universal”. A liberdade dos atores, nesta perspectiva, é reduzida à mera realização voluntária da necessidade.

Nesta perspectiva, conduzidos pela necessidade do movimento histórico, os particulares são conectados ao Absoluto no desenvolvimento da história, como propõe Hegel em sua dialética. Para Hegel, o movimento dialético do pensamento é idêntico ao movimento dialético da própria natureza. Segundo o filósofo alemão, a realidade enquanto tal é Espírito, que se manifesta dialeticamente na Natureza. O Espírito hegeliano não é concebido como substância, mas como sujeito, o que implica concebê-lo como atividade, processo ou movimento (automovimento). O Espírito se autogera, gerando, também, a sua própria determinação, e a superando dialeticamente. Cada movimento da expressão do Espírito na realidade (real/Natureza) é momento indispensável do Absoluto, pois, ele se realiza em cada um – e em todos – desses momentos, sendo que cada momento é indispensável para a expressão e manifestação do Espírito Absoluto. A manifestação do Espírito, portanto, é um processo autocriado na história, que percorre, temporalmente, momentos sucessivos de superação dialética. Ou seja, na filosofia hegeliana, o Espírito se autogera dialeticamente na história, e a

história, compreendida dentro do quadro de uma lei universal, é o desdobramento das sucessivas manifestações do Espírito na Natureza.

Arendt, ao comentar a filosofia da história de Hegel, afirma em *Entre o passado e o futuro* (Ibid., p. 101) que “o conceito central da metafísica hegeliana é a História [...]. Pensar, com Hegel, que a verdade reside e se revela no próprio processo temporal é característico de toda consciência histórica moderna, como que esta se expresse”. Para a autora, a filosofia da história hegeliana serviu como fundamento teórico para outras filosofias, mas, principalmente, para a filosofia política de Marx. Marx combinava sua noção de história com as filosofias políticas teleológicas das primeiras etapas da época moderna. Segundo Arendt, ele subverteu o significado teórico da filosofia hegeliana e, seguindo a premissa de que o fim da filosofia é a sua realização (política), postulou a história como um modelo cuja contemplação fornece regras para ação. De acordo com Arendt, com Marx, a história deixou de ser a análise e compreensão dos eventos passados e tornou-se um modelo de ação política projetada para o futuro, por meio da qual o resultado final da história seria, superando as diversas etapas do movimento dialético, a vitória da classe proletária, a extinção do trabalho e a instauração da sociedade perfeita.

Todavia, os paradigmas filosófico-políticos de Marx revelam que a história é, na realidade, concebida em termos de fabricação. A ação humana é, mais uma vez, subjugada e anulada em face da necessidade, do processo e do fim a ser alcançado. Com isso, a identificação do agir com o fazer e o fabricar faz com que a história seja compreendida como a busca por um fim, tal qual um artesão, tendo uma ideia ou um modelo do produto final, executa processos na esperança de o materializar. Em *Entre o passado e o futuro* (Ibid., p. 15), afirma Arendt comentando a dialética histórico-política marxista:

A finalidade da História é a atualização da ideia de liberdade. Este processo pode ser realizado pelas leis da dialética, e o seu conteúdo é a luta de classes. Entretanto, este processo é análogo ao da fabricação industrial: tem começo, meio e fim. Este fim é a fabricação da sociedade perfeita. Destarte, cancela-se a imortalidade dos feitos e das ações humanas porque o processo, quando se encerrar, tornará irrelevante tudo quanto o que aconteceu.

Crítica a essa posição, Arendt lembra que a história, como o resultado da ação humana livre, não pode ser concebida como um produto final de um processo de fabricação (meios para se alcançar um fim). A liberdade, bem como nenhum outro aspecto da condição humana, pode jamais ser o produto de uma atividade “no sentido de que a mesa é, evidentemente, o produto final da atividade do carpinteiro” (Ibid., p. 113). Se se segue essa concepção, a consequência mais imediata também será o impedimento da atribuição de sentido aos acontecimentos

particulares, pois, na lógica postulada, são apenas meios para se atingir fins. As ocorrências individuais são dissolvidas em meios cujo sentido termina no momento em que o produto final é terminando. Como afirma a autora (Ibid., p. 115), “eventos, feitos e sofrimentos isolados não possuem mais sentido do que martelo e prego em relação à mesa concluída”.

Outrossim, ao se conceber a história nos moldes da fabricação, os fins justificariam os meios utilizados para que os resultados pudessem ser atingidos. Tal fato é relevante porque, n’*A condição humana*, quando Arendt discorre sobre o processo da fabricação, ela afirma que a violência é inerente ao processo de fabricar algo. Para que um produto seja feito é necessário que um material seja retirado de sua localização natural, seja matando um processo vital, como no caso de uma árvore, que tem que ser destruída para que se obtenha a madeira, seja interrompendo algum processo mais lento, como no caso da extração dos minérios da terra. De acordo com Arendt (Ibid., p. 173), “[o] elemento da violação e da violência está presente em toda fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor”. Marx, ao pretender fazer emergir uma nova sociedade a partir da luta de classes, n’*O Capital* afirma que “a violência é a parteira de toda a sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova” (MARX, 2013, p. 821). Portanto, este modo de argumentar, aliado ao evolucionismo científico darwiniano, abre o pressuposto para o surgimento do terror totalitário.

Quando Arendt apresentou as *Origens do totalitarismo*, uma de suas preocupações foi refletir sobre como a lógica da violência superou a lógica do pensamento e da compreensão. A partir da realidade dos fatos e da experiência histórica do século XX, ela inquiriu os motivos pelos quais o movimento totalitário pôde se cristalizar nas sociedades. Em 1964, em uma entrevista dada à televisão alemã sobre o seu percurso, a autora afirmou: “para mim, o essencial é compreender [...], escrever é uma questão do processo de compreender” (ARENDR, 2008, p. 43). Por isso, a busca por compreender foi o que levou Arendt a escrever as *Origens do totalitarismo* e a vasta obra que desenvolveu ao longo de sua vida. Para tanto, como lembra Lafer (2022, p. 274), Arendt não se valeu dos usuais cânones políticos, com as terminologias esquerda/direita; revolucionária/liberal/conservadora. Nem mesmo acomodou-se às tradicionais análises teóricas das disciplinas acadêmicas, como Teoria Política, Filosofia e História. Arendt dá um salto reflexivo além, apresentando, com uma inigualável originalidade, as causas que tornaram possível o inetismo totalitário.

Em *Origens do totalitarismo*, além de apresentar o antissemitismo e o imperialismo expansionista colonizador, Arendt cita a relação entre totalitarismo e certas teorias teleológicas da história e da natureza como causa para o surgimento do movimento totalitário. Segundo a autora, o antissemitismo do século XIX converteu-se em um instrumento de manipulação

política do poder. Mentira, falsificação, propaganda e preconceito serviram de gérmen para o regime nazista agir contra a população judaica, tipificada no estereótipo de “inimigos objetivos”. O Imperialismo, surgido do colonialismo, de conduta expansionista e dominadora, também é causa para o surgimento do movimento totalitário, ao indicar a sua dinâmica de dominação total. Sob o regime imperialista, comenta Arendt (1989, p. 246), as leis nos territórios conquistados são substituídas por decisões provisórias e mutáveis, obedecendo ao ímpeto expansionista e deixando desamparadas, legalmente, as populações dos territórios colonizados. Além disso, o racismo em relação aos povos originários desses territórios, gerou insensibilidades e o olhar de que eram seres “oculos por dentro, arrojados sem atrevimento, cobiçosos sem audácia e cruéis sem coragem” (ARENDR, Ibid., p. 215-219). O racismo, ao generalizar-se, facilitou o genocídio do totalitarismo nazista e stalinista. Contudo, para a autora, o que realmente caracteriza os regimes totalitários é a crença na existência de uma força que conduz os acontecimentos no mundo.

Para Arendt, de uma maneira simplista, há a tentação de se compreender o totalitarismo como uma forma moderna de tirania, um governo sem lei, arbitrário, no qual o poder é exercido por um só homem, em favor dos interesses do governante e contra os interesses dos governados. Ou ainda como um governo ditatorial unipartidário, de controle das massas pela manipulação da verdade e com uso extensivo da propaganda, no qual o medo suplanta o princípio da ação política. Todavia, como afirma Arendt em *Origens do totalitarismo* (2021, p. 613), o totalitarismo “não opera sem a orientação de uma lei, nem é arbitrário, pois afirma obedecer rigorosa e inequivocamente àquelas leis da Natureza ou da História que sempre acreditamos sempre a origem de todas as leis”.

Segundo a lógica do totalitarismo – longe de ser ilegal e arbitrário –, as leis positivas do regime têm como fonte a autoridade e a obediência às forças sobre-humanas que conduzem a Natureza e a História. Arendt diz em *Entre o passado e o futuro* (Ibid., p. 134):

A origem da autoridade no governo autoritário é sempre uma força externa e superior a seu próprio poder; é sempre dessa fonte, dessa fonte externa que transcende a esfera política, que as autoridades derivam sua “autoridade” – isto é, sua legitimidade – e em relação à qual pode ser confirmado.

Por isso, no totalitarismo, o que se tem não é o governo de um homem só, como nas tiranias e ditaduras, onde as leis são modificadas em favor dos interesses pessoais dos tiranos e ditadores, mas sim o regime onde os interesses são orientados à execução do que se supõe ser a lei da História ou da Natureza, mesmo que isso exija sacrifícios de interesses vitais. O

movimento totalitário não outorga leis positivas como simples substituições de um outro conjunto de leis; não estabelece um senso jurídico oriundo de uma revolução como uma nova forma de legalidade. No totalitarismo, impera a crença que as leis positivas são as expressões de uma lei eterna, onde todas as leis se tornam leis de movimento, pois, elas mesmas se tornam a força do movimento da Natureza e da História. No século XX, essa realidade se viu nos movimentos totalitários nazista e stalinista. Nas *Origens do totalitarismo* (Ibid., p. 615-616), afirma Arendt:

Na interpretação do totalitarismo, todas as leis se tornam leis de movimento. Embora os nazistas falassem de lei da natureza e os bolchevistas falem da lei da história, natureza e história deixam de ser a força estabilizadora da autoridade para as ações dos homens mortais; elas próprias tornam-se movimentos. Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza, está a ideia de Darwin do homem como produto de uma evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual dos seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx da sociedade como um produto de um gigantesco movimento histórico que se dirige, segundo a própria lei de dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo.

O avanço da Natureza e da História são iguados na lógica do movimento. O que importa é a contínua evolução das espécies no tempo. Engels (1982, p. 179), em seu *Discurso diante do túmulo de Karl Marx*, equipara Marx a Darwin, ao afirmar que “assim como Darwin descobriu a lei do desenvolvimento da Natureza orgânica, descobriu Marx a lei do desenvolvimento da história humana”. Isso significa dizer que, ao introduzir-se a noção darwinista de que o movimento natural não é circular, mas unilinear numa direção que progride infinitamente, a natureza está sendo assimilada à história. Assim, a lei natural que seleciona a sobrevivência dos mais fortes e dos mais aptos ao ambiente, pode ser utilizada como justificativa para legitimar o racismo, afinal, quaisquer coisas ou pessoas são compreendidas como um simples estágio de um desenvolvimento ulterior.

No terror totalitário, toda a realidade se converte na realização da lei do movimento da Natureza e da História. Neste viés, por serem os integrantes do totalitarismo apenas “meros executores” de forças superiores e necessárias, perde-se a criticidade e as noções morais de certo e errado. Quando Arendt escreve *Eichmann em Jerusalém*, descrevendo o julgamento que sentenciou o réu à pena capital após as atrocidades do holocausto, a autora descreve Eichmann como um homem totalmente alienado da realidade mundana e do senso comum da criticidade. A descrição de Eichmann feita por Arendt rompe com a imagem formada dele até então, como cruel e demoníaco. O relato arendtiano equipara Eichmann a um burocrata sem imaginação, que apenas seguiu ordens (HEBERLEIN, 2021, p. 147). Tal fato não o exime de sua

responsabilidade²⁴. A intenção de Arendt, contudo, é indicar que além da eliminação da categoria da ação, até mesmo o pensamento é subjugado à lógica totalitária. O principal objetivo do totalitarismo é tornar possível a propagação da força da natureza ou da história livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação ou pensamento contrários. Na lógica do terror totalitário, a vida humana, a ação, a liberdade e a pluralidade se dissolvem e dão espaço ao seguimento de uma ideia (ideologia) fundamentada em um processo de argumentação que, por pensar em termos de processos, supostamente abarca o movimento dos processos sobre-humanos, naturais ou históricos.

Toda a realidade é condicionada à lógica da ideia que é posta em prática, na marcha da evolução natural ou histórica. Não existe mais o homem da ação, em sua individualidade e pluralidade, sujeito pensante em sua natureza, mas, nas palavras de Arendt (Ibid., p. 616), “Um-Só-Homem de dimensões gigantescas”. A razão é suplantada para dar lugar à ideia, submetendo a mente à lógica processual que segue fins. Por meio dessa submissão, renuncia-se a liberdade de agir e de pensar. Leon Trotsky traduz essa afirmação ao compreender o Partido como a encarnação da lógica da História. Em *Stalin* (1948, p. 95) afirma que “só se pode ter razão com e pelo partido, pois a história não tem outras formas de realizar sua razão”.

Assim, aqueles que seguem a lógica totalitária, “apenas” executam uma sentença superior. Estão tão desassociados da realidade que, para eles, não existe diferença entre o fato e a ficção, entre o verdadeiro e o falso. Afirma Arendt (Ibid., p. 618) em *Origens do totalitarismo*:

Os assassinos [...] não assassinaram, mas executaram uma sentença de morte pronunciada por um tribunal superior. Os próprios governantes não afirmaram serem justos ou sábios, mas apenas executores de leis históricas ou naturais; não aplicam leis, mas executam um movimento segundo a sua lei inerente. O terror é a legalidade quando a lei é a lei do movimento de alguma força sobre-humana, seja a Natureza ou a História.

Seguir essa lógica possibilitou que aqueles considerados “inferiores” ou contrários aos padrões da evolução natural e histórica – independentemente de classe ou raça – fossem tornados em inimigos objetivos do regime totalitário, seja ele nazista ou stalinista, pois, o objetivo do totalitarismo é alcançar a etapa superior da evolução, sacrificando as partes em favor do todo. Para que se chegue a esse objetivo, o terror elimina não apenas a liberdade humana, por meio da alienação dos homens da ação e da própria cessão da ação – elimina o caráter da espontaneidade agir humano, sempre capaz de interromper processos e de se

²⁴ A questão do julgamento e da responsabilidade será abordada no capítulo seguinte deste trabalho.

reinventar –, mas, principalmente a própria fonte da liberdade e da ação, que é o nascimento do homem. No cinturão do terror, “o terror executa sem mais delongas as sentenças de morte que a Natureza supostamente pronunciou contra aquelas raças ou aqueles indivíduos que são ‘indignos de viver’, ou que a História decretou contra as ‘classes agonizantes’” (ARENDDT, *Ibid.*, p. 620-621). O terror é necessário para que, coercitivamente, se instaure a lógica ideológica que impede o pensamento. Em extremo, impede-se o nascimento de novos homens e mulheres, para que não se dê origem a novos começos, pois, a única coisa que importa ao totalitarismo é o grande movimento do progresso da Natureza e da História. Os seres humanos, no totalitarismo, são apenas dentes na engrenagem do progresso histórico ou natural, que busca forjar uma falsa consciência história e uma falsa noção de humanidade (FRY, *Ibid.*, p. 40-41).

É a partir desta contemplação de um curso progressivo na história que as ideologias construíram aquilo que é comum a todas, isso é, a presumida capacidade de criar a chave da história, a lógica que traz passado, presente e futuro interligados por um fio invisível chamado progresso, além da mentira de que se pode fabricar a história da humanidade.

Criticamente, Arendt, ao escrever, levanta voz contra qualquer noção de processo, que abarca a ideia da continuidade, da causalidade e da necessidade no progredir histórico, que desembocam, por fim, nas estruturas elementares do totalitarismo. Para a autora, não há nada mais enganador do que a postulação dessas categorias, pois, a história, conforme a concepção arendtiana, é a irrupção da novidade e do milagre da ação. Na *Dignidade da política* (*Ibid.*, p. 49-50), Arendt diz:

A causalidade é entretanto uma categoria totalmente estranha e falseadora no que diz respeito às ciências históricas [...]. Dentro de um quadro de categorias preconcebidas, sendo a mais grosseiras delas a causalidade, os eventos significando algo irrevogavelmente novo, jamais podem acontecer; a história sem os eventos torna-se a monotonia morta da mesmice desdobrada no tempo.

A ação – pressuposto da concepção de história –, como concebe Arendt, é o oposto de qualquer causalidade, necessidade ou devir histórico. A ação sempre é espontânea, é o milagre da novidade. É, essencialmente, o começo de algo novo. É, também, a interrupção da continuidade automática dos processos e a origem de novos processos que não podem ser totalmente controlados. A ação sempre gerará processos imprevisíveis, mas que podem ser modificados por outras ações, ou até mesmo encerrados, como no caso do perdão. A ação faz como que cada um dos eventos na história humana pode revelar uma paisagem inusitada de feitos, sofrimentos e novas possibilidades, e, somados, transcendem a totalidade das intenções voluntárias e a significância de todas as origens (CRUZ, *Ibid.*, p. 67). A concepção de história

em Arendt, abrangendo a existência humana no mundo, é, assim, a contraposição do “fazer história” da maneira processual moderna (REGIANI, 2016, p. 709). No pensamento filosófico da autora, cada identidade importa. Desta forma, em Arendt, não é possível conceber a história como o resultado de um processo meta-histórico, que anula as identidades pessoais em detrimento de uma ideia de progresso contínuo, por meio da qual alguma força governa as ações e o tempo, resultando, por conseguinte, na grande História da humanidade.

4 TRADIÇÃO, FUNDAÇÃO, AUTORIDADE, JULGAMENTO E O SENTIDO DE RESPONSABILIDADE PELO MUNDO NA FILOSOFIA DE HANNAH ARENDT

A concepção de história de Hannah Arendt, como se viu até aqui, é fundamentada nas categorias da filosofia política da autora. Conceber a história, em Arendt, é refletir sobre sua teoria da ação política. A história é pensada a partir das noções analisadas nos capítulos anteriores desta pesquisa, destacando-se, principalmente, a ação dos homens no mundo. O agir, vale lembrar, se dá no espaço das relações inter-humanas; no mundo, os homens aparecem, se revelam, dialogam e interagem pluralmente, transmitindo, por meio do testemunho e da reificação, o que são e o que fazem. Por isso, na concepção arendtiana de história, a aparência (desvelamento), o mundo, a ação, a memória e a narrativa são categorias-chave para compreender o que a autora entende por historicidade humana.

Além disso, é importante dizer que a autora não pauta suas reflexões em ideologias ou em quadros teórico-sistemáticos. Arendt, valendo-se dos pressupostos da fenomenologia e do existencialismo, herança de sua formação filosófica, utiliza um método que a ajuda a pensar sem “o corrimão de conceitos seguros”²⁵. O método filosófico arendtiano caracteriza-se pelo pensar livre, apesar de que, muitas vezes, isso faz com que a autora não seja totalmente compreendida por seus receptores, tanto no nível acadêmico como em outros setores da sociedade²⁶.

Arendt cita em seus escritos os desafios advindos das crises e das rupturas do tempo presente. Como pensadora vivaz, ela não se distancia do complexo e desafiador cenário histórico, mas, antes, analisa os reflexos das rupturas da tradição do pensamento filosófico no Ocidente para resgatar a importância do papel da ação no espaço público. Perpassa as reflexões da autora a emergência dos movimentos totalitários que, oriundos de uma série de fatores complexos, marcaram profundamente a história da humanidade no último século. Por isso, é imprescindível dizer que Arendt escreve sua obra com o objetivo de não somente refutar e de afastar-se do totalitarismo; Arendt intenta, sobretudo, preservar os princípios da ação política, para que os eventos mais traumáticos da humanidade não sejam simplesmente relegados ao esquecimento, deixando de lado o que é mau e considerando somente o que é bom. Por isso,

²⁵ Maurizio Passerin d'Entrèves, em sua obra “*The political philosophy of Hannah Arendt*”, afirma que Arendt, ao filosofar, reelabora categorias e pensa os acontecimentos “*without bannisters*”, ou seja, “sem o corrimão de conceitos seguros”. A esse respeito, ver: D'ENTRÈVES, 1994, p. 28-37.

²⁶ O caso do julgamento de Eichmann e os posicionamentos de Arendt durante o processo jurídico e, posteriormente, a publicação de “*Eichmann em Jerusalém*”, ilustram como diversos setores da sociedade, judaicos e não-judaicos, se demonstraram contrários à argumentação e aos posicionamentos da autora. Além disso, em âmbito acadêmico, o pensamento político de Arendt nem sempre é recebido com unanimidade.

quando Arendt aborda a temática das crises e das rupturas, tem como propósito preservar a própria existência do homem e do seu mundo de ação e manifestação, pois, somente nele é que pode ser, de fato, homem. Como se vê nas obras da autora, problematizar as crises não tem o propósito de enfatizar a tragicidade dos acontecimentos, mas sim refletir criticamente as tensões que assolam o mundo, como as sombras do autoritarismo e do totalitarismo, os avanços e os perigos da revolução técnico-científico, o esfacelamento da dimensão público-política e a fragilidade das relações sociais.

Ao abordar a questão das crises do tempo presente e das rupturas, Arendt resgata a problemática da tradição e da autoridade. Para ela, há profundas crises na contemporaneidade, e uma delas é a crise da autoridade, que seria reflexo de um movimento de ruptura de uma tradição. Contudo, antes de se adentrar na investigação da relação existente entre tradição e autoridade, em primeiro lugar, é preciso compreender qual conceito de tradição que Arendt problematiza. Quando se fala sobre tradição na filosofia arendtiana, é preciso ter claro que a tradição investigada pela autora é de cunho político. Em *Entre o passado e o futuro*, Arendt ressalta a dimensão política da questão ao examinar as crises do mundo moderno e afirma que há um esfacelamento da tradição, que leva, por conseguinte, a uma deformação do conceito de autoridade. Como afirma na obra supracitada (Ibid., p. 40):

Não é segredo para ninguém o fato de essa tradição ter-se esgarçado cada vez mais à medida que a época moderna progrediu. Quando, afinal, rompeu-se o fio da tradição, a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento e adstrita, enquanto experiência, aos poucos eleitos que fizeram do pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política.

Para Arendt, as categorias políticas que legitimavam a autoridade e que possibilitavam estabilidade e continuidade histórica para a tradição política ocidental tornaram-se inadequadas a partir do momento que essa tradição começou a ser questionada e outros modelos de pensar e de conceber o mundo passaram a orientar o agir dos homens. De acordo com Arendt, a alteração do modo de pensar e conceber a ação política na época moderna rompeu com uma tradição que garantia totalidade e estabilidade na tradição política no Ocidente. No âmbito do pensamento filosófico, como discorre em *Entre o passado e o futuro*, Arendt afirma que filósofos como Hegel, Kierkegaard, Nietzsche e Marx, ao se afastarem radicalmente da tradição, foram grandes expoentes de um movimento de profunda alteração dos padrões do pensar e do agir. Em sua obra (Ibid., p. 54), Arendt diz que os esforços desses pensadores para escapar dos padrões de pensamento que haviam governado o Ocidente por mais de dois mil

anos renunciaram e contribuíram para a ruptura com a tradição, contudo, não constituem sua causa.

É necessário dizer que não se pode analisar a problemática das transformações da tradição filosófico-política de uma maneira rápida e simplista, pois, as transformações dos padrões de pensamento, das configurações sócio-políticas das comunidades e a irrupção de uma crise é resultado de um conjunto de fatores, muitas vezes difíceis de serem reunidos e analisados de uma só vez. As causas das transformações da tradição e as que originaram as crises que assolaram o século XX são muito mais amplas e complexas. Por isso, responsabilizar os pensadores da idade moderna pela estrutura e pelas causas das crises é perigoso e injusto. As crises da época moderna e, particularmente, as origens do movimento totalitário, vão muito além das mais radicais e ousadas ideias de qualquer um desses pensadores²⁷.

Arendt, contudo, afirma que esses filósofos pensaram fora dos padrões convencionais da tradição filosófico-política ocidental. Foram eles, como diz em *Entre o passado e o futuro* (Ibid., p. 56), “os primeiros a ousar pensar sem a orientação de nenhuma autoridade, de qualquer espécie que fosse”. Segundo Arendt, Hegel foi o primeiro ao romper com a tradição do pensamento filosófico-político ocidental. Quando o filósofo condiciona a história ao desenvolvimento dialético, ele se afasta completamente da tradição que perdurou desde a emergência do pensamento cristão e de sua concepção temporal-histórica. A história dos homens é inserida, no sistema hegeliano, no desenvolvimento do Espírito. Até mesmo os acontecimentos políticos são compreendidos como o desenrolar necessário da manifestação do Espírito no mundo. Com isso, Hegel apresenta o movimento dialético como uma lei universal, alcançando, mediante os movimentos do Espírito, uma correspondência entre “*intellectus*” e “*res*”, isto é, entre pensamento e matéria. Por sua vez, Kierkegaard, ao salientar o aspecto do sofrimento, em contraste com o conceito tradicional da razão humana, altera a relação entre fé e razão. A dúvida não é resolvida pela racionalidade, mas, sim, pelo salto para a fé. Saltando da dúvida para a crença, ele trouxe a dúvida para dentro da religião. Sinteticamente, o salto da dúvida para a crença de Kierkegaard consistiu uma inversão e distorção da relação tradicional entre razão e fé.

Nietzsche se opõe radicalmente ao conceito tradicional do homem como ser racional, pautando-se no conceito de “vontade de poder”. O rompimento com o transcendente mundo

²⁷ Não é intenção desta pesquisa problematizar e refletir especificamente as causas e as origens das crises da Modernidade. Para tal empreendimento, seria necessário um trabalho mais abrangente, pormenorizado e específico para uma reflexão deste nível. A intenção da pesquisa é seguir as indicações e provocações lançadas por Arendt e, a partir delas, analisar o quadro contextual por ela apresentado.

das ideias e o questionamento dos valores operado por Nietzsche teve grandes reverberações na tradição filosófica. E, em uma outra perspectiva, Marx postula a incompatibilidade entre os conceitos da tradição e o seu próprio pensamento filosófico-político ao propor que o homem, por meio do trabalho, cria a si mesmo, modifica a natureza e origina as condições para a sua sociabilidade, o que resulta dizer que o homem se diferencia por ser “*animal laborans*”. Marx afasta-se da tradição, ainda, ao propor que a violência é a parteira da história, valendo-se dos pressupostos da dialética hegeliana, e pretende, por fim, a atualização da filosofia na política, isto é, afirma que o fim da filosofia é a sua realização na política. Desta forma, Marx, ao saltar da filosofia para a política, transportou as teorias da dialética para a ação, tornando a ação política inteiramente dependente da lógica de uma ideia/força que se desenvolve na história.

Para Arendt, os filósofos em questão foram assertivos em indicar que a tradição que guiava o padrão do pensamento e da ação política no Ocidente havia perdido autoridade. Segundo ela, as transformações da tradição tiveram como consequência, sobretudo, a perda da autoridade do poder político em seu sentido originário. Assim, essas alterações dos valores políticos, além de transformar os padrões da ação, contribuíram para que a autoridade fosse confundida com o autoritarismo, pois, sendo a concepção de autoridade modificada – cujas bases estavam ancoradas na tradição – a concepção de poder também se altera.

É importante ressaltar que, na filosofia arendtiana, a autoridade e poder são conceitos correlacionados, pois, para Arendt, ambos se fundamentam na concepção da ação. De acordo com a autora, o poder se distancia da violência, da opressão, da coerção e da dominação, não se relacionando com a ideia de domínio. O poder, fundamentado na ação, só existe na dimensão da desvelamento e na convivência dos agentes no espaço público do mundo, haja vista que o poder depende da pluralidade. Há poder quando há uma comunidade que age e delibera conjuntamente. Por isso, conforme afirma Moraes (2022, p. 319), quando se diz que alguém está no poder significa que ele foi empossado por um grupo para agir em seu nome. No momento que esse grupo se dissolve, desaparece também o poder desse alguém.

N’*A condição humana*, Arendt relaciona o poder às dimensões da revelação dos agentes no espaço público e no seu agir conjunto. Segundo a autora (Ibid., p. 247-249),

o poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades [...]. O único fator material para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes.

Com isso, Arendt concebe o poder como a consequência da ação política em seu sentido originário. Se os homens aparecem e agem no mundo, por conseguinte, cria-se o poder, pois, como diz a autora n’*A condição humana* (Ibid. p. 252), “o poder preserva o domínio público e o espaço da aparência e, como tal, é também a força vital do artifício humano, que perderia sua suprema *raison d’être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso”.

Segundo a autora, com os movimentos autoritários, perdeu-se a dimensão pública da ação e o poder desassociou-se do agir plural e livre, passando a ser associado com a violência, a opressão e a dominação. Desta forma, surge a noção de que é forte quem tem mais poder. Em síntese, o poder perde sua característica primária de ser fundamentado na liberdade, na pluralidade e na publicidade dos agentes, e a autoridade é transmutada em autoritarismo.

Sobre a autoridade, Arendt analisa este termo a partir do prisma do seu método filosófico-filológico. Esta observação é relevante porque chega-se à real intenção da autora: voltar à primariedade conceitual do termo, relacionando-o às concepções de fundação de tradição. O termo autoridade, para Arendt, é remetido ao gesto fundador da comunidade e do grupo político, cuja importância está na sua função de legitimar e transmitir o legado das ações e decisões dos homens. Para tanto, Arendt retorna às experiências dos gregos e dos romanos antigos. De acordo com a autora, os gregos antigos, para permitirem a ação dos agentes e o espaço da relação “*inter homines*”, no qual pudessem compartilhar palavras e atos, fundaram a *pólis* com uma dupla função. Em primeiro lugar, a fundação da *pólis* destinava-se a permitir o aparecimento dos agentes no cenário público, ou seja, tinha como objetivo desprivatizar as ações realizadas em âmbito privado. Na *pólis*, os agentes podiam mostrar-se e revelar, por meio de atos e palavras, quem eram. Desta forma, os atos extraordinários adentravam na realidade ordinária da vida pública. O que era velado pela dimensão privada do lar poderia ser visto, lembrado e transmitido. N’*A condição humana* (Ibid., p. 243) diz Arendt:

Esperava-se que a *pólis* multiplicasse as oportunidades de conquistar “fama imortal”, ou seja, multiplicasse para cada homem as possibilidades de distinguir-se, de revelar em ato e palavra quem era em sua distinção única. [Por isso], foi precisamente que, do começo ao fim, o principal objetivo da *pólis* era fazer do extraordinário uma ocorrência ordinária da vida cotidiana.

Em segundo lugar, a outra função pretendida com a fundação da *pólis* era dissipar o aspecto da futilidade da ação, isto é, pretendia-se a criar de condições para que os atos pudessem ser vistos e lembrados. Em outras palavras, busca-se possibilitar condições para a criação e a transmissão dos relatos históricos. Na *pólis*, todo feito realizado em público poderia ser testemunhado e tornava-se merecedor de ser lembrado. A *pólis*, portanto, garantia as condições

para a memória histórica. A esse respeito, afirma Arendt ainda n' *A condição humana* (Ibid., p. 245):

A convivência dos homens nos moldes da *pólis* parecia assegurar que as mais fúteis atividades humanas, a ação e o discurso, e que os menos tangíveis e mais efêmeros 'produtos' do homem, os feitos e as estórias que deles resultam, se tornariam imperecíveis. A organização da *pólis* [...] é uma espécie de memória organizada. Garante ao ator mortal que sua existência passageira e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e, de modo geral, de aparecer para a plateia de seus semelhantes, que fora da *pólis* só podiam assistir à curta duração do desempenho.

Arendt faz questão de enfatizar que, assim como a concepção de mundo não se restringe à definição e conceituação física, igualmente a ideia de *pólis* também não é restrita à localização física da cidade-Estado. A *pólis* é organizada tal como ela resulta do agir e do falar em conjunto. Agindo e discursando em conjunto, não importam onde estejam, os agentes dão origem a esse espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, "o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento" (Ibid., p. 246). Desta forma, esse espaço – o espaço da aparência, do desvelamento e da ação – passa a existir sempre que os homens se reúnem para falar e para agir, precedendo, portanto, toda e qualquer forma de governo. Para Arendt, onde quer que haja liberdade para o discurso e para a ação, há a possibilidade para a existência desse espaço. A autoridade da ação política, assim, é derivada, do agir conjunto dos agentes no espaço público.

Além da experiência grega antiga, Arendt embasa a noção de autoridade na experiência de Roma antiga. A experiência romana de autoridade, explicitada no artigo *O que é Autoridade?*, presente em *Entre o passado e o futuro*, se dá na relação entre os aspectos da religião romana e o sentido da fundação da cidade de Roma, bem como no legado de sua transmissão pela tradição. Toda a história romana tinha como centro a ideia de fundação. Como lembra Arendt (Ibid., p. 265) em outra obra importante, *Sobre a Revolução*,

é impossível entender qualquer dos grandes conceitos políticos romanos, como autoridade, tradição, religião, lei etc, sem considerar o grande feito que está no início da história e da cronologia de Roma, o fato da *urbs condita*, a fundação da cidade eterna.

Para Arendt, a memória do ato da fundação permanecia obrigatória para todas as gerações futuras. Participar da vida política significava, antes de mais nada, preservar a memória da fundação da cidade. À medida que o Império se expandia, não se criava novas

fundações, mas, antes, se ampliava a primeira e única fundação da cidade. A fundação de Roma foi para os romanos, assim, um acontecimento único, cujo legado guardava um caráter sagrado. Por isso, como recorda Arendt em *Entre o passado e o futuro* (Ibid., p. 162), “as divindades mais profundamente romanas eram Jano, o deus do princípio, com o qual de certo modo ainda iniciamos nosso ano, e Minerva, a deusa da recordação”.

Em Roma, o caráter religioso e sagrado da fundação adquiria não um sentido de piedade religiosa, dependente da presença da manifestação dos deuses, mas sim o de religação, proveniente do conceito originário latino “*religare*”. Competia à religião, deste modo, religar o tempo presente ao ato fundador do passado e, ambos relacionados, dar garantias para a projeção para o futuro, possibilitando às futuras gerações a segurança política para o agir. Diz Arendt que “ser religioso significava ligar-se ao passado”, ao passo que “a religião e a atividade política podiam assim ser consideradas como praticamente idênticas” (Ibid., p. 163).

No contexto da história de Roma, ao discorrer sobre a tradição, no artigo *O que é Autoridade?*, Arendt a entende como a transmissão de um passado comum, permitindo aos novos agentes – aqueles que chegaram após o ato fundador da cidade – atualizar os fundamentos que possibilitaram o espaço para a ação. Nas palavras de Briskievicz (Ibid., p. 69), “a tradição é um fio condutor da ação que passou de geração em geração, inspirando a ação no mundo comum”. A relação entre fundação e tradição criava autoridade, ao garantir que os elementos do ato fundador pudessem ser transmitidos às futuras gerações. Dito de outro modo, a tradição, relacionada à fundação, garantia o vínculo com o passado e fundamentava a autoridade da ação no presente, pois, o elemento primordial do exercício do poder era o fundamento lançado com o ato fundador. Competia aos romanos, assim, exercerem o poder como herdeiros das ações de seus antepassados, a cuja memória e espírito eles deviam permanecer fieis e leais.

A palavra autoridade, conforme afirma Arendt em *Entre o passado e o futuro* (Ibid., p. 163), é proveniente de “*auctoritas*”, cuja origem está no verbo “*augere*”, isto é, aumentar. E como lembra a autora, “aquilo que a autoridade aumenta ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação” (Ibid. p. 164). Exercer a autoridade significa, literalmente, fazer aumentar aquilo que um dia foi fundado. Em *Sobre a Revolução* (Ibid., p. 259), diz Arendt que “essa própria coincidência entre autoridade, tradição e religião, simultaneamente brotando do ato de fundação, constituiu a espinha dorsal da história romana, do começo ao fim”. Tal fato possibilitava que a permanência do ato fundador e o crescimento de Roma estivessem unidos. Por isso, a mudança ao longo da história romana significava o crescimento e o alargamento dos princípios.

Na antiga Roma, a autoridade do exercício político pertencia àqueles que eram considerados os representantes da república, institucionalizados na autoridade do Senado. Os senadores encarnavam o espírito de “*patres*”, isto é, de pais da república. Como diz Arendt em *Entre o passado e o futuro* (Ibid, p. 164):

Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patres*, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de *maiores*. A autoridade dos vivos era sempre derivativa [...] da autoridade dos fundadores que não mais se contavam no número dos vivos. A autoridade [...] tinha suas raízes no passado.

Ainda em *Sobre a Revolução*, ao analisar a função do Senado Romano como detentor da autoridade porque representava os ancestrais, isto é, “os pais fundadores” da cidade, diz Arendt (Ibid., p. 258):

Por meio dos senadores romanos, os fundadores da cidade de Roma se faziam presentes, e presente com eles o espírito da fundação, o início, o *principium* e o princípio, daquelas *res gestae* de que veio a se formar a história do povo de Roma. Pois a *auctoritas*, cuja raiz etimológica é *augere*, aumentar e crescer, dependia da vitalidade do espírito da fundação, em virtude da qual era possível aumentar, crescer e alargar as fundações, tal como haviam sido lançadas pelos ancestrais. A continuidade ininterrupta desse aumento e sua autoridade intrínseca só poderiam se dar pela tradição, isto é, pela transmissão ao longo de uma linha contínua de sucessores do princípio estabelecido no início.

Outra colocação a ser ressaltada é que, diferentemente de uma noção de crescimento enquanto progresso e superação do passado, na antiga República Romana a concepção de autoridade – o que fazer aumentar/crescer – estava relacionada com o crescimento não para o futuro, mas no sentido de que o crescimento se dirigia ao passado. Isto é, a fundação era ampliada à medida que a tradição, legada de geração em geração, era revisitada e transmitida. A tradição do ato fundador preservava o passado, transmitindo de uma geração a outra o testemunho dos antepassados que, por primeiro, presenciaram e participaram da fundação. Esse sentido de crescimento que se origina do ato de olhar para trás faz com que haja uma noção de respeito e exemplo a ser seguido. Porcel (2022, p. 66) afirma que,

revido a etimologia de ‘respeito’, descobrimos que ele deriva do latim *respectus*, composto de *re* e *spectrum*, derivado da família *specere*, olhar. É então definida como “a ação de olhar para trás”, consideração, olhar de novo com atenção.

A ação para romanos da Antiga República só tinha sentido se houvesse o respaldo da tradição. Agir sem o legado da tradição, o respeito daqueles que principiaram o ato fundador e

o exemplo transmitido pelos antigos era algo inconcebível, pois, o que mais importava era preservar a intenção dos fundadores, o ato fundador legado às futuras gerações. No âmbito da tradição, a intenção inicial servia de prática de ação, porque a maneira como o iniciador começa o que pretende fazer estabelece a lei de ação para os que se unem a ele a fim de participar e realizar a intenção pretendida. A ação inicial, no interior da tradição, continua a aparecer enquanto dura e se respeita a intenção de quem a iniciou.

4.1 Tradição, fundação e o mundo comum

As análises de Arendt acerca das transformações da tradição do pensamento filosófico-político do Ocidente, da concepção de autoridade e sua relação com as noções de tradição e fundação, tem como objetivo, também, analisar como os agentes, sendo iniciadores de novos atos, inseridos dentro de uma comunidade, são responsáveis em gerar sentido ao mundo, pois, é no mundo, enquanto espaço humanizador no qual os homens agem, se mostram e se relacionam conjuntamente, que os homens podem se compreender, de fato, como homens. É necessário recordar que o conceito arendtiano de mundanidade tem a sua centralidade na ideia de que o mundo, não meramente como lugar físico, é o espaço no qual os indivíduos aparecem e desvelam o seu “quem” e, ao mesmo tempo, é o espaço no qual podem se relacionar com outros indivíduos, compartilhando experiências por meio do discurso e da ação. Por isso, para Arendt, o mundo é um espaço relacional, que separa e interliga os homens simultaneamente. Como ela diz n’*A condição humana* (Ibid., p. 64):

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si.

No caráter relacional do mundo o que se evidencia é o domínio público das relações. Ao contrário do campo privado, que não pode ser público porque permanece particular a cada um, sem a possibilidade do compartilhamento e do conhecimento de outrem, o mundo é, essencialmente, espaço de relações. Os homens, por não estarem no espaço privado do lar ou do pensamento, podem compartilhar experiências de forma pública e conjunta. Como espaço “entre” os homens, nasce o mundo comum.

Por ser espaço relacional, o mundo fundamenta-se na pluralidade. Arendt afirma n’*A vida do espírito* (Ibid. p. 35) que “não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta”.

Isso quer dizer que o mundo não é o espaço de um homem só. O homem, individualmente, habita seu pensamento e seu lar. O mundo, destarte, é constituído na ação conjunta. Quando um sujeito age no mundo, ele não o faz de maneira solitária. A ação se dá em um mundo de desvelamento de aparências, de forma plural, onde os homens podem agir, se manifestar e testemunhar o que fazem. Diz a autora (Ibid., p. 116) n’*A condição humana*, sobre o mundo: “sua realidade depende inteiramente da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir e, portanto, atestar sua existência”.

Como já dito, a ação e a palavra, “*per se*”, são fugazes, ou seja, não deixam rastro após sua realização. Por isso, necessitam do testemunho e da reificação para que seja atestada, “*a posteriori*”, a sua existência. Para que haja uma realidade mundana, tudo o que existe de forma imaterial, mas que é próprio da condição humana – feitos, fatos, eventos e modelos de pensamento e ideias –, deve ser primeiro visto, ouvido e lembrado e, então, transformado e reificado em coisas materiais, concedendo, assim, a objetividade ao mundo comum dos homens. É próprio da vida humana, como lembra Arendt n’*A condição humana* (Ibid., p. 117), “ser construtora-de-mundo [*world-building*], empenhada em um constante processo de reificação”. Com isso, a mundanidade das coisas construídas depende da permanência do mundo. Diz Arendt:

Todo o mundo factual dos assuntos humanos depende, para sua realidade e existência contínua, em primeiro lugar da presença de outros que tenham visto e ouvido e que se lembram; e, em segundo lugar, da transformação do intangível na tangibilidade das coisas. Sem a lembrança e sem a reificação de que a lembrança necessita para sua realização [...] as atividades vivas da ação, do discurso e do pensamento perderiam sua realidade ao fim de cada processo e desapareceriam como se nunca houvessem existido (Ibid., p. 117).

Sendo os feitos testemunhados, narrados e reificados, a transformação do espírito vivo da ação em narrativa histórica e em coisas materiais é a condição para que o mundo tenha sentido, afinal, é justamente a transmissão histórica da ação e a existência de coisas duráveis no mundo que atestam a ação de outros homens e, à medida que chegam novos homens por meio do nascimento e do aparecimento público, tenham um espaço com sentido. A narrativa histórica e as coisas materiais, portanto, garantem a permanência, a durabilidade e a familiaridade do mundo, com seus costumes e hábitos experienciados e compartilhados, sem as quais o mundo, como defende Arendt, não seria possível.

Quando os homens adentram no espaço público, eles se inserem em um ambiente preexistente que os acolhe, em uma comunidade e em um ambiente cultural que precede a sua chegada. Isto é, inserem-se em um mundo que já existe. Ao chegarem ao mundo, eles recebem

como legado uma estrutura de significados que confere sentido à existência, o que possibilita a compreensão de quem são, individual e comunitariamente falando. Isso acontece porque, por meio da transmissão dos fatos, a ação ultrapassa a vida temporal de seus agentes. Os testemunhos históricos – narrados ou reificados – dão permanência e estabilidade, e ajudam os homens a reconhecerem o local onde estão, afinal, conforme diz Arendt n’*A condição humana* (Ibid., p. 67), “se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais”.

O mundo comum é o espaço público da ação, que acolhe os homens no momento de sua chegada e que preserva o legado do que foram e do que fizeram após a sua partida. Na filosofia de Arendt, o mundo está em permanente diálogo com o legado das ações passadas, transmitido às gerações futuras; está em diálogo com os homens que estiveram, com os que estão e com os que estarão no espaço público do desvelamento. Desta forma, pode-se dizer que tendo o mundo sentido graças à ação dos homens, o próprio tempo adquire, também, sentido. Agindo no mundo dos homens, cada indivíduo institui, na fugacidade e no escoar das ações, uma temporalidade essencialmente humana. Cada ação, testemunhada, narrada e reificada, introduz sentido ao mundo. Por isso, a mundanidade das coisas preserva os fenômenos da ruína do tempo e do esquecimento.

A tradição, transmitindo às gerações vindouras o testemunho das ações e das intenções dos atos fundadores dos homens do passado, contribuem, também, para a conservação do sentido do mundo, afinal, como diz Roviello (Ibid., p. 72), “é através da tradição e da fundação que o homem se apropria da temporalidade natural onde se encontra encerrado”. A fundação, enquanto inauguradora de novos inícios, e a tradição, enquanto transmissora das narrativas e das intenções, são dois modos fundamentais pelos quais os homens humanizam o mundo e a sua história.

A tradição edifica uma morada que preserva e transmite as ações e as palavras, contribuindo para a garantia do sentido do mundo porque, por meio dela, as ações fugazes dos homens são conservadas do desaparecimento. A memória, gerada pela tradição, garante a preexistência do mundo comum aos homens. Acertadamente, Roviello (Ibid., p. 73) diz:

tal como a historiografia clássica é a “guardiã das verdades de facto”, a tradição é a guardiã do sentido; enuncia os valores que devemos preservar, transmite-nos a “localização dos tesouros, é o testamento que nos lega a herança do sentido” sem o qual não sabemos para onde vamos, para onde devemos ir, ou mesmo se é preciso ir para algum lado.

Dito de outro modo, a tradição garante que os novos inícios inaugurados pela tradição não caminhem sem sentido. Se se esquece da importância da tradição, corre-se o risco do rompimento com o passado. Relembrar para se apropriar não significa agarrar-se ao passado, nem mesmo repeti-lo. Apropriar-se do sentido iniciado pelo ato fundador significa escutar a tradição, que não é reação nem repetição, mas o inverso: as ações do passado, legadas pela tradição, não puxam para trás, mas empurram para frente. A tradição não imobiliza e impele para o passado, mas atualiza a herança recebida por outras realidades, por outros agentes, por outros contextos (cf. BRISKIEVICZ, *Ibid.*, p. 70-71). Aqui, é como se Arendt repetisse as reflexões de Heidegger (1972, p. 126), que faz apelo “a uma escuta da tradição que não venha a reboque do passado, mas que medite sobre o presente” (tradução nossa).

Há um intercâmbio entre a tradição e a fundação. A tradição não nega a novidade, mas aumenta com os novos inícios inaugurados pelos atos dos homens. Ao mesmo tempo, o mundo é o espaço construído pela herança e pelo legado dos acontecimentos passados. Assim, os novos inícios podem acontecer porque existe um mundo que se apoia na memória da tradição. Qualquer novo começo, ao ser testemunhado e transmitido, se torna parte da tradição. Esta, por sua vez, servirá de referência para a ação, transmitindo às gerações vindouras as lições, os erros e os acertos do passado.

Por sua vez, os homens no mundo assumem a responsabilidade de conservar o sentido existente entre a tradição e a fundação para que haja a própria estabilidade e segurança do mundo. Os homens, amparados pela faculdade do juízo e da compreensão, são capazes de, em cada época e a cada novo começo, se apropriarem dos legados do passado e se abrirem às possibilidades da ação. Neste sentido, Roviello (*Ibid.*, p. 72) recorda que:

Se o presente não se abrir ao passado e ao futuro, isto é, se ao agirem no presente os homens não se sentirem interpelados por aqueles que lhes transmitiram o mundo, e não interpelarem aqueles a quem o vão transmitir, é uma dimensão essencial que fica a faltar ao presente.

Por fim, a reflexão sobre a relação entre tradição, fundação e sentido pelo mundo, insta os homens a assumirem o sentido de suas ações, retomando-o das gerações passadas e legando-o às gerações futuras. Trata-se de se apropriar do sentido das ações, dos atos fundadores e das intenções dos agentes, sem negar a importância da tradição. Trata-se de compreender a abrangência da existência humana e de sua responsabilidade em garantir, para o homem em particular e para os homens em sua pluralidade, tanto na temporalidade presente como na futura,

um espaço no qual os princípios da ação não se corrompam e não se percam pela ausência da tradição e por se ignorar a força da fundação.

4.2 Responsabilidade e julgamento na concepção arendtiana de história

Nas reflexões de Arendt sobre a história perpassa a noção de que os acontecimentos, embora sejam resultados do “milagre” da ação, isto é, resultados do agir livre dos homens no mundo, sem o encadeamento necessário e teleológico de causas ou leis, não isenta os agentes de responsabilidade pelo que falam e fazem. A ação, por caracterizar-se por sua imprevisibilidade e irreversibilidade, exige dos agentes a consciência de que toda ação realizada reverberará na existência comunitária da sociedade. Desta forma, é necessário que os agentes não se prendam a esquemas de pensamentos individuais, enclausurados em opiniões privadas, mas considerem a dimensão política da ação.

Ao longo desta pesquisa procurou-se analisar como a teoria da ação concebida por Arendt é o fundamento de sua concepção de história. Contudo, esta análise careceria de conclusão se não se investigasse o senso de responsabilidade dos agentes para com a comunidade onde estão inseridos. Por isso, o presente tópico buscará refletir a relação existente entre pensamento, julgamento e responsabilidade, categorias importantes no arcabouço filosófico arendtiano. Não obstante, o pano de fundo permanecerá sendo as categorias político-fenomenológicas da filosofia arendtiana. Axiomas como pensar, julgar, “*amor mundi*”, pluralidade e mentalidade alargada serão analisados em paralelo, pois, como em toda a filosofia arendtiana, é praticamente impossível desassociar esses termos, interrelacionados entre si.

Anteriormente, se disse que, quando Arendt escreveu *A condição humana*, ela o fez na sequência da publicação de *Origens do totalitarismo*. Nos seus comentários sobre *A condição humana*, a autora esclarece que pensar o que se faz era preciso para se encontrar respostas e gerar entendimento sobre como o ineditismo histórico da experiência totalitária foi possível. Assim, há uma ideia que percorre toda sua obra: o valor da “*vita activa*”, sobre a qual se alicerça a teoria da ação. N’*A condição humana*, Arendt afirma que, gradativamente, a “*vita activa*” perdeu seu espaço originário para a “*vita contemplativa*”. Consequentemente, o agir, em seu aspecto originário, também sofreu significativas transformações. Nessas condições, sua obra é elogiada por refletir e pretender resgatar o valor da ação, ou a dignidade do agir político – comunitário e responsável – dos homens.

Todavia, Arendt não foi isenta de críticas. Uma das asseverações feitas em relação a sua obra era que o âmbito do pensar não havia sido abordado tal qual o âmbito prático (político) da

ação. Por isso, em sua obra derradeira, *A vida do espírito*²⁸, a autora dedica boa parte de suas reflexões para analisar filosoficamente a categoria do pensar, haja vista que a faculdade de discernir o certo e o errado pode estar condicionada à presença ou ausência do pensar. Assim, a faculdade de pensar é resgatada na analítica arendtiana por ter um papel político muito mais significativo do que ela supunha a princípio, pois, ele é um auxílio à consciência moral do indivíduo (FRY, *Ibid.*, p. 119).

O julgamento de Adolf Eichmann, oficial da SS nazista e um dos responsáveis pela deportação dos judeus para os campos de extermínio do leste europeu, do qual Arendt é testemunha e cujas observações resultaram na redação de *Eichmann em Jerusalém*, é exemplo do que a autora chama de esvaziamento de pensamento. Uma das críticas que Arendt sofre é, justamente, sobre as considerações realizadas sobre o modo de Eichmann de pensar, de julgar e de se relacionar com o mundo. Segundo Arendt, os crimes de Eichmann foram motivados pela banalidade do mal, quer dizer, a motivação dos executores dos crimes nazistas era banal. Eichmann e outros criminosos tinham como principal responsabilidade obedecer às ordens para matar sem nunca pretender questioná-las.

Durante o julgamento, impressiona Arendt a personalidade de Eichmann, que, de acordo com a autora, não era a estupidez que se ressaltava, mas a irreflexão, ou seja, a total incapacidade de submeter os fatos à reflexão e ao julgamento gerado pelo pensamento. Diz Jardim (2011, p. 111-112) que a compreensão de mundo de Eichmann era convencional e que, assim,

Hannah Arendt recorreu à expressão “banalidade do mal” para designar a terrível realidade de um crime cometido sem uma motivação profunda. Apenas nesse sentido preciso, o mal cometido por Eichmann foi banal.

O enfoque de Arendt, ao analisar o julgamento de Eichmann, não era diminuir a responsabilidade do julgado ou de qualquer outro criminoso pelas atrocidades cometidas. Ao contrário, era colocar evidência sobre a total irreflexão que havia notado a partir de seu testemunho, e sobre a relação entre a ausência de pensamento e a prática do mal. Portanto, foi a observação da ausência de pensamento e do juízo que motivou Arendt a analisar a relação entre o pensar e o agir, e, em última instância, a relação entre o pensar e a política (FRY, *Ibid.*, p. 120). Diz Arendt (*Ibid.*, p. 17-19) na introdução de *A vida do espírito* sobre a motivação que a levou escrever:

²⁸ Arendt não chegou a concluir esta obra. No momento que iniciava a redação da última parte do livro, ela morreu, em casa, no ano de 1975.

O impulso imediato derivou de eu ter assistido ao julgamento de Eichmman em Jerusalém. Em meu relato, mencionei a “banalidade do mal”. Por detrás desta expressão não procurei sustentar nenhuma tese ou doutrina [...] sobre o fenômeno do mal. [...] Aquilo com que defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual. O que me deixou aturdida foi a que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas *irreflexão*. [...] Foi essa ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa vida – que despertou meu interesse.

N’*A vida do espírito*, Arendt investiga longamente a categoria do pensar. Está presente em suas reflexões a dimensão do aparecimento no mundo, quer dizer, a natureza fenomênica do espaço público; a dinâmica do pensamento do “dois-em-um”, ou seja, o pensamento como análise reflexiva de um dado consigo mesmo; e a análise histórico-filosófica, desde os gregos antigos até Kant, sobre o questionamento “o que nos faz pensar”? A investigação da autora, extremamente rica e profunda, preenche uma lacuna deixada em seus outros escritos. Entretanto, ela relaciona o pensamento a duas outras dimensões constituintes da existência humana: o querer e o julgar. Desta forma, o pensamento em Arendt deve, também, ser apreendido na sua relação com a política. Pensar e agir politicamente são temas conexos.

Primeiramente, para Arendt, conforme discorre n’*A vida do espírito*, o pensar está ligado ao filosofar e surge da necessidade da razão buscar sentido às coisas. O pensar é uma atividade especulativa, jamais satisfeita, porque busca respostas conclusivas sobre o sentido e a importância da vida que não podem ser plenamente obtidas. É próprio do pensar especular longamente acerca desses temas (FRY, *Ibid.*, p. 120). Ainda, é próprio do pensar o ato de se retirar do ambiente relacional. O pensamento volta-se para a realidade da “*vita contemplativa*”, distante da vida pública no mundo. De acordo com a filosofia arendtiana, o pensamento é próprio da consciência e, portanto, quando alguém pensa, encontra-se afastado social e politicamente de todos, porque não está ocupado em mostrar, por meio da ação e da palavra, o que se pensa. No pensamento, há o afastamento da atividade política, porque o homem que pensa se retira para o âmbito das ideias.

Contudo, lembra Schio (*Ibid.*, p. 95), o pensamento, mesmo sendo um diálogo do “eu” consigo mesmo, um parar para questionar e problematizar sobre o significado das coisas, é relacionado estritamente ao mundo porque busca sentido daquilo que é apreendido a partir de sua existência no mundo. Pensar, assim, é pensar no mundo e a partir da experiência com os

sujeitos que estão nele e dos fenômenos que nele acontecem. Por isso, o julgar, tão importante quanto o pensamento, surge como consequência do pensar.

Em Arendt, a faculdade de julgar liga o pensamento à ação. Ao juízo compete avaliar e distinguir as coisas, o que é moralmente bom e ruim, o que é socialmente benéfico ou não. O juízo incorpora um escopo político, social e comunitário, porque, ao julgar, é possível colocar-se no lugar dos outros por meio da ação reflexiva. Refletir, deste modo, é a capacidade de se colocar no lugar de outrem, permitindo a comunicabilidade e a vida em conjunto com os outros indivíduos (SCHIO, *Ibid.*, p. 96).

Mesmo que existam na sociedade determinados hábitos de conduta ou leis normativas que orientam o agir, o julgar, por sua vez, como fruto da reflexão, deve ser capaz de lidar com fenômenos – ou com a possibilidade deles – particulares, inéditos e únicos, inclusive antes de acontecerem no mundo. A capacidade de julgar ocorre por meio da reflexão e do questionamento sobre aquilo que se pensa ou se vê, pretendendo extrair dele uma apreciação. Ou seja, conforme diz Schio (*Ibid.*, p. 97), “o julgamento é a capacidade humana de discernir mesmo que não haja critérios prévios e prontos que possam auxiliar na escolha, restando apenas o próprio juízo individual”. Sobre esse respeito, também diz Hayden (*Ibid.*, 2014, p. 223):

Discernir é o processo de identificar, comparar, discriminar e avaliar objetos, ações, experiências e eventos particulares no intuito de afirmar ou interpretar um valor a seu respeito. Julgando, os indivíduos encontram-se ativamente engajados em operar distinções no mundo à sua volta e em revelar suas preferências para os outros.

É importante dizer que as análises arendtianas sobre a capacidade do julgar tem como pressuposto as categorias filosóficas de Kant sobre o juízo. Algumas obras de Arendt trazem reflexões sobre a faculdade do juízo embasadas na filosofia moral kantiana. Em *Entre o passado e o futuro*, a autora analisa a faculdade do julgamento a partir da *Crítica do Juízo*. Encontram-se, também, reflexões no mesmo sentido nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, obra póstuma publicada após a morte de Arendt, e n’*A vida do espírito*, que analisa três faculdades principais constitutivas da existência humana: o pensar, o querer e o julgar. Sobre *A vida do espírito*, vale dizer que, no momento da morte de Hannah Arendt, a redação sobre o julgar estava em andamento. Com a morte da autora, tornou-se incapaz a conclusão das considerações sobre o tema. Contudo, na publicação da obra, o capítulo dedicado ao julgar é enxertado com anotações de aulas proferidas por Arendt sobre a filosofia política do filósofo alemão. Isso habilita dizer que o esquema filosófico traçado por Arendt para investigar a capacidade do julgar se dá a partir de pressupostos filosóficos kantianos, como as concepções de “mentalidade

alargada” – lidar com perspectivas de mundo diferentes – e “*sensus communis*”, isto é, o senso comum oriundo de comunidade compartilhada.

Nas *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1992, p. 13), se observa uma lúcida exposição, dentre outras importantes, sobre a relação existente entre e a mentalidade alargada e a comunidade compartilhada, capturando, portanto, “a filosofia política de Kant não escrita” (ARENDT, 1992, p. 19). Conforme a explicação de Arendt, *A crítica da faculdade do juízo* de Kant possibilita compreender mais adequadamente o significado político do julgar, pois, segundo a autora, “fala dos homens no plural, como o são de fato, ao viver em sociedades” (Ibid., p. 13).

Segundo Arendt, conforme afirma nas *Lições* (Ibid., p. 69), realizar um julgamento implica utilizar o critério da comunicabilidade ou da publicidade. O ato de julgar está relacionado com a existência de outros sujeitos pensantes e que também julgam. Leva-se em consideração a coexistência plural da existência humana no mundo, o que exige a capacidade do “alargamento” da mente para considerar outros juízos. Ao pensar, alarga-se o próprio pensamento a ponto de considerar o pensamento de outros sujeitos que pensam e coabitam o mundo. Assim, se se é capaz de pensar a partir da consideração da existência de outros sujeitos, ou seja, pensar com uma mentalidade alargada, surge a dimensão da comunicabilidade. Por meio da manifestação pública dos agentes, os pensamentos são revelados e julgados conjuntamente com outros membros da comunidade.

Dentro da analítica arendtiana, os pensamentos sem a perspectiva do outro não são completos, pois, são solitários e talvez até patológicos, como afirma Schio (Ibid., p. 100). É preciso pensar com mentalidade alargada, que é o processo de tomada de perspectiva de se colocar no lugar dos outros. Os homens agem no mundo, e, além de se revelarem, pensam, querem e julgam na companhia de outros, fato este que revela que cada ser humano está ligado a uma realidade maior, mais ampla, que é a própria comunidade na qual está inserido. Todo ato humano, realizado por um agente particular, é interconectado à realidade plural da comunidade. Se um indivíduo age, as consequências de seu agir podem refletir sobre um número incalculável de outros indivíduos que se situam e que interagem na teia de relações. A pluralidade, deste modo, é o parâmetro para que haja juízo e responsabilidade pelo mundo. Desta forma, para Arendt há uma estreita relação entre a ontologia da singularidade e a pluralidade, pois, por intermédio das principais atividades dotadas de visibilidade – trabalho, obra e ação –, a pluralidade constitui a condição “*sine qua non*” do mundo (ASSY, 2022, p. 182).

Quando a autora analisa a categoria do julgar relacionada ao pensar, ela diz que é a sociabilidade dos homens a condição para a faculdade do julgamento. O pensar, junto à

sociabilidade, fundamenta a capacidade de julgar, pois, conforme afirma Hayden (2014, p. 222), a capacidade humana para o discernimento há que considerar a comunicabilidade inerente a um mundo compartilhado com os outros. Enquanto para pensar é necessário retirar-se do espaço público para o interior de si, o julgar, por sua vez, faz a ligação entre o que é interno e externo, entre o indivíduo e o mundo, e vice-versa. Portanto, o juízo necessita também dos outros seres humanos e de suas opiniões, pressupondo e baseando-se na pluralidade. Diz Lories (1985, p. 56): “é no plural, e não no singular que os homens habitam o mundo. Se a pluralidade é ‘a lei da terra’, o julgamento não pode se exercer sem a presença de outros” (tradução nossa).

Em *Entre o passado e o futuro*, no artigo *Crise na cultura*, Arendt afirma que, no âmbito do pensamento, não basta estar em concórdia apenas consigo mesmo, isto é, com o próprio “eu”, mas sim considerar o pensamento enquanto capacidade de se pensar no lugar de todas as demais pessoas. Ao pensar e antes mesmo de uma decisão ser tomada, é necessário avaliar a realidade contextual da comunidade como um todo. Diz Arendt (Ibid., p. 274):

A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo.

Para Arendt, agindo deste modo, a partir do princípio da comunicabilidade e com a mentalidade alargada, o juízo obtém sua validade para julgar as coisas no mundo. Assim agindo, os homens se libertam de suas considerações subjetivas pessoais, que determinam naturalmente o modo de ver de cada indivíduo na sua intimidade, e passam a incluir a presença dos outros em suas considerações ao julgar. Continua Arendt em *Entre o passado e o futuro* (Ibid., p. 725):

E esse modo alargado de pensar, que sabe, enquanto juízo, como transcender suas próprias limitações individuais, não pode, por outro lado, funcionar em estrito isolamento ou solidão; ele necessita da presença de outros “em cujo lugar” cumpre pensar. [...] Como a lógica, para ser correta, depende da presença do eu, também o juízo, para ser válido, depende da presença de outros.

Arendt ainda lembra que não necessariamente um objeto precisa estar presente para que haja julgamento. A imaginação, ao tornar presente aquilo que não se faz presente permite que os objetos, sendo representados internamente no sujeito, tornem-se sentidos. Para Arendt, conforme diz nas *Lições* (Ibid., p. 83), “o objeto representado, e não a percepção direta do objeto, suscita agora o prazer e o desprazer”. Com isso, a título de entendimento, não é necessário que aconteça, por exemplo, um ato mau para que ele seja reprovado. Se o

pensamento, por meio da imaginação, é capaz de representar algo que fira gravemente a existência individual ou comunitária, logo é possível haver sua conseqüente reprovação. Diz Schio (Ibid., p. 101) nesse sentido:

A imaginação preparou os objetos, pela representação, para serem apreciados, quer dizer, pela reflexão eles são preparados para o julgar, e sua tarefa finda-se nesse momento. Quando os objetos não estão mais presentes aos sentidos, o juízo pode, em forma de espectador, [...] julgar o certo e o errado, o importante ou o irrelevante.

Entretanto, por mais que seja importante a faculdade da imaginação para o julgamento dos fenômenos, ainda mais é a necessidade da existência compartilhada na companhia dos outros. Por meio da vida em sociedade e da companhia de pessoas, evita-se a desvinculação entre o mundo interno da pessoa e o mundo externo da convivência. Para Arendt, a dimensão plural e comunitária dos sujeitos possibilita um julgamento que deriva do “*sensus communis*”, isto é, do senso comum. Nas palavras de Hayden (Ibid., p. 234), “o termo *sensus communis* é a forma abreviada para tal sentido ‘comunitário’ especial de um reino comum de sentidos compartilhados e comunicativos”.

O mundo comum é o espaço no qual todos podem conviver e caracteriza-se pela existência de fenômenos que podem ser percebidos por todos. Por isso o senso comum, conforme escreve Arendt na *Dignidade da política* (Ibid., p. 48), “pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares àqueles de todos os outros”. Aqui, o significado do senso comum se revela como um sentido por meio do qual todos os outros sentidos se ajustam ao mundo comum, um “tipo de capacidade mental adicional que nos dispõe a pertencer a uma comunidade” (D’ALLONES, 1994, p. 58) (tradução nossa). Essa ideia de senso comum como sentido humano se faz presente n’*A vida do espírito* (Ibid., p. 67), quando Arendt cita Tomás de Aquino:

O que, desde Tomás de Aquino, chamamos de senso comum, *sensus communis*, é uma espécie de sexto sentido necessário para manter juntos meus cinco sentidos e para garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço; é a “mesma faculdade” [que] se estende a todos os objetos dos cinco sentidos.

Embora Arendt cite Tomás de Aquino n’*A vida do espírito*, certamente ela sabia que o aquinate se valia do termo “*sensus comumen*”, que era uma derivação latina do conceito aristotélico “*koine aisthesis*” (FILHO, 2022, p. 402). A intenção da autora é indicar a função de regular, adaptar e ajustar os dados sensoriais dos cinco sentidos ao senso comum. N’*A vida do*

espírito (Ibid., p. 67), Arendt diz: “esse mesmo sentido, um ‘sexto sentido’ misterioso, porque não pode ser localizado como um órgão corporal, vai adequar as sensações de meus cinco sentidos estritamente privados [...] a um mundo compartilhado com os outros”. Com essa definição, a autora indica que o senso comum favorece a convivência dos sujeitos no mundo, pois, à medida em que as sensações e as impressões privadas dos indivíduos são compartilhadas com os demais, gradativamente se constrói um entendimento comum da realidade do mundo. Essa definição garante afirmar que Arendt seguiu a esteira de Kant, ao conceder ao senso comum uma dimensão comunitária. Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant define o conceito de “*sensus communis*” como um sentido comunitário (“*gemeinschaftlichen*”), ou seja, um sentido que habilita os homens emitir juízo e comunicar as impressões que os levam a compreender o mundo, como se estivessem no lugar de qualquer outro homem (KANT, 1995, p. 139).

O senso comum é a faculdade dos sentidos humanos que, por ser essencialmente comunitária, não permite aos homens permanecerem em isolamento. Diferentemente da aplicação do senso comum, o fechamento em si mesmo e a permanência na dimensão privada da existência impedem a existência do mundo comum. Arendt, n’*A dignidade da política* (Ibid., p. 48) diz que “o senso comum [*sensus communis*] pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares àqueles de todos os outros”. Portanto, o senso comum é um dos componentes da pluralidade humana. Por meio dele, gera-se o pensamento que considera a dimensão comunitária da existência.

Outrossim, o senso comum possibilita aos homens ultrapassar os limites de suas impressões pessoais, que, em privado, são irrelevantes para a vida pública. No interior da filosofia kantiana e resgatada por Arendt, o senso comum é apreendido quando interposto ao sentimento comum (político) pelo mundo, quando consideram-se as impressões dos outros que habitam e que se relacionam em uma mesma comunidade são consideradas. Afirma Filho (Ibid., p. 404-405) que “essa ideia põe em relevo a potência do *sensus communis* atuando como *sentido de comunidade*. É esse *sentir-com-o-outro*, que faz do *sensus communis* um sentimento de pertencimento a humanidade e que lhe confere uma qualidade genuinamente política”. Desta forma, a faculdade do juízo, transpondo os limites da dimensão privada do humano, eleva a existência dos homens para o nível concreto das interrelações pessoais, para o seu domínio público-político. Em *Entre o passado e o futuro* (Ibid., p. 275-276) diz Arendt:

O *common sense* [...] nos desvenda a natureza do mundo enquanto este é um mundo comum; a isso devemos o fato de nossos cinco sentidos e seus dados sensoriais, estritamente pessoais e “subjetivos”, se poderem ajustar a um mundo não subjetivo e

“objetivo” que possuímos em comum e compartilhamos com outros. O julgamento é uma, se não a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo.

Além disso, em *Entre o passado e o futuro* (Ibid., p. 275), Arendt recorda que os gregos davam a essa faculdade o nome de “*phrónesis*”, ou discernimento, e consideravam-na como a principal virtude ou excelência do político, em oposição à sabedoria filosófica. Enquanto o pensamento filosófico volta-se para as realidades transcendentais, e, portanto, além-mundo (não políticas), o discernimento gerado pelo senso comum arraigava todo agente capaz de agir politicamente ao mundo real.

Como consequência do sentimento de pertença a um lugar comum, o “*sensus communis*”, relacionando o agente político ao mundo, favorece o surgimento do “*amor mundi*” e do sentimento de responsabilidade. Para Arendt, todos os agentes são responsáveis por seus atos. E por agirem em um mundo habitado por outros agentes, todos são igualmente responsáveis para com o cuidado do mundo. Desta forma, o sentido de responsabilidade, além de denotar o sentido moral de que nenhum agente pode se isentar das consequências de suas ações, também possui o sentido de comprometer os agentes à preservação do espaço no qual estão inseridos comunitariamente. O “*amor mundi*”²⁹, portanto, imprime nos agentes um sentimento de pertença, que os impede de se alienarem do mundo. Conforme afirma Ott (2009, p. 5), o amor ao mundo é “a conjunção entre o amor e a política, a gratidão por tudo que nos foi dado: a natureza terrestre, a companhia dos demais, as criações culturais e, por fim, nossa própria existência particular” (tradução nossa). E para Sampaio e Carvalho (2021, p. 160), “*amor mundi*”, em Arendt, diz respeito à sua teoria política, que incorpora o cuidado com mundo, tendo um sentido de conservação, preservação, permanência, durabilidade.

Amor ao mundo e responsabilidade estão intrinsecamente relacionados, afinal, o amor ao mundo significa uma preocupação com a vida para que o mundo possa continuar a existir. Há que se considerar o que aconteceu, o que está acontecendo e o que pode acontecer. Ignorar acontecimentos passados e desconsiderá-los como fonte de juízo e compreensão significa expropriar os agentes de sua responsabilidade pelo mundo. É preciso um exame amplo dos acontecimentos, da experiência histórica dos homens, do seu aparecimento e de suas relações, de suas ações e de suas consequências para que haja compreensão, e que aquilo que é bom permaneça útil para a permanência da comunidade, e o que é mal sirva de fonte de aprendizado para ser repetido.

²⁹ Concepção primeiramente abordada na tese de doutoramento desenvolvida por Arendt e já refletida no primeiro capítulo desta pesquisa.

Se as ações dos homens geram consequências no mundo, é preciso dizer que, tanto para o bem como para o mal, os atos humanos podem repercutir na vida comunitária. Por isso, a compreensão do mundo e de seus fenômenos deve valer-se da utilidade dos exemplos, pois, “os exemplos guiam e conduzem o juízo por adquirirem a chamada ‘validade exemplar’” (SCHIO, *Ibid.*, p. 108). D’Allones (*Ibid.*, p. 50) entende que “os exemplos desempenham um papel semelhante ao dos esquemas, aos conceitos puros do entendimento: eles são as *intuições* que nos auxiliam a confirmar a realidade deste que se relaciona à conduta prática, ética e política” (tradução nossa).

O exemplo ajuda nas emissões de juízo, na compreensão e no sentimento de responsabilidade pelo mundo, porque, pode inspirar a conduta dos homens no tempo presente, baseando-se em acontecimentos passados. Consideram-se a validade exemplar, recorda-se as ações pretéritas, que podem ser imitadas ou reprovadas. De todo modo, os exemplos “servem de ‘faróis’ à vida humana: eles iluminam os caminhos, ou seja, servem de guias” (SCHIO, *Ibid.*, p. 109). Entretanto, eles não exercem nenhum tipo de força coercitiva. O seu valor está dado tão somente enquanto fonte de conhecimento às condutas humanas. Os homens permanecem inteiramente livres para utilizar os exemplos ou não, afinal, a validade exemplar apenas demonstra uma possibilidade de auxílio às ações e ao julgamento.

Baseando-se nos exemplos, os homens podem aprender com as ações passadas, para que o mundo seja preservado como espaço público-político sadio. Além disso, os homens são chamados à reconciliação. Se na teoria da ação arendtiana a promessa é necessária para a garantia do mundo – por isso, a responsabilidade de todos os que estão nele para a sua preservação –, o perdão e a reconciliação também garantem a confiança dos agentes políticos para sua ação no mundo.

Arendt, ao discorrer sobre o perdão n’*A condição humana* (*Ibid.*, p. 293), diz que

Se não fôssemos perdoados, liberados das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço.

Contudo, para Arendt, compreender, que pode gerar reconciliação, não significa esquecer. Novaes (*Ibid.*, p. 86) diz que “compreender não é [simplesmente] perdoar, mas insistir no esforço de reconciliação com a realidade”. Para Arendt, a reconciliação não significa esquecer ou negar os atos do passado, mas reconhecer a realidade passada e confrontá-la com a realidade presente, de maneira honesta, com o objetivo de engajar todos os agentes na

responsabilidade de preservação do espaço onde estão inseridos, afinal, independentemente dos acontecimentos, os agentes devem permanecer relacionados – consigo mesmos e com os outros. A nível pessoal, o julgamento produzido no interior da consciência e no diálogo do “eu” consigo mesmo, torna o agente particular responsável por seus atos e chamado à compreensão e à reconciliação; a nível comunitário, deve haver a capacidade de discriminar, julgar e responsabilizar os homens conjuntamente, de acordo com as regras (acordos e promessas), normas e padrões construídos comunitariamente, na tarefa de humanizar e preservar o mundo.

Esse processo de compreensão-reconciliação insere os agentes no mundo como seres políticos pensantes e atuantes, e requer espaços de diálogo e escuta mútua, com o objetivo de preservar a dignidade e a igualdade de todos os indivíduos envolvidos. Em *Origens do totalitarismo*, no seu prefácio, Arendt escreve (Ibid., p. 21):

Compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido.

Para Arendt, compreender é uma disposição humana de lidar com a temporalidade histórica e com seus acontecimentos. A validade exemplar dos atos passados deve ajudar os homens a se reconciliarem com os fenômenos do passado e a encarar a realidade, como resultado do que já aconteceu, acontece e pode acontecer. Compreender, assim, é um grande esforço de lidar com a complexidade das situações, dos fatos e de suas implicações ao longo do tempo. Compreender significa, ainda, analisar a fundo as situações mais desafiadoras das relações humanas, na investigação das causas e das motivações e que geraram os acontecimentos, sempre considerando a alteridade e a pluralidade, ou seja, o ponto de vista de outras pessoas, no esforço de enxergar o mundo como ele também aparece aos outros. Nas palavras de Novaes (Ibid., p. 87),

A compreensão é uma disposição à experiência viva dos seres humanos, a partir do reconhecimento da imprevisibilidade dos acontecimentos. É a tentativa sempre renovada de estabelecer uma reconciliação com o mundo comum no compromisso de uma atualização de nossas capacidades espirituais – pensar, querer e julgar –, atentando para a realidade.

Importa dizer que o grande esforço do processo da compreensão-reconciliação, perpassando o senso de responsabilidade e de amor ao mundo, que nasce do senso comum – o “sexto sentido” que ampara a faculdade de julgar – tem como propósito, acima de tudo, preservar o espaço da existência humana, isto é, o espaço das relações inter-humanas, do diálogo e das interações no mundo. Neste espaço, todos os agentes, independentemente de quem são, podem se mostrar, falar e agir. E, mesmo que em muitos momentos da história humana, compreendida como o resultado da complexa teia de relações e das consequências das ações dos sujeitos, haja a impressão de que o mundo se degenera ou se afasta das categorias primordiais para a sua própria manutenção, sempre que houver a disposição de se preservar um espaço no qual se possa emitir e trocar opiniões livres, com respeito às particularidades de cada um e à pluralidade que abarca a todos, haverá esperança de que a força da natalidade pode iniciar, permanentemente, novos começos e novos caminhos. A força da ação humana, desde que haja as condições para tal, sempre recuperará o sentido humanizador do mundo. Havendo disposições e condições para a convivência e para o compartilhamento das experiências, o mundo sempre será a casa da humanidade.

Por fim, as análises realizadas nesta pesquisa apenas apontam para um debate sobre a concepção de história e sua relação com as noções mais relevantes da filosofia arendtiana. As investigações feitas pautam apenas o começo de um debate instigante e provocador sobre os homens no mundo e sobre sua temporalidade histórica. Não é apenas um debate sobre os homens e sobre o mundo, mas sim sobre as condições que possibilitam e garantem a existência dos homens no mundo, e como elas ajudam a compreender a história humana desde suas origens fenomenológicas e políticas. Em outras palavras, o debate que se abre, portanto, é um debate sobre a própria condição humana e da instituição da comunidade dos homens no mundo. Neste sentido, investigar a história em Hannah Arendt significa abrir-se a uma profunda reflexão sobre o humano em seu sentido originário, como postula Arendt, e sobre a instituição do mundo como espaço político de ação e de desvelamento das aparências, no qual vários indivíduos podem se encontrar, agir, falar, testemunhar, transmitir e imprimir sentido ao que são, ao que fazem e onde habitam.

5 CONCLUSÃO

Os leitores de Hannah Arendt se deparam, ao terem contato com seus escritos, com o fato de que a autora não se preocupa em conceituar a história. Como visto ao longo deste trabalho, Arendt realiza diversas reflexões sobre a história em suas obras, porém, sem nunca dizer, conceitual e sistematicamente, o que a história é. Importa para a autora relacionar o “milagre” da ação dos homens, os feitos únicos e contingentes, imprevisíveis e irreversíveis, à pluralidade das relações humanas; importa para ela apresentar a historiografia como narrativa de estórias, cuja transmissão faz com que surja o conhecimento e a consciência história sobre os fatos, bem como a compreensão, o julgamento e a responsabilidade.

Ao se considerar a história a partir do prisma do “milagre” da ação, pode-se haver uma tentativa de se vincular a concepção arendtiana de história à uma realidade histórica caótica totalmente imprevisível. Quando Arendt descreve a ação, ela quer, na verdade, evidenciar a força da liberdade humana. Portanto, o termo “milagre” não designa uma intervenção de uma força misteriosa e supra-humana na realidade temporal da humanidade, mas remete para o poder que os homens têm de agir. Além disso, os leitores de Arendt se deparam com uma concepção de história na qual não há espaço para teorias históricas processuais-teleológicas. Arendt é avessa a qualquer tentativa de se vincular o sentido das ações dos homens às lógicas ou leis de progresso. Para a autora, a história só tem sentido e significado se é entendida a partir do prisma do ineditismo da ação. Porém, a força da ação não é reduzida a um potencial descontrolado do agir. A ação, em Arendt, é a força dinâmica que possibilita sempre novos começos, inícios e reinícios, cuja principal característica é a natalidade e a liberdade humana.

Como se viu ao longo desta pesquisa, Arendt investiga a existência e a condição humana para explicitar que o homem não é um ser sem relações. A condição humana necessita, segundo a autora, da convivência entre os indivíduos para que seja possível conhecer quem os homens são. Na convivência dos pares, os indivíduos, além de conhecerem o “quem” de cada um, criam as possibilidades para o exercício da verdadeira política, isto é, o respeito para com as individualidades e as opiniões particulares, assim como a compreensão de que as ações individuais, por estarem em uma complexa teia de relações, produzem consequências sobre toda a comunidade e sobre todo o grupo político-social. Por isso, a título de conclusão, é preciso dizer que, na concepção arendtiana de história, se sobressai a importância de se cuidar do ambiente – espaço – comum no qual os homens se relacionam e interagem mutuamente, e compreender criticamente a realidade histórica. Portanto, se somente em comunidade os homens podem conviver, é necessário que toda ação seja precedida e sucedida pelo julgamento.

Antes de agirem, por meio do pensamento, é preciso que haja o julgamento prévio se o que se pretende fazer é benéfico à comunidade; após agirem, é preciso que haja igualmente o julgamento do que foi realizado, para a conservação da intenção da ação e para a possível reconciliação com o que se fez.

Na concepção historiográfica arendtiana, toda as análises conduzem à exigência da compreensão: dos homens e do que fazem, pois, compreender relaciona-se não apenas em saber aquilo que gerou um acontecimento, mas sim entender o que significa o fato de determinado acontecimento ter ocorrido. Compreender, como diz Arendt em *Sobre o antissemitismo* (1973, p. 16-17),

não significa negar os fatos monstruosos, nem comparar com a ajuda de exemplos aquilo que não tem precedentes, nem explicar fenômenos utilizando analogias e generalizações que impedem de apreender a realidade da experiência no que ela contém de chocante. Significa sobretudo examinar e carregar o fardo que nos é imposto pelos acontecimentos e fazendo-o, não negar a existência desses acontecimentos nem nos curvamos humildemente sob o seu peso, como se tudo aquilo que aconteceu só pudesse ter acontecido dessa forma e não de forma diferente. Em síntese, compreender significa enfrentar a realidade qualquer que ela seja, de modo atento e sem preconceitos (tradução nossa).

Compreender se dá no nível do inquirir sobre o seu sentido. A compreensão e, posteriormente, a reconciliação, somente são possíveis se os homens não se afastarem do mundo e da realidade. Quando a autora escreve *A condição humana* e *Origens do totalitarismo*, ela pretende refletir sobre a existência humana e sobre a mundanidade para haver uma verdadeira compreensão da condição humana, além de apontar para a necessidade dos homens não se desvincularem das lições do passado. O passado, como um conjunto de fatos irreversíveis e como aquilo que não pode ser desfeito, pode ser uma fonte para ação no presente.

A narrativa e a compreensão do passado são as primeiras garantias para o sentido do presente. À medida em que se narra a estória dos homens, aprende-se com as intenções de seus atores e se criam condições para a real compreensão do sentido das ações, afinal, de outro modo, a história se tornaria, nas palavras de Roviello (Ibid., p. 85-88), “uma insuportável sucessão de puros acontecimentos”. [...] A história pode e deve ser mais do que o frio relatório dos factos e gestos humanos”. A compreensão pode servir de um “farol” para o futuro, mesmo que, por serem livres, os homens podem agir de maneiras diversas.

Em Arendt, passado, presente e futuro são relacionados com a intenção de agir. Por isso, a exigência da compreensão com o passado tem sentido se se relaciona os acontecimentos com as intenções e as ações que os produziram. Em outras palavras, sem o conhecimento das intenções, a história se torna um encadeamento sucessivo de acontecimentos, segundo leis ou

forças necessárias e transcendentas. Além disso, em Arendt, conhecer o sentido e a importância de um acontecimento não se reduz em saber sua eficácia ou seu fracasso. Para a autora, a história deve ir além da manipulação dos fatos e do seu esquecimento. A história deve fazer aparecer as intenções dos atores, mesmo que seus resultados sejam dolorosos ou vergonhosos, para que, assim, seja possível um futuro que preserve o mundo e que se reconcilie com sua realidade.

Ao historiador cabe, assim, analisar a complexa teia das relações humanas e os acontecimentos contingentes que só acontecem uma única vez. Em sua tarefa, a novidade será o objetivo de sua análise, pois, entre o passado que deve julgar e o futuro se quer chegar, o presente apresenta-se como o palco do agir. A cada fim ocorrido no passado, surge um novo início, graças à ação dos homens. O início, assim, é a suprema capacidade da condição humana.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2021.
- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 3. v. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- AGUIAR, Odílio Alves. O direito, o comum e a condição humana no pensamento de Hannah Arendt. **Unisinos Journal of Philosophy**, São Leopoldo, v. 20, n. 3, p. 278-284, 2019.
- ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. **Enssays in understanding: 1930-1954**. New York: Schocken.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020a.
- ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. 7 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2020c.
- ARENDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- ARENDT, Hannah. **Diário filosófico**. 1950-1973. Barcelona: Herder, 2006.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.
- ARENDT, Hannah. **Lectures on Kant's political philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- ARENDT, Hannah. **Love and Sant Agostine**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- ARENDT, Hannah. **O conceito de Amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- ARENDT, Hannah. **O que é Política?** Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021a.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- ARENDT, Hannah. **Rahel Varnhagem**. Frankfurt: Ulstein, 1975.

- ARENDDT, Hannah. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência**. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021b.
- ARENDDT, Hannah. **Sur l'antisémitisme**. Paris: Calmaan-Lévy, 1973.
- ARENDDT, Hannah. **Vita activa oder Vom tätigen Leben**. München: Piper, 1994.
- ARISTÓTELES. **Obra completas**. Sobre a geração e a corrupção. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.
- ARISTÓTELES. **Política**. Lisboa: Vega, 1998.
- ASSY, Bethania. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- ASSY, Bethania. Julgar. In: CORREIA, Adriano (Org.) *et al.* **Dicionário de Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina Brasil, 2022. cap. 20, p. 181-192.
- BAGADELLI, Pablo. Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política. **Revista SAAP**, Buenos Aires, v. 5, n. 1, p. 37-58, 2011.
- BERLIN, Isaiah. **Vico e Heder**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- BIGNOTTO, Newton. **O tirano e a cidade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
- BRISKIEVICZ, Danilo Arnaldo. **Hannah Arendt: educação e política**. Curitiba: Appris editora, 2020.
- CASTANHEIRA, Nuno Pereira. Reificação. In: CORREIA, Adriano (Org.) *et al.* **Dicionário de Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina Brasil, 2022. cap. 41, p. 363-371.
- CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.
- CORREIA, Adriano. “Pensar o que estamos fazendo”. In: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. XIII-XLIX.
- CRUZ, Robson José Valentino. **Arendt e a questão da ideologia**. 2023. 165 f. Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2023.
- D'ALLONES, Myriam Revault. Vers une politique de la responsabilité: une lecture de Hannah Arendt. **Esprit**, n. 206, nov. 1994.
- DIAS, Lucas Barreto. **Os métodos de Hannah Arendt: uma moldura a partir da Fenomenologia, da Filosofia da Existência e da Hermenêutica**. 2019. 251 f. Tese para obtenção de título de doutor em filosofia (Programa de pós-graduação em filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. **The political philosophy of Hannah Arendt**. London: Routledge, 1994.

ECCEL, Daiane. Natalidade. In: CORREIA, Adriano (Org.) *et al.* **Dicionário de Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina Brasil, 2022. cap. 28, p. 253-261.

ENGELS, Friedrich. **Discurso diante do túmulo de Karl Marx**. In: Obras escolhidas, v. III. Lisboa: Editorial Avante, 1982.

FILHO, José dos Santos. Senso comum. In: CORREIA, Adriano (Org.) *et al.* **Dicionário de Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina Brasil, 2022. cap. 45, p. 401-406.

FILHO, José Francisco Teixeira Braga. A teia de relações humanas e a formação do mundo comum: a pluralidade na filosofia política de Hannah Arendt. **Kínesis**, Marília, v. XII, n. 32, p. 90-101, 2020.

FRAILE, Guillermo. **Historia de la filosofía**: Grecia y Roma. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

FRY, Karin. Natalidade. In: HAYDEN, Patrick. **Hannah Arendt**: Conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 2020. cap.1, p. 37-53.

GALDOLFI, Neura Maria. **Skholé**: um modo de vida. 2014. 172 f. Dissertação para obtenção de título de mestre em filosofia (Programa de pós-graduação em filosofia) – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2014.

GASPAR, Ronaldo. Antinomias do pensamento de Hannah Arendt: acerca das suas críticas a Karl Marx. **Verinotio**: revista on-line de educação e ciências humanas, Belo Horizonte, n. 05, out. 2006.

GILSON, Étienne. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HAYDEN, Patrick. **Hannah Arendt**: Conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 2020.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HEBERLEIN, Ann. **Arendt**. Entre o amor e o mal: uma biografia. Trad.: Kristin Lie Garrubo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

HEIDEGGER, Martin. **La thèse de Kant sur l'être**. Paris, Gallimard, 1972.

HENRY, Michel. **Phénoménologie de la naissance**. Paris: Press Universitaire de France, 2003.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt**. Pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

JUNIOR, João Batista Farias. Temporalidade. In: CORREIA, Adriano (Org.) *et al.* **Dicionário de Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina Brasil, 2022. cap. 47, p. 415-420.

- KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- KRINGS, Hermann; BAUMGARTNER, Hans M.; WILD, Christoph. **Conceptos fundamentais de filosofia**. III. Barcelona: Editorial Herder, 1979.
- LAFER, Celso. Origens do totalitarismo. In: CORREIA, Adriano (Org.) *et al.* **Dicionário de Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina Brasil, 2022. cap. 30, p. 273-283.
- LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 6. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2012.
- LORIES, Danielle. **Sentir en commun et jouer par soi même**. Études phénoménologiques. Louvan: Ousia, 1985.
- MARTINS, Lucas; PORCEL, Beatriz (Org.). **Vocabulário Arendt**. Rosario: Homo Sapiens, 2016.
- MARX, Karl. **O Capital**. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MORAES, Eduardo Jardim de. Poder. In: CORREIA, Adriano (Org.) *et al.* **Dicionário de Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina Brasil, 2022. cap. 35, p. 317-322.
- NETO, Rodrigo Ribeiro Alvez. Arendt e os conceitos de natureza e história. **Revista Reflexões**, Fortaleza, ano 5, n. 8, p. 11-31, 2016.
- NOVAES, Adriana. Compreensão. In: CORREIA, Adriano (Org.) *et al.* **Dicionário de Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina Brasil, 2022. cap. 8, p. 83-87.
- OLIVEIRA, Kathlen Luana. Milagre e política. In: CORREIA, Adriano (Org.) *et al.* **Dicionário de Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina Brasil, 2022. cap. 26, p. 237-244.
- OTT, Paul. World and Earth: Hannah Arendt and the human relationship in to nature. **Ethics, place and environment**, v. 12, n. 1, p. 1-16, 2009.
- PARADA, Maurício (Org.). **Os historiadores clássicos da história**. 1. v. Petrópolis: Vozes; Editora PUC-Rio, 2012.
- PASSOS, Fábio. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2020.
- PORCEL, Beatriz. Autoridade. In: CORREIA, Adriano (Org.) *et al.* **Dicionário de Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina Brasil, 2022. cap. 6, p. 61-71.
- REGIANI, Álvaro Ribeiro. Hannah Arendt e o método contingente: o procedimento narrativo. **Revista de história da Universidade Estadual de Goiás**. Porangatu, v. 6, n. 01, 2016.
- REGIANI, Álvaro Ribeiro. O conceito de história em Hannah Arendt: o saber histórico como antinomia teleológica. **Anais eletrônicos**. Goiás, v. 11, n. 05, p. 184-205, jan./jul. 2016.

ROCHA, Antonio Glauton Varela. Comum. In: **Dicionário Hannah Arendt**. Org. Correia, Adriano; Rocha, Antonio G. Varela; MÜLLER, Maria Cristina. p. 89-97, São Paulo: Edições 70, 2022.

ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

SAMPAIO, Kamila Fernanda Barbosa; CARVALHO, Zilmara de Jesus Viana de. O cuidado com o mundo ou amor mundi e sua relação com a ação política em Hannah Arendt. **Kínesis**, Marília, v. XIII, n. 34, p. 142-161, 2021.

SANTOS, Carolina Bertassoni. **Natalidade e política**: Hannah Arendt leitora de Agostinho. 2015. 100 f. Dissertação para a obtenção de título de mestre em filosofia (Programa de pós-graduação em filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

SANTOS, Juvercino Arcanjo dos. **A revelação do “quem” e o tornar-se pessoa**: a constituição da personalidade no pensamento de Hannah Arendt. 2019. 132 f. Dissertação para obtenção de título de mestre em filosofia (Programa de pós-graduação em filosofia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt**: história e liberdade (da ação à reflexão). Porto Alegre: Editora Clarinete, 2012.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt**: história e liberdade (da ação à reflexão). Caxias do Sul: Educs, 2006.

SILVA, Cícero Samuel Dias. Obra. In: CORREIA, Adriano (Org.) *et al.* **Dicionário de Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina Brasil, 2022. cap. 29, p. 263-272.

TELES, Edson. Ação política. In: CORREIA, Adriano (Org.) *et al.* **Dicionário de Hannah Arendt**. São Paulo: Almedina Brasil, 2022. cap. 01, p. 17-24.

TROTSKY, Leon. **Staline**. Paris: Grasset, 1948.

VACCARO, Stefania Becattini. **Karl Marx e Hannah Arendt**: uma confrontação sobre a noção de trabalho. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 40, p. 358-378, set./dez 2015.

VASTERLING, V. **Political Hermeneutics**: Hannah Arendt's contribution to Hermeneutic Philosophy. Wiercinski, A. (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*. Berlin: Verlag, 2011.

VICO, Giambattista. **Princípios de ciência nova**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

VOICE, Paul. Labor, trabalho e ação. In: HAYDEN, Patrick. **Hannah Arendt: conceitos fundamentais**. Petrópolis: Vozes, 2020. cap. 2, p. 54-73.

WEYEMBERGH, Maurice. **Hannah Arendt et la modernité**. Paris: Vrin, 1992.

WEIGEL, Sigrid; KYBURZ, Mark. Secularization and sacralization, normalization and rupture: Kristeva and Arendt on forgiveness. **Modern Language Association**, New York, n. 02, vol. 117, p. 320-323, mar. 2002.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Hannah Arendt**. Valencia: Alfons El Magnánim, 1993.