

# 1

## **Quem é Hannah Arendt?**

### **Uma vida vivida na unidade entre ação e reflexão por *Amor ao Mundo***

"A confiança na realidade da vida [...] depende quase exclusivamente da intensidade com que a vida é experimentada, do impacto com que ela se faz sentir" (Arendt, 2007, p. 189).

Iniciamos este trabalho de compreensão do pensamento arendtiano realizando uma visita à biografia da pensadora. Voltamos nosso olhar para o vivido de Arendt em suas relações com o *Mundo*, não por acaso. Essa escolha se justifica pela compreensão de que, tal como pensava a própria Hannah Arendt, histórias de vida merecem ser contadas quando homens e mulheres participam intensamente dos acontecimentos políticos do *Mundo*. São histórias que têm como referência o *Mundo* vivido nas *relações políticas*. Relatos de homens e mulheres que corajosamente, na *ação* e na *reflexão*, foram capazes de afirmar, junto aos Outros, *promessas* em nome da manutenção e renovação de um *Mundo Comum*, cuja essência é a *Pluralidade*.

As histórias exemplares, conforme mostrou Arendt, revelam e mantêm acesa na memória a chama das *ações*, das *palavras* e das *reflexões* daqueles que enfrentaram os desafios do seu tempo, defrontando-se, em ações e palavras, com as questões presentes no horizonte político. Assim, a exemplaridade de seres humanos capazes de construir o Mundo a partir de um empreendimento comum faz da história a possibilidade de constituição de eventos *belos*, dignos de serem atualizados. O que confere dignidade a tais eventos incorporados na história, do ponto de vista arendtiano, é a distinção de que eles representaram *novos começos*. Relembrar histórias – compreendia Arendt – é a única forma de evitar a mortalidade daqueles que viveram *com* o Mundo. É uma forma de imortalizá-los naquilo que as gerações futuras precisam preservar como aprendizado e “modelo” de *ação* para que o próprio Mundo não desapareça sob as ameaças dos interesses *privados*. Pois o que interessa desta vida, que já não está mais *entre-nós*, é o seu poder de conservar no espírito o exemplo de *coragem* na defesa de um Mundo mais humano, um mundo compartilhado no “*Nós*” do diálogo plural. Desta perspectiva, contar histórias

exemplares significa estabelecer um relevante pacto com a memória – única justificativa possível para “*uma vida que vem da morte*”.

O desejo de que as histórias do passado fossem ouvidas por todos revela-se com força na obra de Arendt. Conforme sublinha Kristeva (2002, p. 13) Arendt [...] “*reavaliou o senso político como um ‘gosto’ de mostrar, de observar, de se lembrar e de contar*”. Neste sentido, a relevância da memória para ela consiste em salvar o passado do esquecimento, e, da lembrança do que se foi, criar a promessa do que será. Neste horizonte, compreendia que a narração de histórias era uma forma privilegiada de testemunho e de formação de uma realidade compartilhada. Nesta perspectiva, considera:

“Toda vez que falamos de coisas que só podem ser experimentadas na privacidade ou na intimidade, trazemo-las para uma esfera na qual assumirão uma espécie de realidade que, a despeito de sua intensidade, elas jamais poderiam ter tido antes. A presença dos outros que vêem o que vemos ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (Arendt, 2007, p. 60)

Consideramos assim que, uma visita à biografia de Hannah Arendt – seguindo o itinerário intelectual desta pensadora que, não apenas pensou, mas também viveu *ativamente* os eventos políticos do seu tempo – constitui uma interessante porta de entrada ao trabalho de compreensão do seu pensamento e de sua obra.

A síntese biográfica que apresentaremos a seguir foi elaborada tomando por eixo central o interesse em torno da compreensão dos significados do *Amor Mundi* presente na obra de Arendt. Não nos preocupamos em enquadrar as descrições dentro de uma ordenação cronológica, visto que o interesse central consiste em apreender aqueles eventos vividos por Arendt que se atualizam, permanentemente, no presente da sua reflexão. Os aspectos biográficos ressaltados relacionam-se com a seguinte indagação: *como o Amor pelo Mundo se revela no vivido de Arendt?* Nesta perspectiva, o esforço é direcionado para, através do conhecimento das realizações de Arendt no Mundo, chegar a algumas “pistas” e insights iniciais que possam conduzir à compreensão do lugar que assume o “*Amor pelo Mundo*” no seu pensamento político. Acreditamos que este caminho se mostra uma pertinente proposta de estudo, na medida em que possibilita reunir significativos aspectos que constituem um horizonte de vida e pensamento, podendo, desta forma, oferecer valiosos subsídios aos objetivos desejados.

Para a realização deste trabalho introdutório ao estudo mais amplo do pensamento político arendtiano empregou-se como fonte: as principais biografias escritas sobre Arendt; relatos de intelectuais que tiveram contato direto com ela; algumas de suas poesias; assim como a sua própria obra reveladora da unidade entre "o pensar e o estar vivo".

## 1.1 Uma pergunta à recém chegada: *quem és?*

“Só podemos saber quem um homem foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas o que ele é ou foi” (Arendt, 2007, p. 199).

É na trajetória existencial de cada um de nós que o "quem" se manifesta, nos mostra Arendt. "Quem és?" é a indagação que vem à baila quando desejamos saber sobre a singularidade e a especificidade de alguém que se revela em um mundo cuja condição é viver *junto aos Outros*. Diz respeito à revelação do agente que se interpõe pela proximidade do mundo que é a morada da *pluralidade humana*<sup>1</sup>. A revelação do "quem alguém é" não se confunde com "o que alguém é", distingue Arendt em sua reflexão política elaborada nas páginas da importante obra "A Condição Humana" <sup>2</sup>. Esta última condição é aquela que diz respeito às qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes. Se indagarmos "o que somos" poderíamos responder: professor, assistente social, educador,

---

<sup>1</sup> Em sua reflexão política Arendt nos conduz à compreensão de que na esfera da política somos na medida em que "aparecemos para o mundo". É neste sentido que, o "ser" e o "aparecer" coincidem. Aparecer para o mundo significa a revelação da nossa identidade pessoal e singular num contexto no qual tratamos daqueles assuntos que nos une e, ao mesmo tempo, nos separa. A revelação do "quem somos", ou seja, de nossa identidade pessoal, se realiza pelos nossos *feitos e palavras*, e, somente quando estamos no gozo da *convivência humana*. No *espaço entre-os-homens*, ou *esfera pública*, os sujeitos podem se desocultar, revelando, assim, o que lhe distingue dos Outros ao tratar daquilo que é *comum*. Desta forma, "quem és" corresponde ao modo como nos mostramos na modalidade da *ação* e do *discurso* em presença da *pluralidade humana*. É a condição da existência política, o que nos permite viver como "ser distinto e singular entre iguais" (Arendt, 2007, 191). Sobre "o quem" e sua relação com a Política ver: *A Condição Humana*. Capítulo V: *Ação*, p. 188.

<sup>2</sup> ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

brasileiro. São estas características ou qualidades semelhantes à de tantos outros que co-habitam o mundo conosco. Já se, ao contrário, a indagação é "quem somos?", é necessário levar em conta o que temos de específico, ou melhor, qual é a nossa identidade singular<sup>3</sup>. Sobre tal identidade específica clarifica Arendt (2007, p. 62): só é revelada através do modo como nos inserimos no mundo e como agimos neste mundo que, conforme a sua compreensão é [...] "um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum; como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor" [...] um mundo que [...] "ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens". É neste mundo, lócus do convívio, espaço dos assuntos humanos, que os homens podem se reunir para tratar das questões comuns, e que, graças a sua potência *intersubjetiva*, podem dialogar enquanto seres plurais, tornando factível o aparecimento de identidades que revelam pontos de vista diferentes e que se fundam no sentido da publicidade – de uma dimensão ética originalmente orientada por aquelas questões que envolvem a vida comunitária, ou pelo "cultivo de sentimentos públicos"<sup>4</sup> (Assy, 2004, 2006).

Assim, na revelação do "quem somos" compreendemos que nos constituímos originalmente plurais e que, portanto, na vida política, nossa singularidade só ganha sentido na medida em que é compartilhada no domínio das aparências, no domínio público. A identidade singular faz de cada homem a possibilidade concreta de um *novo início*. Cada homem, portador de uma identidade singular, ao iniciar na modalidade da ação e do discurso, é capaz de trazer ao mundo público algo de inédito, ou seja, é capaz de realizar feitos jamais vistos e ouvidos pelos Outros. O ineditismo de seres recém chegados ao mundo público e que, são potencialmente iniciadores, faz-se milagre<sup>5</sup> e, como

<sup>3</sup> Vejamos a distinção feita por Arendt entre "o que" e "o quem" (2007, p. 194): "No momento em que desejamos dizer quem alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer o que esse alguém é; enleamos-nos numa descrição de qualidades que a pessoa necessariamente compartilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou um 'personagem', na antiga acepção da palavra, e acabamos perdendo de vista o que ela tem de singular e específico".

<sup>4</sup> Tomando por objeto de reflexão a estética kantiana apropriada por Arendt para a elaboração da concepção de Juízo, Assy mostra a relevância da noção de "senso de comunidade" na formação de uma eticidade fundada na primazia dos sentimentos públicos, no cultivo de uma sensibilidade que nos afeta diante de ações intersubjetivas comunitárias, uma "sensibilidade edificada intersubjetivamente". Tal cultivo de sentimentos públicos somente se desenvolve pela inserção em uma comunidade política, onde é possível o contado direto com a "pluralidade de pontos de vista". Ver: ASSY, Bethânia. Sensus Communis: exercício da condição humana - para uma concepção de sensibilidade civilizadora. In: CORREIA, Adriano (Org.). Hannah Arendt e a condição humana. Salvador: Quarteto, 2006.

<sup>5</sup> A expressão "milagre", empregada diversas vezes por Arendt em seus estudos, designa o caráter imprevisível que porta a ação. Conforme sustenta a pensadora, a ação quando empreendida no espaço da política traz o germe de algo que não pode ser previsto, de modo que "este cunho de surpreendente imprevisibilidade é inerente a todo início e toda origem" (2007, p. 190). A autora

diz Arendt (2007, p. 191): [...] *"isso só é possível porque cada ser é singular, de sorte que, antes dele não havia ninguém"*. A teia das relações já existente que compõe a esfera dos "negócios humanos" é sempre reatualizada quando da chegada de novas identidades que se revelam através do discurso e da ação. Identidades que são capazes de iniciar novos processos e cuja história singular de vida *"afeta de modo singular a história de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato"* (Arendt, 2007, p. 191).

É na ação, na qual deixamos nossas questões privadas para nos lançar na companhia dos Outros na esfera pública e, tratar, através do discurso, daquilo que apenas diz respeito em sociedade - ou seja, de um mundo que é comum a todos nós - que o nosso *"quem"* pode se atualizar. Neste sentido, quando a plenitude de nosso pensamento ganha a visibilidade do mundo, o nosso *"quem"* se distingue do nosso *"o que"*. Nossa identidade singular passa a tomar corpo na forma de atos e palavras que se intercambiam dialogicamente. Conforme explicita Arendt (2007, p. 192), *"essa qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona quando as pessoas estão com outras, e não 'pró' ou 'contra' as outras"*. O *"quem somos"* nos interpela a corajosamente romper com o refúgio da interioridade do eu, onde cultivamos o silêncio e a passividade. Exige, portanto, a *coragem*<sup>6</sup>. Equivale àquela figura do *herói* representado por uma singularidade audaz que se expressa como ação materializada em *grandes feitos* na

---

mostra que a ação, em sua potencial natureza de fazer emergir um novo começo, é capaz de contrariar os determinismos de origem biológica ou científica que, "para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza" (Arendt, 2007, p. 191). Nesta perspectiva, a ação é reveladora da infinita possibilidade dos homens fazerem e reatualizarem a política. A política, segundo Arendt, é um artifício humano que se realiza pelo fato de que o homem é capaz de agir, e dispondo desta possibilidade, dele se pode esperar o inesperado [...] *"Ele é capaz de realizar o infinitamente improvável"* (Arendt, 2007, p. 191)

<sup>6</sup> Arendt observa que a *coragem* é demandada pela própria natureza do círculo público. É *"uma das virtudes políticas cardeais"*. A coragem é aquela virtude que nos impulsiona a deixar o âmbito da proteção do lar, onde é garantida a segurança do processo vital, para nos lançar no espaço público, onde a preocupação central não é mais com a vida, e sim com o mundo. Diz ela: *"É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar no âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar a nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação com a vida perdeu a sua validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo"* (Arendt, 2005, p. 203). Assim, compreendemos que, para Arendt, a coragem assume um sentido de *responsabilidade pelo mundo*. Arendt toma como exemplar a figura do herói por considerar que neste o elemento que se destaca é o seu *"quem"* e não o seu *"o que"*, ou seja, o herói não é definido por seus atributos heróicos (talentos e qualidades), e sim pela sua *coragem*, esta que se revela como uma exemplaridade pública. A coragem de ultrapassar os limites do privado e assegurar um espaço cívico comum. *"O herói revelado na história não precisa ter qualidades heróicas, isto é, em Homero, a palavra 'herói', era apenas um modo de designar qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história. A conotação de coragem, que hoje reputamos qualidades indispensáveis a um herói, já está, de fato, presente na mera disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo e começar uma história própria [...] O próprio ato do homem que abandona seu esconderijo para mostrar quem é, para revelar e exibir sua individualidade, já denota coragem e até mesmo ousadia"* (Arendt, 2007, p. 199)

luminosidade da esfera pública. Nesta perspectiva, a coragem é concebida como uma virtude política, pois apenas pode se manifestar a partir do "*quem somos*" na presença de *Outros*. Ela é uma virtude vinculada ao nosso quem "*porque só podemos chegar ao mundo público comum a todos nós – que, no fundo, é o espaço público - se nos distanciarmos de nossa existência privada*" (Arendt, 2005, p. 53).

A visibilidade do "*quem somos*", essa dimensão *intersubjetiva* da aparência, também nos interpela a assumir uma responsabilidade compartilhada com o mundo, afirmada na forma de promessa mútua, diante daqueles com os quais [inter] agimos. Leva-nos, assim, a indagar: *como desejamos aparecer neste mundo cuja condição é viver na companhia dos Outros?* Neste sentido, na condição de um "*quem*" a ética não se funda pela interioridade de nossos princípios. O que está em questão *não é "o que é ser uma boa pessoa" na privacidade*, mas o que é agir responsavelmente quando se está na companhia dos Outros e quando o que está em jogo é o mundo compartilhado. Neste sentido, somos responsáveis por aquilo que revelamos e ocultamos diante dos Outros. Tal revelação, na sua dimensão política de responsabilidade pelo mundo, implica a verbalização "*na qual o autor se identifica, anunciando o que fez, faz e pretende fazer*" (Arendt, 2007, p. 191).

Compreendemos que o "*quem*" arendtiano assume valor central para a formação do mundo público. A dimensão fundamental concerne à responsabilidade que essa revelação da identidade singular traz - pois interpela a pensar de que modo desejamos "*aparecer*" quando estamos junto aos Outros e, ao mesmo tempo, dimensiona a afeição que temos por esse mundo compartilhado. Nesta perspectiva é que sempre se faz pertinente a pergunta aos recém chegados ao mundo: *quem és?* Tornamo-nos *quem somos* por meio da forma como *pensamos* e *agimos* no mundo. Neste sentido, os grandes feitos constituem o valor da nossa biografia neste mundo comum.

*E quais foram os grandes feitos revelados pelo quem de Hannah Arendt?*  
Como se revelou essa notável pensadora neste mundo?

Um dos traços marcantes do pensar de Arendt é a forte ligação entre pensamento e acontecimento, entre *reflexão* e *vida*. Ela se debruçou sobre os enigmas que cercaram e revelaram o lado sombrio deste mundo, e não fugiu à tarefa de compreendê-los e desvendá-los, bem como, pela mesma apurada capacidade elucidativa de análise, vislumbrou novos caminhos, caminhos

alternativos à alienação que figura na sociedade moderna e, portanto, mais humanos e esperançosos.

Conforme observa Lafer (1979)<sup>7</sup>, Arendt, ao examinar os eventos do presente, fundiu o *pensar* e o *estar vivo*, numa proposição de tomarmos consciência das fragilidades dos negócios humanos e, assim, assumirmos uma responsabilidade pela preservação do mundo comum. Neste horizonte, ela colocou no centro de sua reflexão política a responsabilidade que só pode advir com o permanente exercício do "*pensar no plural*". Arendt compreende que o pensamento, longe de nos confinar na interioridade do eu, é algo *vivo* e pode alargar-se ao tornar presente no espírito a diversidade de pontos de vista, fortalecendo, desta forma, o "nós" que somos.

Arendt empenhou-se em compreender, trilhando caminhos desafiadores e autênticos em sua reflexão política, as lacunas entre o *passado* e o *futuro*, a *filosofia* e a *política*, a *vida ativa* e a *vida contemplativa*, o *pensamento* e a *ação*. Na proposta de restabelecer essas unidades perdidas na modernidade, ela defendeu, sobretudo, em suas obras, a ideia de que na política o que deve permanecer como objeto de preocupação e reflexão é o mundo que nos reúne na companhia dos Outros – aquele no qual podemos manifestar nossa singularidade entre pares e, assim, pela *liberdade* da *ação* em conjunto, atualizar *novos começos*.

A tarefa primeira de empreender o *pensamento* e a *ação* para a preservação de um *mundo plural* parece se revelar como o *amor* de Arendt por este mundo. Conforme observa Duarte (2003)<sup>8</sup>, o pensamento político arendtiano orientou-se por uma atitude teórica de amor pelo mundo. Neste sentido, diz ele (2003, p. 35):

[...] "Nem liberal, nem marxista, nem conservador, o traço característico do pensamento Arendtiano pode ser definido como o amor mundi, o 'amor do mundo', em que o genitivo tem o sentido de "por amor ao mundo" ou "amor pelo mundo".

Amor Mundi era o título que Arendt desejava dar a obra na qual tratou da vida ativa: "*A Condição Humana*", publicada pela primeira vez em 1958.

---

<sup>7</sup> LAFER, Celso. Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. Ver: Capítulo I: A trajetória de Hannah Arendt, p. 21.

<sup>8</sup> DUARTE, André. *Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do amor mundi*. In: YUNES, Eliana (Org.) *Mulheres de palavras*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

Encontraríamos aí algumas pistas para tentar localizar e compreender os significados deste *amor arendtiano pelo mundo*? *Estaria este amor relacionado ao modo como agimos na realidade política? A que se destinaria este amor?*

Dialogando com Hannah Arendt somos instigados pelo seu pensamento inquieto – revelador do seu *quem* comprometido com o bem de um mundo comum – a pensar tornando a nossa reflexão um *diálogo* com a pluralidade. Neste horizonte, apreendemos que a esperança na afirmação de uma sociedade democrática está justamente na capacidade que os homens têm de pensar e agir ininterruptamente enquanto permanecem unidos pelo diálogo plural, e, só deste modo, a *liberdade, este dom supremo que só os homens dispõem*, pode se tornar algo concreto e inalienável. Conforme observa Wagner (2006, p. 217): *“Arendt se ocupou das atividades do espírito porque estava interessada na constituição de um nós, ao qual não se chega através de um diálogo íntimo. Um nós que é o verdadeiro plural da ação e que sempre precisa de um começo”*.

Neste sentido, marcado pelo valor político da liberdade, o pensamento arendtiano se mostra num movimento potencial e difícil de ser aprisionado a esquemas e verdades últimas ou axiomas sólidos, uma vez que, embrenha-se no desejo de pensar o acontecimento, formular juízos e, a eles permanentemente retornar. A compreensão de que, de acordo com as proposições Kantianas acolhidas por Arendt: *“não podemos esperar da atividade de pensar nenhuma proposição ou mandamento moral, nenhum código final de conduta e muito menos uma nova, e agora supostamente final, definição do que é bom e do que é mau”* (Arendt, 1993, p.151).<sup>9</sup>

Na identidade singular de Arendt vemos uma pensadora preocupada em oferecer ao mundo a reflexão que restitui a *convivência entre os homens*. Neste horizonte, o tema da *liberdade* – que, segundo compreende, trata-se da liberdade que só pode ser experimentada quando se está na companhia dos Outros – é o tema arendtiano por excelência. Talvez essa tenha sido a sua maior contribuição ao *mundo público*, o seu *grande feito*. A sua presença no mundo voltou-se para o fortalecimento da unidade entre *espírito e mundo*, cuja condição humana é a existência de um lugar onde a palavra dialogada possa fazer sentido. Para ela é a convivência que nos leva a pensar. Deste modo, vislumbrou como realidade o exercício do pensar fundado na pluralidade, a

<sup>9</sup> ARENDT, Hannah. A Dignidade da Política. Ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

condição básica capaz de estabelecer a comunicabilidade e, assim, conduzir as relações livres do uso da força ou da violência.

## 1.2 Em busca de um lugar no mundo

[...] “E a ausência de mundanidade – aí! – é sempre uma forma de barbarismo”  
(Arendt, 2008 b, p. 21).

Coerente com a própria distinção de significado que faz entre os termos “o que” e “quem”, Hannah Arendt preferia não ser identificada como mulher ou judia. Compreendia que esses são tratamentos que reificam a personalidade de alguém, acabando por desconsiderar aquilo que cada um tem de original. Entretanto, é a partir da condição de judia, do lugar de “*não-pertencimento ao mundo*”, que ela revela o pano de fundo pessoal de suas reflexões políticas. Afinal, ela foi perseguida no mundo por ser judia e, tendo sua origem vinculada ao povo judeu, era uma *apátrida*. Conforme observa Adler (2007, p. 395): [...] “*Não judia interiormente, mas exteriormente designada pelos nazistas como judia. Destinada, portanto, há tão pouco tempo, a não pertencer mais a humanidade*”. Arendt se debruçará incansavelmente na tarefa – por ela considerada como responsabilidade de todos – de refletir sobre o sentido de pertencimento ao mundo e as terríveis manifestações decorrentes do desaparecimento deste mesmo mundo compartilhado na era moderna.

Uma intelectual inquieta, desconfiada de qualquer dogmatismo, movida pelo desejo de compreender as raízes do mal e as condições sob as quais é possível a vida compartilhada na Terra. Sua atividade incansável é pensar, ciente de que não há pensamento sem risco. Na cuidadosa biografia escrita por Adler (2007), entramos em contato com uma Arendt apaixonada pelo pensamento, para a qual *pensar* e *estar-vivo* se tornam uma única coisa. O Pensar se desenvolve como paixão a partir do simples fato de *ter-nascido-no-mundo*. Assim, acompanhamos os passos da trajetória existencial de uma pensadora que acredita que pensar é antes de tudo existir enquanto sujeito

responsável. Pensar transcende uma questão de sistemas, para ser significado como *"um modo singular de pertencimento a existência, um questionamento pessoal incessante"*. O pensamento é, na vida de Arendt, um afrontamento pessoal e permanente com o mundo. Diz ela: *"Não acredito que possa existir algum processo de pensamento sem experiência pessoal. Todo pensamento é re-pensamento: ele pensa a perda da coisa. Pensar é se expor"* (Adler, 2007, p. 50). Vê-se que em Arendt pensamento e ação são dimensões interdependentes. Conforme considera Kristeva (2002, p. 41), Arendt segue *"a via necessária desse pensamento em ato, dessa ação pensada, que é sinônimo de vida"*.

O pensamento de Arendt tem a marca essencial do *diálogo*, do reconhecimento da presença dos Outros, da pluralidade compartilhada, conforme qualifica Kristeva (2002, p. 33), *"um pensamento plural e inacabado, que apenas assume sentido se partilhado num mundo diversificado e contraditório"*. Esta marca do diálogo plural pode-se observar presente em sua personalidade na descrição feita por Lafer (1979, p. 12) em uma passagem do seu relato sobre o contato com Arendt em um curso por ela ministrado nos Estados Unidos: *"Uma presença pessoal vigorosa, em que o respeito pelo outro não abafava nunca a exteriorização da personalidade rica e original"*. Esta mesma personalidade, vinculada pela pluralidade e preocupada com aquilo que é comum, se revela na seguinte descrição de Jerome Kohn (2008, p. 38) *"Seus alunos são testemunhas de que ela acolhia as discordâncias refletidas de seus julgamentos como signos de uma concordância mais geral em renovar a promessa no coração da vida política"*.

Para ela o pensamento era uma tarefa de todos. Uma atividade que implica responsabilidade, pois o mal – evidenciou em sua análise sobre os sistemas totalitários modernos - decorre da incapacidade de pensar, de submeter os acontecimentos a juízo. Nesta linha de compreensão desvela: *"A incapacidade de pensar não é estupidez, pode se encontrar em pessoas inteligentíssimas"* (1993, p. 149). Partindo desta tese, ela não apreciava ser chamada de filósofa, indicando com essa "recusa" que a faculdade de pensar – atividade que ela não abria mão de desempenhar com vigor – era algo vital e não atrelado unicamente à condição de filósofo na perspectiva do especialista. Sobre esta questão, vejamos a declaração que faz a um entrevistador num programa de televisão, em 1964:

"Não sou uma filósofa. Minha profissão - se pode ser chamada assim - é a teoria política. Eu me despedi irreversivelmente da filosofia. Como você sabe, estudei, sim, filosofia, mas isso não quer dizer que permaneci nela [...] A razão por si mesma, a faculdade de pensar que possuo, tem necessidade de atualizar-se. Os filósofos e os metafísicos monopolizaram essa capacidade. E isso trouxe várias conseqüências importantes. Mas também acarretou coisas desagradáveis - já esquecemos que todo ser humano tem a necessidade de pensar e não de pensar abstratamente, não de responder a questões extremas sobre Deus, imortalidade e liberdade, nada mais do que continuar pensando, enquanto viver" (In: Watson, 2001, p. 144).

Continuar pensando... Essa possibilidade vital é defendida por Arendt a partir das distinções que faz – tendo por referência Kant – entre *conhecer* e *pensar*<sup>10</sup>. Enquanto a primeira atividade trata-se de uma habilidade circunscrita à condição do especialista, uma atividade que está ligada ao intelecto que deseja um conhecimento certo e verificável, portanto orientado por *"insights supostamente definitivos de 'homens sábios'"*; a segunda atividade evoca o exercício que todo homem deve realizar na tentativa de distinguir o bem do mal, o belo do feio, ou seja, a capacidade de julgar, de refletir sobre os acontecimentos que cercam a existência, uma realização que sempre lida com objetos ausentes, afastados da percepção direta dos sentidos e, por isso, requer um esforço de proximidade com o mundo. O horizonte é o da compreensão, *"esta capacidade especificamente humana de se reconciliar com o mundo, encontrando um sentido para aquilo que acontece, sem que isso queira dizer sua aceitação passiva"* (Teles, 1990, p. 28). O pensar rejeita axiomas sólidos, normas, regras, e está sempre se confrontando com os acontecimentos, com as perdas. É como a teia de Penélope: *desfaz-se toda a manhã o que foi terminado na noite anterior*. Ou como diz a própria Arendt (1993, p. 148): [...] *"Só o pensamento pode satisfazer a necessidade de pensar, e os pensamentos que tive ontem só irão satisfazer essa necessidade hoje se eu puder pensá-los novamente"*. Assim, para usar a qualificação conferida por Kristeva (2002, p. 39) a Arendt, ela era uma *"compreendedora"*. *"A compreendedora aproveita a ocasião certa, questiona os 'dados', dialoga como os 'autores', aparentes ou*

<sup>10</sup> Essa distinção entre conhecer e pensar é objeto das reflexões de Arendt quando trata da questão da ausência absoluta de pensamento, questão esta que lhe fora despertada a partir do evento história do julgamento de Eichmann em Jerusalém. Tal distinção será, por ela, aprofundada mais tarde em "A Vida do Espírito". Partindo deste acontecimento, ela retorna questões polêmicas pertencentes à filosofia, à metafísica, e ao positivismo, tais como: o que é pensar? O que é o mal? Nesta investigação lança mão das proposições Kantianas que indicam que o homem tem necessidade de pensar para além dos limites do conhecimento, de evocar o pensamento no curso de sua existência, de tornar viva a sua consciência moral. Com essa reflexão, faz a seguinte provocação: *"será que a natureza da atividade de pensar - o hábito de examinar, refletir sobre tudo aquilo que vem a acontecer, independe de qualquer conteúdo específico e de resultados - poderia ser tal que 'condiciona' os homens a não fazer o mal?"* (Arendt, 1993, p. 146).

*ocultos, em interlocução incessante com os outros, e com ela mesma, só para começar”.*

Caminhado na perspectiva compreensiva Arendt se preocupa mais com o pensamento do que com a cognição. A cognição se define por um fim a ser atingido, seu objetivo é alcançar o conhecimento. Atingido o fim desejado – seja ele uma consideração prática ou a resposta para uma curiosidade – o processo cognitivo é interrompido. Já o pensamento, ao contrário, não tem um fim, é um movimento incessante, que se justifica por si mesmo. Conforme compreende:

“A atividade de pensar é tão incessante e repetitiva quanto a própria vida; perguntar se o pensamento tem algum significado equivale a recair no mesmo enigma irrespondível do significado da vida; os processos do pensamento permeiam tão intimamente toda existência humana que o seu começo e o seu fim coincidem com o começo e o fim da própria existência humana” (2007, p. 184).

Para a inquieta Hannah Arendt, a atividade do pensamento é um estímulo para manter-se viva, uma forma de buscar novos significados, num movimento reflexivo que tende a examinar continuamente os acontecimentos, dissolvendo doutrinas e regras aceitas. Pelo pensamento ela acenou para a necessária ruptura com a irreflexão que marca o automatismo da vida moderna, repleta de "verdades vazias".

*Quais acontecimentos, ou quais perdas provocaram o pensar de Arendt?  
Quais eventos despertaram o seu diálogo com o mundo plural?*

Apátrida e errante, uma mulher desprovida de quaisquer direitos políticos. A jovem Hannah terá sua vida profundamente marcada pelo sentimento de não proteção, de total desabrigo. Ela não dispunha de um lugar que lhe proporcionasse a *existência* do ponto de vista *político*. Neste sentido, sua vida é marcada pela ausência de uma comunidade compreendida como aquele espaço no qual é possível defender seu pensamento e acolher o pensamento dos Outros, ou seja, a esfera pública: o espaço que revela a força de manter as pessoas juntas, de relacioná-las umas as outras e separá-las (Arendt, 2007).

O *quem* que se exterioriza no pensamento de Arendt aponta para o exercício de uma pensadora inquieta e apaixonada que se ocupou deste aprendizado da perda do mundo e suas profundas implicações para a existência plural da humanidade. Sua atitude é de perplexidade frente à barbárie e de

coragem de, na adversidade que representa a ruína e o isolamento moderno, pensar e agir na defesa do espaço comum. Como observa Wagner (2007, p. 239), Arendt se posicionava favoravelmente à desobediência civil e a condição de mudança do mundo. No entanto, ela acreditava que essa mudança só seria legítima pelo diálogo, pelo agir em conjunto. Ela temia a violência, temia que grupos ideológicos instigassem a participação alienada daqueles, que, por não se dedicarem a reflexão, eram incapazes de julgar do ponto de vista da pluralidade humana.

Não ter um lugar no mundo significa para Arendt ser privado dos direitos do homem. A ausência de um lugar coincide com a erosão daquilo que ela chama de mundo, aquele conjunto de instituições e leis que é comum a todos, os artefatos que permitem que os sujeitos permaneçam inter-relacionados, ao mesmo tempo em que podem manter a sua força singular. Mundo este que, segundo ela, não se confunde com *a Terra ou a natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica*. O mundo na visão de arendtiana é um artifício humano, depende da vontade dos homens de estarem inter-relacionados, tratando dos negócios que dizem respeito a todos que habitam o mundo (Arendt, 2007, p. 62). Trata-se da Política concebida por ela como aquilo que *"diz respeito à coexistência e associação de homens diferentes"* [...] *"A política surge entre os homens"* (Arendt, 2008, p. 144-146).

Enquanto conjunto de instituições e leis que possibilita o diálogo sobre aqueles assuntos que estão *entre-os-homens*, o mundo - o espaço comum - deve ser permanente objeto de cuidado, pois sua durabilidade depende inteiramente dos acordos que os homens fazem quando entram em relações políticas uns com os outros. O mundo compreendido sob esta perspectiva é artefato humano que já existia antes do nosso nascimento e precisa continuar a existir após a nossa morte. Este, enquanto *"morada da pluralidade"* – representado pelo espaço institucional que conserva os homens em permanente intercâmbio de ideias em torno dos assuntos de relevância pública – deve sobreviver ao ciclo natural da vida e da morte dos sujeitos, a fim de preservar os *feitos* e a possibilidade da emergência de novas ações no espaço da política. Por isso, Arendt defende a ideia de que a estabilidade e a durabilidade do mundo dependem da disposição dos homens para assumirem *promessas*. A promessa assume um conteúdo moral dado pelo compromisso que o cidadão afirma diante do mundo, de cumprir acordos feitos no espaço público. Acordos que colocam o bem comum acima de quaisquer privilégios ou interesses

particulares. Nesta direção, Arendt (1973, p. 61) sustenta que, *"O único compromisso que o eu como cidadão tem o dever de assumir é fazer e manter promessas"*. O ato de prometer, que só pode se realizar *com os Outros*, é condição *sine qua non* para uma ética orientada pela responsabilidade e cuidado com o mundo. *Seria a promessa uma dimensão de amor pelo mundo?*

Este mundo de que fala Arendt, tornar-se-á o objeto central de suas preocupações. Um mundo que *"vincula"*, que *"mundializa"*, *que nos une e nos distingue*. *Será por amor a este mundo que ela empreenderá o seu pensamento na construção de uma teoria política do Espaço Público, da defesa de um mundo assinalado pela pluralidade e pela liberdade?* Ela tinha convicção na possibilidade de um poder resultante dos homens quando estes, na modalidade da *ação* e do *discurso*, permanecem unidos, sustentando e restaurando instituições e leis que preservem o mundo comum a todos. *Mas o que para ela era a força capaz de manter os homens unidos?*

Jerome Kohn considera que (2008, p. 37) *"As histórias de Arendt são capazes de instilar amor pelo mundo (Amor Mundi) suficiente para nos persuadir de que vale a pena aproveitar a oportunidade de afugentar a ruína do nosso mundo"*.

Vemos que o pensamento de Arendt sempre se orienta para o mundo público. *É este mundo que ela quer salvar da ruína? Seria esse movimento do pensamento conduzido pelo amor?*

Voltemos a apreender outros interessantes traços do pensamento de Arendt. O que demarca a originalidade do seu pensar é a capacidade de reflexão abstrata a partir do dado concreto. Neste movimento de "rebeldia", no qual fundia com maestria o *"pensar e o estar vivo"*, ela era capaz de transcender o campo intelectual (abstrato) e, assim, alcançar os acontecimentos políticos cotidianos, salvando-os do esquecimento. A relevância de pensar o acontecimento pode ser melhor compreendida nas observações que faz Jerome Kohn (2008, p. 25): *"Ela nos disse que pensar num acontecimento é lembrá-lo, que, 'caso contrário ele é esquecido' e que esse esquecimento compromete o significado do nosso mundo"*. Nesta direção, Arendt voltou-se para o fenômeno da ruptura, refletindo sobre temas instigantes do presente, situados na lacuna existente entre o passado e o futuro. Na reflexão que irrompe no *"agora"*, ela trouxe à luz questões relacionadas à crise do mundo moderno, com o objetivo maior de *"provocar a nossa reflexão sobre o que estamos fazendo"* e, ao mesmo

tempo, compreender o papel da *intersubjetividade* na constituição da esfera política, que para ela estava essencialmente relacionada à imprevisibilidade e à criatividade da *ação*. Tendo como norte essas linhas mestras, a pensadora privilegiou em seu debate temas políticos centrais do século XX como, por exemplo: "*A crise da educação*"; "*a crise na cultura*"; "*a crise da autoridade*"; "*a questão da verdade na política*"; "*a liberdade*", entre outros<sup>11</sup>.

Certamente, o acontecimento central do século XX que irá fazê-la se confrontar com o mundo - questionando-se sobre as origens do mal que pode destruir o mundo - foi o *totalitarismo*. Esse regime que, baseado no emprego do terror e no extermínio, lançou mão de mecanismos altamente burocráticos de administração das massas, e, assim, foi capaz de *banalizar o mal*. Regime este que, ao alijar radicalmente os sujeitos do direito de pertencer ao mundo, tornou-os não apenas indesejáveis, mas supérfluos. Com suas provocantes reflexões Arendt mostra que a superfluidade do humano é a raiz do totalitarismo. Superfluidade diante da qual ela se torna uma *sobrevivente* e uma *permanente investigadora*.

Arendt soube deste de muito cedo o significado de ser uma "estrangeira". Essa sensação de não se sentir autorizada a pertencer ao mundo. Desde a infância já sofria com os comentários anti-semitas das outras crianças. Diante da experiência de tais insultos, foi preparada por sua mãe, *Martha Arendt*, a sempre reagir: [...] "*Veja bem, todas as crianças judias conheceram o anti-semitismo e ele envenenou a alma de inúmeras crianças, mas a diferença lá em casa era que minha mãe sempre adotava o seguinte ponto de vista: não se deve deixar baixar a cabeça! É preciso defender-se!*" (Adler, 2007, p. 26). Assim, a relação com a judeidade – a identificação com a situação daqueles que não têm "*direito a ter direitos*" simplesmente porque são desprovidos de um lugar no mundo e, portanto, facilmente relegados a condição de supérfluos – assumirá um ponto nefrágico de seu pensamento, constituindo-se como fio condutor de sua vida, tanto pessoal quanto intelectual.

O que significa não pertencer ao mundo? Hannah viverá uma juventude angustiada por esse sentimento de "*não ter um lugar no mundo*". Ela buscará

<sup>11</sup> Estes temas recebem atenção especial no livro de Arendt intitulado "*Entre o Passado e o Futuro*" (2005). O livro reúne o temário de sua obra, privilegiando a reflexão política sobre os principais acontecimentos do século XX. A obra constitui um bom ponto de partida para o estudo do pensamento arendtiano, pois possibilita compreender a relação de suas principais categorias (liberdade, ação, Espaço Público, poder) com as inquietações representadas pelos acontecimentos do mundo que demarcaram uma crise política na modernidade.

expressar suas angústias inicialmente por meio de poesias, escritas a partir dos seus 17 anos. Poesias que na verdade são transcrições de seus questionamentos metafísicos. A poesia para ela mostra-se como um meio de romper com o modo habitual de viver o tempo. Através da poesia ela intensifica sua relação com o mundo, o contato com o presente de seu tempo:

*Nenhuma palavra irrompe na escuridão  
Nenhum deus levanta a sua mão  
Até onde meu olhar alcança  
Vejo terra que se agiganta.  
Nenhuma forma se desprende,  
Nenhuma sombra pairante se dá.  
E contínuo sempre apenas a ouvir:  
Tarde de mais, tarde demais<sup>12</sup>.*

A angústia juvenil, vivida em tempos fragmentados e sombrios, Hannah soube preencher com a dedicada construção das relações de amizade. Ela acreditava que os amigos podiam fortalecer a formação de um mundo comum (Ortega, 2003). Os amigos de Arendt eram seus confiáveis e grandes interlocutores. O diálogo proporcionado por estes era, para ela, algo vital, como podemos perceber nesta passagem da biografia escrita por Elizabeth Young-Bruehl (1997, p. 405):

“Hannah Arendt passava a maior parte dos dias em casa, trabalhando em seus manuscritos. Convidar amigos para as noites deixara de ser rotina – era, agora, uma necessidade. Quando uma noite vazia se avizinhava, ela chamava um dos membros da tribo. A cada dois domingos ligava para Mary McCarthy em Paris; quando chegava a um impasse em seu trabalho, telefonava para J. Glenn Gray, no Colorado, para pedir seu conselho ou discutir as longas críticas ao seu manuscrito, que ele lhe enviara em cartas”.

Os amigos, feitos ao longo de sua vida, tornaram-se para ela uma espécie de “*pátria imaterial*”. Seus amigos – muitos deles também judeus perseguidos pelo mundo, igualmente perplexos e inquietos diante de um mundo em estado de “desaparecimento” – lhe proporcionaram um sentimento de “*permanência no mundo*”. Podem-se citar aqui como vínculos de amizade, figuras significativas com as quais Arendt teve intenso diálogo em torno das questões políticas da modernidade: Karl Jaspers, Walter Benjamin, Hans Jonas,

<sup>12</sup> LUDZ, Úrsula (Org.). Hannah Arendt e Martin Heidegger: correspondência - 1925/1975. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001, p. 293.

Mary McCarthy, Martin Heidegger, entre outros de significativa expressão na construção do pensamento político do século XX. Pensava ela: [...] *a amizade consiste, de fato, em larga medida, naquele gênero de conversa sobre alguma coisa que os amigos têm em comum. Conversar sobre o que há entre eles torna a coisa ainda mais comum a eles*" (Arendt, 2008, p. 57). Arendt soube valorizar esse "pequeno mundo próprio que é compartilhado na amizade", tecendo, por meio dos ricos diálogos como os amigos, sua relação com o mundo plural objeto de seu amor. Isso pode ser percebido no poema por ela escrito, intitulado "Para os amigos" (Ludz, 2001, p. 303):

*Não confiai na suave queixa  
Se o olhar do sem-pátria  
Ainda timidamente vos corteja  
Senti o quão orgulhosamente a mais pura ária  
Tudo ainda ocultamente festeja.  
Percebi da gratidão e felicidade  
O mais terno tremor.  
Vós sabeis: em constante novidade  
Terá lugar o amor.*

Neste período, que corresponde a sua adolescência, Hannah é absorvida pelo clima de destruição que assola o mundo pós-guerra. Neste contexto é impelida a tentar compreender os horrores da guerra, a falta de valores comuns, a debilidade da experiência comunicável, uma atmosfera na qual tudo se desmanchava. Em seu estado de perplexidade ela encontrará outros jovens igualmente angustiados, cuja geração pertencia a um "mundo desaparecido". Um mundo no qual, tal como observou Benjamim (1986, p.198): *"as ações da experiência estão em baixa"*.

Hannah conviverá com jovens excepcionalmente dotados e abertos para o mundo, entusiastas e generosos (Adler, 2007, p. 41). Em conjunto com esses jovens, seus amigos, ela foi despertada para o aprofundamento da reflexão política no momento em que entrava em contato com dois filósofos que ministravam seus cursos nas universidades alemãs: *Martin Heidegger e Karl Jaspers*. Sobre a atração dos jovens pelo pensamento desses filósofos, observa May (1988, p. 19):

"O que atraía os jovens para esses professores era, em primeiro lugar, o fato de que não se constituíam em meros intérpretes de uma filosofia tradicional, tranquilizadora do universo [...] Pensadores indubitavelmente originais, Jaspers e Heidegger queriam, mais uma vez, associar a filosofia aos problemas práticos, autênticos, enfrentados por todos aqueles que tentavam compreender a verdadeira natureza de sua existência no mundo. Acima de tudo os dois eram pensadores provocativos, que não davam aos seus ouvintes a certeza que possuíam lugar garantido no universo".

Animada pelo intenso diálogo com esses dois brilhantes filósofos alemães, Arendt irá trilhar de modo autônomo os caminhos de seu pensamento político. Com Heidegger, antes mesmo de iniciar uma relação amorosa, ela aprenderá a dar ordem ao seu pensamento. Nele ela encontra alguém que soube reconhecer o seu vigor intelectual e que também compreendeu suas grandes angústias, *"ele soube lhe dar confiança, dissipar suas crises de identidade"* (Adler, 2007, p. 48). Heidegger ensinou a Arendt que o pensamento podia ser vivo (Wagner, 2006, p. 228). Com o mestre Jaspers ela aprenderá o rigor do exercício do pensamento. Ela admira as qualidades de sua exigência intelectual, sua capacidade de inventar novos conceitos, cruzando a ciência e a psicologia, sua doçura humana, seu interesse pela comunicabilidade do pensamento e sua intransigência moral (Adler, 2007, p. 78).

Desde muito cedo Arendt experimenta uma significativa vivência política, um engajamento com o mundo. Quando criança já acompanhava sua mãe, Martha, aos clubes políticos e manifestações de rua. Martha pedia para que ela estivesse atenta e guardasse na memória aqueles momentos históricos. Ela acompanha, junto à mãe, o Congresso do Conselho dos Operários e dos soldados no Reichstag em dezembro de 1918 e o nascimento do Partido Comunista alemão. Conforme destaca Adler (2007, p. 33) *"Hannah vive momentos que ficarão guardados na história da Europa. O destino da Alemanha está em suspenso. Entre a guerra e a paz, o Oriente e o Ocidente, a utopia da revolução e a edificação da república de Weimar"*. A mãe de Arendt introduzirá Hannah na vida política, além de educá-la segundo os preceitos de Goethe: a responsabilidade pelos outros, autodisciplina, o emprego produtivo das paixões e a renúncia (Duarte, 2000).

Com o drama crescente da perseguição aos judeus na Alemanha, Arendt se engajará politicamente em um grupo sionista, contribuindo para a resistência ao anti-semitismo, envolvendo-se em acalorados debates como, por exemplo, o referente à criação do exército judeu. Contudo, ela não era uma sionista apaixonada. Defendia a existência de um lar para os judeus, representado pela

fundação de um Estado judeu. Ela via o Estado de Israel como uma necessidade política e não como a realização de uma profecia (Watson, 2001). Compreendia que a questão do anti-semitismo estava diretamente relacionada ao declínio do nacionalismo tradicional e a erosão do sistema europeu de Nações-Estado e seu precário equilíbrio de poder (1979, p. 03). Segundo seu argumento: *"O anti-semitismo político desenvolveu-se porque os judeus eram um corpo em separado, enquanto a discriminação social aconteceu por causa da crescente igualdade dos judeus com os demais grupos"* (1979, p. 54). Conforme destaca Watson, ela se aproximava do grupo de intelectuais, como por exemplo, Martin Buber e Magnes, que se opunham a um estado judeu em separado... *"Por conta dessa postura, ela foi de certa forma alijada do segmento majoritário da opinião pública judaica, sendo tachada de colaboracionista por um contribuinte do Jewish Frontier"* (Watson, 2001, p. 74).

Em sua vida em Nova York, onde viveu durante os anos 40, Arendt contribuirá com os debates fundamentais sobre o papel do sionismo na condução da guerra e seus resultados, incluindo a questão do Estado judeu na Palestina. Entre os anos de 41 e 44, expressará suas reflexões em uma coluna regular no jornal de emigrados Aufbau. Nos escritos deste jornal ela se tornou conhecida pela defesa da ideia de um exército judeu. Ela via esta questão não como uma mera força com o objetivo de libertar a terra natal, mas sim como uma reversão da diáspora. Levantou também a necessidade de os judeus estarem incluídos nos acordos de paz, realizados ao final da Segunda Guerra.

A questão relevante para ela, conforme observa Adler (2007), não é como ou porque nos tornamos uma pessoa engajada, mas: *como pode acontecer de não sermos?* O seu amor à ação e à reflexão, e a sua atitude de não permanecer passiva diante dos acontecimentos, provocará a sua perseguição, prisão e sua fuga ilegal rumo a Paris. Em Paris, onde permanecerá na condição de apátrida até 1941, Arendt vive momentos difíceis. Ela e seu marido Günther Stern têm dificuldades para arrumar emprego, são rejeitados pelo grupo marxista-comunista da intelligentsia e também pelos franceses que temem perder seus empregos para os imigrantes. Nestas condições, viveu em estado de miséria material e isolamento moral. Passará os primeiros meses do seu exílio em Paris vendendo fósforos na rua, antes de arrumar emprego como professora particular de alemão, o que lhe garantirá o sustento por algum tempo. A descrição feita por Adler (2007, p. 137) dessa experiência de Arendt é dramática:

"Günther e Hannah não fazem parte da comunidade. São destituídos de sua nacionalidade alemã, e não são considerados cidadãos pelas autoridades francesas. Como tantos exilados, enfrentam todos os dias uma enorme fila na Chefatura da Polícia - um autêntico castelo - na esperança de conseguir seus documentos [...] numa França tomada pelo desemprego, os exilados não tem o direito de trabalhar, tão pouco de se hospedar sem dinheiro. É dessa impossibilidade física, material e moral de viver, até mesmo de serem tolerados, que sofreram Hannah e Günther, como tantos outros".

Em sua passagem pela França Hannah buscará ajudar os exilados judeus. Toma conhecimento que alguns judeus franceses desprezam os judeus poloneses e querem ajudar em primeiro lugar os judeus alemães. Ela empenha-se em ajudar todos os judeus, seja lá qual fosse a sua origem geográfica ou sua classe social. Nesta perspectiva, aprofunda o estudo do hebraico, da cultura judaica tradicional. Ela quer conhecer com mais profundidade seu povo, sua alma, sua língua.

O engajamento de Arendt na ajuda aos refugiados se revela num trabalho de cunho social educativo realizado por ela em uma organização de socorro aos alemães vítimas do anti-semitismo (Aliyah dos jovens) <sup>13</sup>. Arendt dirigiu a filial parisiense desta organização de 1935 a 1939. Em 1935 ela acompanhou um grupo em sua última visita a Israel, antes de retornar em 1961, na ocasião do julgamento de Eichmann. Neste trabalho ela lida com jovens refugiados que transitam na França e os ajuda a ir para a Palestina. Os jovens recebem aulas, aprendem a trabalhar na terra. Este trabalho confirma que Arendt além de pensar permanentemente sobre o mundo, não fugia à tarefa de agir sobre ele.

Hannah, assim como seus amigos "*sem um lugar no mundo*", não apenas sofreu por não ter uma pátria, mas deparou-se com os horrores do holocausto e a experiência dramática de ser levada para os campos de morte. A experiência do horror totalitário, vivida pessoalmente desde a proximidade com a obscuridade do mundo, se converteu em sua experiência decisiva para o pensamento. Em seu notório e provocante livro "*Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal*" <sup>14</sup>, publicado em 1963, Arendt se dedica à tarefa de compreender como foi possível que o *mal* se enraizasse e se espalhasse pelo mundo sem que fosse percebido. A questão que a intrigou e que, segundo ela, desafiava o pensamento era a seguinte: *como foi possível que o mal representado pelo terror e pelo genocídio, aquele das fábricas de morte,*

---

<sup>13</sup> Instituição destinada a preparar e assistir jovens judeus refugiados em sua realocação na Palestina.

<sup>14</sup> ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

cometido em proporções gigantescas, se banalizasse? Através de um olhar apurado sobre a conduta e a personalidade de Eichmann – *um homem que realizava meticulosamente a administração da deportação dos judeus para os campos de concentração* – ela mostra que o mal representado pelo extermínio em massa não tem suas raízes em nenhuma motivação ou convicção de ordem pessoal ou ideológica, mas, antes, revela seu potencial destruidor e de confecção de *"homens tentando tornar homens supérfluos"*, pelo desejo cego de realizar tarefas burocráticas, seguir prescrições, sem jamais parar para pensar e julgar as dimensões e profundas implicações para a humanidade daquilo que se está fazendo. Conforme observa Correia (2002, p.139): *"O que espantou Arendt foi a constrangedora superficialidade da figura de Eichmann"*.

O que atrai a atenção de Hannah, ao acompanhar o julgamento de Eichmann em Jerusalém, é a *ausência absoluta de pensamento* deste homem na realização da triste empreitada de dar cabo da vida de milhares de *"sem pátria"*. Com sua análise instigante, Arendt mostra que aquele homem assassino de massas não era um monstro satânico e não sofria de insanidade mental. A conclusão que chegou, após longas horas de acompanhamento do julgamento do homem na cabine de vidro foi: ele era apenas um burocrata medíocre, incapaz de pensar. A partir da radicalidade dessa experiência, ela se dedicará a formular sua conhecida tese sobre *"a banalidade do mal"*. A banalidade do mal não se tratava de uma teoria ou doutrina. Era algo que, segundo ela, estava ligado ao acontecimento, algo bastante factual, definido como:

"O fenômeno dos atos maus, cometidos em proporções gigantescas – atos que não iremos encontrar em nenhuma espécie de maldade, patologia ou convicção ideológica do agente; sua personalidade destacava-se unicamente por uma extraordinária superficialidade" (1993, p. 146).

Arendt sofreu contundentes críticas da comunidade judaica por ter trazido à reflexão o delicado e controverso assunto da colaboração dos conselhos judaicos na deportação dos judeus para os campos de morte. Ao tocar nesta espinhosa questão ela quis mostrar que os males da tirania são tão graves quanto os atos da omissão e da não resistência. Neste sentido, ela diz com veemência no livro *Eichmann em Jerusalém: "Para um Judeu, esse papel dos líderes judeus ajudando na destruição do seu próprio povo, é indubitavelmente o capítulo mais negro de toda essa história sombria"* (Arendt, 1999, p. 117). Por essas e outras observações, Arendt sofrerá duras crítica de Gershom Scholem,

que representou, para ela, a crítica de maior autoridade, por tratar-se do historiador que tanto admirava por seu trabalho sobre o misticismo judeu. Conforme destaca Watson (2001, p. 80):

"Adotando um tom soberbamente patricio de um professor admoestando sua aluna, Sholem tentou explicar a falta de solidariedade de Arendt ao se referir às origens dela: 'Na tradição judaica há um conceito, difícil de definir e mesmo assim concreto e suficiente, que conhecemos como: 'amor pelo povo judeu'... 'Em você, minha cara Hannah, como muitos intelectuais que vieram da esquerda alemã, encontro poucos traços disso'".

Em resposta à crítica de Sholem, Arendt, de modo categórico, rejeita qualquer ligação da sua origem com a esquerda e define seu sentido pessoal de identidade judaica por meio da seguinte colocação:

"Sempre entendi minha condição de judia como um fato inegável da minha vida e jamais pretendi mudar isso ou rejeitar tal condição. Nesse sentido eu não 'amo' os judeus, nem 'acredito' neles: simplesmente pertenço ao judaísmo, naturalmente, para além de qualquer controvérsia ou contestação" (Watson, 2001, p. 82).

Arendt, que tinha como origem uma família de judeus assimilados, assumiu o judaísmo como uma identidade política, pois entendia que só existia uma forma de enfrentar a exclusão política sofrida pelos judeus: assumir-se enquanto judia. Deste modo, ela assume a figura do *paria rebelde e consciente*. Embora uma judia-alemã, Hannah Arendt não se sentia uma alemã no sentido de pertencimento ao povo alemão. Salvo a questão significativa da língua que a ligava ao povo alemão, conforme se vê na sua biografia escrita por Adler, Hannah sempre soube que era uma judia, ciente de todas as implicações que esta condição demarcava no mundo. Neste sentido, destaca Adler (2007, p. 89):

"[Arendt] tem longas discussões a esse respeito com Jaspers, que não quer ceder: ele dizia: 'é claro que você é alemã, e eu retrucava: 'não sou'. E isso se vê! Ela não sente a judeidade nem como uma inferioridade nem como uma diferença. Ela mesma dirá, após o processo Eichmman, quando será acusada por Sholem de falta de amor pelo povo judeu: 'A verdade é que nunca pretendi ser outra coisa, nem diferente do que sou. Jamais tive essa tentativa. É como se dissessem que sou um homem, ou seja, uma proposição insensata [...] sempre considereirei a minha judeidade como um dos dados reais e indiscutíveis da minha vida'".

A questão judaica está registrada em seu livro, uma biografia de uma judia-alemã chamada *Rahel Varnhagen*<sup>15</sup>. Nesta obra Arendt já se mostra atenta à questão da inserção subordinada dos judeus na sociedade alemã. Rahel é uma intelectual judia-alemã do século XIX que tentará se desvencilhar de sua origem judaica tornando-se culta e germanizada. A partir desta biografia, Arendt levanta questões importantes relativas à questão judaica: *os dilemas e tensões entre a assimilação cultural e a preservação das origens judaicas em um mundo que se tornara inóspito para o povo judeu*.

Vale ressaltar que, Arendt ocupou-se do resgate e preservação da cultura judaica. Em 1944 ela assumiu o cargo de diretora de pesquisa da Conferência das Relações Judaicas. Neste, conforme nos informa Watson (2001, p. 72), ela supervisionou o trabalho hercúleo de catalogação dos artefatos culturais e religiosos judaicos e iniciou o processo que conduziu a recuperação, no pós-guerra, do que foi guardado nos esconderijos do nazismo, assim como o que esteve perdido em meio ao caos e a confusão resultante da guerra, de toda uma massa de tesouros judeus. De 1948 até 1952, ela ocupou o cargo de diretora executiva da reconstrução Cultural Judaica, um projeto que dirigiu pessoalmente por seis meses, em 1949-1950.

Compreende-se, assim, que Arendt nunca negou suas raízes judaicas. No entanto ela resistiu a ideia de se fechar em qualquer tipo de coletividade, povo ou classe social que subsumisse a identidade pessoal. Sua questão central, que estava acima dessas classificações, foi a ideia da defesa de um pertencimento ao mundo comum por feitos singulares e a responsabilidade que deve ter cada sujeito na tarefa permanente de criar e manter a luminosidade deste mesmo mundo.

A questão do apátrida figura em suas reflexões com uma intensidade que chama a atenção para os perigos do não reconhecimento da existência, que deriva da ausência de qualquer vínculo com um Estado de direitos. Ao descrever este estado desesperador de um sujeito que não tem direito algum e, portanto, encontra-se inteiramente à margem do espírito da lei, Arendt transmite alguns de seus sentimentos mais profundos, que revelam a angústia de não ter a sua condição de cidadania reconhecida e, por esse motivo, estar destituída de qualquer proteção, de qualquer sentido de pertença a uma comunidade

---

<sup>15</sup> ARENDT, H. *Rahel Varnhagen, a vida de uma judia na época do romantismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

organizada de cidadãos. O apátrida está inteiramente excluído do mundo, mostra com suas contundentes reflexões. Uma vez expulso de toda a comunidade política, o sem pátria é facilmente transformado em *matéria-prima supérflua*. Sobre essa situação Arendt ressalta que não foi por acaso que os nazistas, antes de realizarem a empreitada de morte em massa sem precedentes no mundo, trataram para que os sujeitos fossem desnacionalizados, e portando, desprovidos de uma existência protegida por leis.

A reflexão arendtiana leva a compreender que, embora o iluminismo do século XVIII tenha proclamado os *Direitos Universais do Homem*, a existência política só é concretizada quando o homem efetiva-se como membro reconhecido de uma dada comunidade. Nesta perspectiva, a cidadania corresponde à liberdade que só existe quando os sujeitos estão em condições de igualdade no que tange a capacidade da realização da ação e do discurso na esfera pública. Daí a assertiva: "*Não nascemos iguais, tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais*" (1979, p. 243-244). Com isso Arendt clarifica que a igualdade não é um dado, mas sim um *construído*, um artifício humano que se realiza graças à ação conjunta dos sujeitos que dão vida à organização da comunidade política. O poder que resulta do *agir em conjunto* e que, torna possível a existência de uma comunidade política, baseia-se no direito de associação, do livre intercâmbio de opiniões, da defesa de argumentos, do direito à informação e a fazer a palavra circular. Nesta direção, assim como enfatiza Lafer<sup>16</sup> (2003, p. 27), compreende-se que "*A livre comunicação dos pensamentos e das opiniões é um dos direitos mais preciosos do homem*".

As implicações da condição de apátrida se revelam desumanas no momento em que este inexistente, pois não conta com uma comunidade disposta e capaz de garantir direitos. O que Arendt está reivindicando e mostrando – o que é condição *sine qua non* para o exercício da cidadania e da política – é o direito a um lugar no mundo que dê significado às opiniões e à realidade dos atos.

---

<sup>16</sup> Apoiando-se no pensamento arendtiano, Lafer constrói uma reflexão acerca dos Direitos Humanos enquanto construção da igualdade e da cidadania na perspectiva do "direito a ter direitos". O autor mostra que os Direitos Humanos são um construído histórico que depende, para a sua realização, da afirmação de uma comunidade política aberta ao debate que emerge dos problemas de convivência coletiva. Ver: LAFER, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Neste sentido, afirmará com precisão: *"só a perda da cidadania expulsa o homem da humanidade"*.

Com isso, Hannah Arendt mostra que só há um direito fundamental capaz de originar todos os demais: o direito de pertencer a uma comunidade política. O advento de tempos sombrios revelou a fragilidade dos negócios humanos e a certeza de que, quando o mal se espraia sem limites, muitos são reduzidos a condição de supérfluos. No contexto dos regimes totalitários os sujeitos se tornam supérfluos, pois perdem o direito da cidadania, deixam, assim, de pertencer ao mundo civilizado. Para os apátridas não havia nenhum lugar na terra onde pudessem ir sem estarem sujeitos às perseguições, nenhuma pátria na qual pudessem ser assimilados, nenhum território no qual pudessem se tornar membros de uma comunidade política. Nesta condição, estavam sujeitos a qualquer tipo de violência.

Neste sentido, o que Arendt defende é a importância de se conservar um lugar no mundo, de se manter o vínculo político original com uma comunidade de direitos. Ela observa que a perda desse vínculo acarreta outras perdas, sendo a mais grave a perda da proteção legal garantida pelos acordos internacionais (Lafer, 2003). Os apátridas ou *"sem Estado"* estão fora da teia da legalidade e, reduzidos a esse estado de *"sem direitos"*, já não existem. Em *"As Origens do Totalitarismo"* ela assinala que a perda dos que ficavam sem um lugar no mundo era acompanhada da perda da proteção legal, em qualquer país em que estivessem. Nesta condição, de alijamento do mundo legal, os apátridas desapareciam do cenário do mundo e nada do que diziam ou faziam tinha o menor significado.

É importante sinalizar que *ter um lugar no mundo* não significa uma localização geográfica ou demográfica. Diz respeito à inserção em um mundo compartilhado, construído para garantir, a todos, o direito de manifestar ações e opiniões amparadas por uma tessitura legal. É a garantia do exercício da capacidade singular e própria de cada um de se auto-revelar no Espaço Público e, assim, participar da vida política. Compreende-se, desta forma, que, *"A calamidade que se abateu sobre os sem direitos não foi a perda de direitos específicos, mas a perda de uma comunidade disposta e capaz de garantir quaisquer direitos [...] é só a perda da própria comunidade que expulsa o homem da humanidade"* (Arendt, 1979, p. 237).

Arendt foi uma pensadora que sempre defendeu a primazia dos interesses públicos, chamando a atenção para os perigos da perda do espaço *inter-relacional* que confere sentido político a este mundo. Em discurso realizado por ocasião da aceitação do Premio Lessing da Cidade Livre de Hamburg, observa-se que ela desloca o sentido do feito da esfera do mérito pessoal para a da responsabilidade com o mundo público. Ressalta ela:

[...] "Em relação a prêmios, o mundo fala abertamente, e se aceitamos o prêmio e expressamos nossos agradecimentos, só podemos fazê-lo ignorando-nos a nós mesmos e agindo totalmente dentro do quadro de nossa atitude em relação ao mundo, em relação a um mundo e a um público a quem devemos o espaço onde falamos e somos ouvidos" (2008 b, p. 10) <sup>17</sup>.

Percebe-se que Arendt em toda a sua trajetória de vida está preocupada em relacionar julgamento reflexivo ao cultivo dos sentimentos públicos. O que lhe desperta é o cultivo do "*prazer desinteressado*", esta atitude que recupera a humanidade do mundo ao colocar a primazia do público acima dos interesses privados. Uma atitude que tem como pedra de toque a proximidade do mundo e o modo como nos relacionamos politicamente com a pluralidade humana.

Em seus escritos ela trará à memória do mundo figuras exemplares que em suas vidas empreenderam a ação e a reflexão na defesa incansável de uma liberdade absoluta, não apenas individual, mas pública. Personalidades singulares marcadas por feitos e atitudes que se destacaram pelo profundo comprometimento com a primazia do *bem público*. Dentre essas figuras inspiradoras de um bem comum, está a admiração por Rosa de Luxemburgo, que, segundo ela, era uma revolucionária exemplar, corajosa e franca, que estava mais preocupada com a realidade do que com a ideologia. Hannah vai admirar até os seus últimos dias a capacidade de Rosa de colocar fogo num prado e defender, em qualquer circunstância, a necessidade de uma liberdade pública (Adler, 2007, p. 32).

Hannah empenhou-se em tecer pequenos retratos de personalidades do passado e do seu tempo, histórias de homens e mulheres que contribuíram na tentativa de salvar o mundo comum do alheamento e da barbárie. Entre essas histórias dignas de serem contadas – *não simplesmente porque revelam personalidades, mas antes porque são capazes de trazer à memória a exemplaridade de uma vida vivida no compromisso com a primazia do público* –

<sup>17</sup> ARENDT, H. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

estão: Gotthold Lessing (1729-1781); Walter Benjamim (1892-1940); Bertold Brecht (1898-1956); entre outros<sup>18</sup>. Neste trabalho de rememoração de grandes feitos, Arendt refletiu como tais atores pensaram e agiram sobre um mundo no qual a luz pública era obscurecida seja pela violência, seja pela crescente tendência à fuga interior. São histórias que caminharam na contramão de um mundo no qual a tirania e o alheamento se tornaram banais. Com essas biografias, Hannah não pretendia chegar a conceitos ou categorias universais abstratas. Seu objetivo era, ao lembrar essas histórias, garantir a imortalidade dos exemplos que, em face da fugaz e perecível natureza humana, tendem a morrer. Ela acreditava que a única forma de manter o significado dos grandes feitos e palavras é através da “*contação*” da história, vida dos heróis, a relação de sua vida com o mundo plural.

*Como imaginar um mundo onde possamos viver juntos? Confronto com a realidade? A coragem para resistir?*

Arendt deixa como exemplo a *compreensão* de que temos em cada um de nós, pelo dom de termos *nascido*, uma força de resistência que nos permite, neste mundo que se tornou inumano, lutar para que a humanidade não seja reduzida a condição de supérfluo. Seu projeto é *a defesa do mundo por amor a pluralidade*. Assim, ela percorre uma trajetória de vida buscando, incansavelmente, humanizar o mundo com o pensamento e a ação que colocam como prioridade absoluta aquilo que nos [inter] *liga*, aquilo que está acima dos caprichos individuais: o mundo comum.

---

<sup>18</sup> Essas biografias foram reunidas por Arendt em seu livro intitulado "*Homens em tempos sombrios*". Esses homens e mulheres ela considerou um exemplo de heroísmo, pois foram capazes de – no contexto de obscurecimento da esfera pública, perda da dignidade da política e crescente tentação para a interiorização – pensar e agir na perspectiva de preservação de um mundo comum.

### 1.3

#### **Bases da originalidade: a inquietude de um pensamento comprometido com a preservação de um mundo comum**

“Foi essa ausência de pensamento – uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de parar e pensar – que despertou meu interesse” (Arendt, 2000, p.06).

Um *pensar* que nunca se deixa reduzir a uma opinião, a uma categoria ou ideologia – e, ao mesmo tempo, capaz de mudar nossa visão de mundo. Neste movimento de permanente incomodo e de recusa da separação entre espírito e mundo, Arendt empreendeu a tarefa de *compreender* o que é a *Política*. *O que é esta atividade que só tem sentido na relação entre-os-homens, e, portanto, só assume concretude totalmente fora deles? O que significa essa força intersubjetiva que origina a liberdade?*

A rebeldia do pensamento arendtiano é marcada pela renúncia em ser rotulado como de direita ou de esquerda, pela tentativa de não se deixar aprisionar pelas tiranias das verdades ideológicas e todos os seus “ismos”. Mais do que a mera formulação de teorias, Arendt está empenhada em debruçar seu pensamento incansavelmente sobre os eventos da modernidade que apontam para uma alienação em relação à vida compartilhada, a perda da responsabilidade pelo mundo comum. Nesta perspectiva, preocupa-se com aqueles acontecimentos que representam a perda em relação às garantias da conservação do mundo público, bem como a perda das condições para sua efetiva transformação política. Pensar não significava para ela afastar-se do mundo, mas, ao contrário, pensar é relacionar-se com o mundo. Neste sentido, ela aproxima-se de Sócrates, o filósofo que recusava se isolar do domínio público, fazendo do seu pensamento um diálogo permanente e inacabado com os seus concidadãos.

A relação da inquieta pensadora Hannah com a filosofia dar-se-á muito antes dela adentrar o ambiente universitário alemão, onde experimentará intenso diálogo com grandes pensadores do século XX como, por exemplo: *Heidegger, Jaspers e Husserl*. Desde os seus 14 anos ela já é atraída pelas questões existenciais e, nesta idade, trava o seu primeiro contato com Kant. Para ela, estudar filosofia era algo vital, um modo de aplacar suas angústias: “*A filosofia*

se impunha [...] De todo modo, a questão colocava-se para mim nos seguintes termos: se eu não puder estudar filosofia estou perdida! Não que não amasse a vida, mas só levando em conta a necessidade [pela qual passava] eu tinha que compreender" <sup>19</sup>. Lembremos que, neste período, Hannah encontra-se cercada por esta atmosfera de destruição do mundo, trazida pelos horrores da Guerra. Trata-se de um momento de profundos questionamentos sobre os limites da existência, sobre a morte que imobiliza o Ser. Suas angústias ela busca aplacar não só recorrendo à filosofia, mas também à teologia. Debruça-se com entusiasmo e rigor sobre estes dois campos do pensamento. Tem sede de confrontar-se com o mundo, com a vida. Conforme observa Adler (2007, p. 50): "A filosofia constitui para Arendt não uma história do pensamento, mas uma matéria viva, que permite dar um quadro teórico e psíquico a essa jovem sedenta de referências, dona de uma imaginação transbordante". Daí a compreensão de Arendt que vai amadurecendo com o tempo: a de que pensar é uma tarefa de todos. A compreensão de que a verdadeira interrogação filosófica se fundamenta a partir dos problemas da existência compartilhada.

Em 1924 ela ingressa na Marburg University, onde inicia seus estudos acadêmicos em filosofia. Segue os cursos de Martin Heidegger nesta universidade e depois, no ano de 1926, ingressa na Universidade de Heidelberg e torna-se aluna de Karl Jaspers. Estes eram filósofos representantes da linha de pensamento germânico chamada "*Filosofia da Existenz*". Neste percurso, Hannah irá beber e se inspirar nesta fonte de pensamento que, ao colocar o homem diante de situações-limite, o faz questionar sobre "*quem ele é*", ou seja, o seu próprio ser. A única certeza que se tem é a da sua própria existência. Nas palavras da própria Arendt (1993, p. 16): "O termo '*Existenz* indica, em primeiro lugar, nada mais do que o ser do homem, independente de todas as qualidades e capacidades que possam ser psicologicamente investigadas". Em seu artigo intitulado "*O que é a filosofia da Existenz*", publicado originalmente na revista *Partisan Review* em 1946, Arendt mostra que esta linha de pensamento difere do chamado existencialismo, conhecido como um movimento francês da década anterior associado a Jean-Paul Sartre. Ela informa que a Filosofia da Existenz tem pelo menos um século de história. Inicia-se com Schelling e aprofunda-se com as idéias do pensador dinamarquês do século XIX Kierkegaard, o qual lança o conceito de "*angústia*", a reação inescapável do homem ante a incerteza

---

<sup>19</sup> Carta de Hannah Arendt de 27 de julho de 1948. In: *Hannah Arendt e Heinrich Blücher, Correspondance, 1936-1968* (Adler, 2007, p. 42).

da existência de Deus. Para Arendt, Jaspers e Heidegger haviam "*alcançado uma consciência, até hoje não ultrapassada*", do que estava "*realmente em jogo na filosofia moderna*". Eles apontaram para a compreensão de que as antigas questões da filosofia, como por exemplo, quem é Deus, não admitem respostas objetivas, levando o homem, na sua condição de *ser-no-mundo*, a confrontar-se com suas angústias a sua própria maneira, o que torna desafiante a tarefa de manter-se no mundo. Nesta linha, o homem é encorajado a ir à busca da sua própria Existenz por intermédio de uma postura de *estar-no-mundo*.

Assim, Arendt tem como origem do seu pensamento a referência da tradição da filosofia alemã. Esta corrente é caracterizada por ter inserido como questão fundamental na moderna filosofia o problema da essência e da existência, a identidade humana e o mundo em que existe. Coloca a descoberta de o homem ser o criador do mundo. Na filosofia alemã se destacam duas correntes, ambas originadas a partir do filósofo moderno Emmanuel Kant. A primeira se apóia no idealismo metafísico e em um historicismo desenvolvido a partir de Herder, Fichte e Shelling até Hegel. Esta corrente é representada pelo materialismo dialético de Marx e o idealismo absoluto de Hegel. A segunda corrente, com a qual Arendt mais se identifica é a representada pelo pensamento de Kierkegaard, a qual avança nas formulações de Husserl, Heidegger e Jaspers. Esta corrente da tradição alemã ganha dimensão na *fenomenologia* e na *hermenêutica contemporânea*.

Dentre os interlocutores de Arendt, serão intensos os diálogos com Heidegger. Conforme observa Duarte (2001, p. 33): "*Heidegger foi o filósofo contemporâneo que se dedicou a pensar 'o que significa pensar' e, acima de tudo, o 'mestre' com quem ela própria aprendera não 'o que' pensar, mas 'como' pensar*". Adler (2007) ressalta que havia uma reciprocidade entre eles. Heidegger foi o primeiro a reconhecer o potencial do pensamento da jovem Hannah. E Arendt fez-se presente ao pensamento de Heidegger chegando a imprimir grandes contribuições às páginas de "*Ser e Tempo*", a mais importante obra do filósofo alemão. O pensamento deste mestre terá grande influência sobre as obras de Arendt. São marcas dessa influência: o retorno aos filósofos gregos; a luta com a etimologia mesma das palavras que eles utilizavam; a preocupação em torno do que nos constitui com ser no mundo. Daí surge o seu estímulo para propor uma original compreensão da política na recriação do pensamento grego antigo. Com Heidegger ela aprendeu também, como bem esclarece Lafer (1979, p. 22) [...] "*a distinguir 'entre um objeto de erudição e uma*

*coisa pensada*". Ou seja, a compreensão de que o pensamento está ligado à realidade, "*pensar não é pensar sobre alguma coisa, mas pensar alguma coisa*". Destaca-se, também, neste aprendizado a descoberta da relação conflituosa entre filosofia e política, desde Platão. Para Arendt Heidegger:

[...] "retomou diretamente as questões que Kant havia interrompido e que ninguém depois dele havia trazido à baila. Em meio às ruínas da antiga harmonia pré-estabelecida entre ser e pensamento, entre essência e existência e o Quê do ser existente concebível pela razão, Heidegger afirma que ele encontrou um ser no qual essência e existência são imediatamente idênticas e este ser é o Homem. Sua essência é sua existência" (Arendt, 1993, p. 29).

Entretanto, Arendt irá se contrapor a uma ideia central do pensamento de Heidegger, imprimido à sua construção política um caráter autêntico e esperançoso. Se na ontologia estabelecida por Heidegger – cujo significado do Ser é a temporalidade – o sentido da realidade humana é a *morte*, para a desafiadora pensadora o sentido não só do homem, mas dos homens em sua pluralidade, funda-se na capacidade humana de *iniciar*, na *Natalidade*. Orientada por esse atributo fundador da política, ou seja, a capacidade humana para, em concerto, criar novos inícios, Arendt busca transitar da "*existência isolada que busca estar-no-mundo*" – própria da filosofia heideggeriana – para uma existência que tem sentido apenas no agir que estabelece a comunicação entre os homens, cuja liberdade é *ser com-os-outros no espaço do aparecimento*. Sobre esta marca do pensamento arendtiano, podemos conferir uma passagem bastante elucidativa na biografia escrita por Adler (2007, p. 356):

"Apocalíptica como Heidegger, com quem compartilha as teses sobre o fim da história e o reino do mal, estende seu pensamento tentando otimizá-lo: se o homem é um ser rumo à morte para o filósofo alemão, para ela, ele é um ser pela vida, da vida, com a vida, na vida que é, por essência, eterno recomeço. O amor em Hannah triunfa sobre a morte, sempre. Pois o próprio amor cria um mundo novo [...] O começo é a promessa, a suprema capacidade do homem, a marca indelével e indestrutível de sua liberdade".

Young-Bruehl (1997, p. 431) corrobora esse traço do pensamento Arendtiano, ao afirmar:

"Hannah Arendt foi muito influenciada pelas descrições da vida cotidiana em *Ser e tempo*, mas achava que elas não iam longe o bastante. Heidegger apresentou o 'lançar-se' do homem em direção à morte, seu precipitar-se de cabeça para o futuro que vem em sua direção, mas não apresentou a força do passado, a presença de inícios".

Outro importante mestre na formação do pensamento de Arendt foi Jaspers, autor consagrado de *La Psychologie des conceptions de monde*. É a partir desta obra que ela tem o seu primeiro contato com a filosofia moderna da existência. Jaspers trouxe a Arendt a possibilidade de um pensamento flexível. Em seus cursos ele é capaz de inventar conceitos cruzando a ciência e a psicologia. Traz como marca central do seu pensamento a *comunicação ilimitada*, a filosofia como algo que se assemelha à vida pública, pois diz respeito a todo o mundo. Conforme ressalta Lafer (1979, p. 23): "*Jaspers é, segundo Arendt, o único sucessor de Kant, na leitura que faz da crítica do juízo, foi um dos poucos que chegou a uma filosofia política, pois deu-se conta que, politicamente não existimos no singular, mas no plural*". Deste modo, com Jaspers Arendt apreenderá a ideia de uma *intersubjetividade* que se fundamenta na *pluralidade* e, portanto, requer a *comunicação*. Algo que Kant mostra ser possível através do que ele chama de "*mentalidade alargada*", ou seja, um pensar sempre ligado ao pensamento do que o outro pensa. Esta possibilidade de uma política que se funda no "*estar junto*", onde cada um sendo um Ser singular e plural ao mesmo tempo é capaz de revelar e argumentar o seu ponto de vista enquanto a palavra circula, mostrar-se-á como um caminho alternativo àquele que de uma filosofia que tenta impor aos outros a sua verdade.

Adler (2007, p. 78) sintetiza o encontro e o aprendizado de Arendt com o mestre Jaspers:

"Quando Hannah encontra Jaspers... Ela tem vinte anos, e ele, quarenta e três... Ele é autor consagrado de *La Psychologie des conceptions de monde* que Arendt lembramos, leu em 1921 como o primeiro testamento do que se chamou mais tarde de Filosofia Moderna da Existência [...] Jaspers é ao mesmo tempo psiquiatra e filósofo. Rejeita as revelações de uma psicologia niilista, inventa uma filosofia da ciência diferente. Hannah logo aprecia as qualidades de sua exigência intelectual, sua capacidade de inventar no seminário novos conceitos, cruzando a ciência e a psicologia, sua grande doçura humana e sua intransigência moral".

Segundo Arendt, Jaspers realizou uma ruptura com a filosofia tradicional. Ele rejeita sistemas filosóficos voltados para "*resultados*". Situa-se, desta forma, apoiando-se em Kierkegaard e Nietzsche, numa perspectiva que compreende a filosofia e o filosofar como um perpétuo questionamento, um constante "*abalo*". Neste sentido, [...] "*Ele busca dissolver a filosofia no filosofar e encontrar caminhos nos quais os 'resultados' filosóficos possam ser comunicados de maneira tal que percam o seu caráter de resultados*" (Arendt, 1993, p. 33). Com este movimento do pensar Jaspers propõe uma filosofia cujas questões levam a

uma comunicabilidade geral: *"A comunicação é a forma extraordinária da inteligência filosófica; ao mesmo tempo ela acompanha o filosofar no qual não se põe a questão dos resultados, mas a do esclarecimento da Existenz"* (Arendt, 1993, p. 33-34). Arendt aponta para a afinidade do método de Jaspers com a maiêutica socrática. Tanto Sócrates como Jaspers buscaram estabelecer uma filosofia na qual o filósofo não está separado dos outros homens. Rompem deste modo, com a concepção estabelecida desde os filósofos modernos de que a filosofia é uma prerrogativa do especialista. O *"apelo"* de Jaspers assume o movimento de questionamento que pode partir do filósofo para seus interlocutores, bem como destes para o filósofo, favorecendo assim a comunicação ilimitada. A grande ruptura em relação à filosofia tradicional está no fato de que *"a filosofia deixou a esfera das ciências e das especializações e o filósofo privou-se de qualquer prerrogativa de especialização"* (Arendt, 1993, p. 34).

Arendt se debruçará também sobre o estudo da teologia. Ela é instigada por questões como: *como compreender o cristianismo e o judaísmo em sua aproximação com a verdade? Como enfrentar a angústia da morte que nenhum sistema filosófico saberá contornar?* Movida pela sede de compreensão sobre essas ideias, ela entrará em contato com a teologia cristã de Romano Guardini<sup>20</sup>, nascido em 1885, considerado um dos mais importantes representantes da escola de existencialistas cristãos. Envolvida no estudo da teologia, em Marburg ela acompanha os cursos de Rudolf Bultmann sobre o Novo Testamento. Desde a adolescência Arendt se confronta com questões sobre a existência de Deus. Nos diálogos com Bultmann ela mergulhará na compreensão do cristianismo primitivo e a natureza do pensamento mitológico, o que mais tarde provocará a sua descoberta e paixão por *Santo Agostinho* e a apreensão dos conceitos deste filósofo para o campo da Política, como, por exemplo, a questão da *vontade*. Conforme destaca Adler (2007, p. 89):

---

<sup>20</sup> Conforme informa Adler (2007, p. 570) *"este importante pensador elaborou uma reflexão teológica com as ferramentas da fenomenologia de Edmund Husserl e Max Sheller, ancorando-as numa temática existencial. Publicou importantes trabalhos sobre Santo Agostinho, Pascal e Dostoiévski. Proibido de lecionar pelos nazistas em 1943, conseguiu se reintegrar à universidade após a guerra e, depois de um curto período na universidade de Tübingen, tornou-se professor em Munique, onde morreu em 1968"*.

"Ela vai se apaixonar por esse período de consolidação do cristianismo e se entusiasmar com o texto *Confissões*, de uma pureza e uma sinceridade tão impressionantes, que continua ainda hoje a ser um dos mais belos livros de introspecção sobre a revelação".

Neste período, Arendt lê também Kierkegaard, filósofo cujo pensamento pretendia não apenas ultrapassar a religião, reduzida a uma forma de representação simbólica que deixasse lugar para uma ciência puramente conceitual, mas que também parecia negar o ser e o indivíduo em proveito das totalidades, tais como o povo, o espírito de uma época e o Estado.

Adler (2007) cita o contato de Arendt com uma obra que a teria despertado para a evidência do conceito de "*revelação*". Trata-se do livro de Franz Rosenzweig publicado em 1921, intitulado *L'Étoile de la Rédemption*. Conforme informa a biógrafa (2007, p. 44):

"Escrito em seis meses, no fim da guerra no front balcânico e nos cartões-postais enviados à mãe, esse texto – redigido na época em que o autor, vindo de uma família judia profundamente assimilada, tenta se converter ao cristianismo para em seguida voltar à religião dos pais depois de uma noite memorável – propõe uma reflexão nutrida pela experiência da guerra, um retorno ao judaísmo e uma nova aventura espiritual".

Segundo Adler este livro irá inspirar Arendt em conceitualizações importantes de sua obra, como: "*o viver junto*", "*a fragilidade dos negócios humanos*" e "*o pertencimento comum ao mundo*".

Conforme já sinalizado, o estudo da teologia cristã levará Arendt a descobrir e se apaixonar pelo pensamento agostiniano. Ela se entusiasmará com o estudo acerca do período de consolidação do cristianismo e o texto "*Confissões*", escrito por Agostinho. A partir de tal descoberta, escolherá, mais tarde, como tema de Tese de Doutorado, a investigação sobre o *conceito de amor em Santo Agostinho*. Suas reflexões, neste trabalho, serão empreendidas por um movimento próprio e "rebelde". Ela não quer se restringir a contar a história da filosofia, mas inventar conceitos. Este movimento, que revela um pensamento inquieto e independente, dá margem à críticas severas de seu orientador Jaspers em virtude da "*falta de rigorosidade filosófica*". Ele reconhece o esforço de Arendt na interpretação do pensamento Agostiniano, mas, no entanto, chama a atenção para lacunas tais como: a falta de perspectiva histórica de seu trabalho e a recusa em levar em consideração a evolução do pensamento de Agostinho. Conforme descreve Adler (2007, p. 89):

"De fato, Arendt escreve uma tese que aborda a totalidade do continente agostiniano, sem outra ordem aparente senão a das descobertas instintivas de uma estudante persuadida de que seu enfoque - o conceito de amor - é pertinente. A tese é tudo, menos um trabalho universitário: nos textos de Agostinho que escolhe para interpretar, Hannah opera por capturas sucessivas, a mercê de suas intuições. Não que ela deturpe Agostinho – ela mostra o maior respeito pelo seu léxico teológico e seu fomentador pensamento –, mas o torna seu. Tenta tirar Agostinho do pathos cristão, e prefere se interessar pelo Agostinho íntimo. Revela nele noções que remetem as suas preocupações: amor, desejo, desejo do amor".

Santo Agostinho estará sempre presente nas obras de Hannah Arendt. A partir dos avanços originais por ele realizados na filosofia cristã, ela engendrará no campo da reflexão política dimensões centrais de seu pensamento, como: a *temporalidade, a natalidade e o amor ao mundo*. Em "*A Condição Humana*", ela apoiará, recorrentemente, suas reflexões em Agostinho, trazendo a questão da alienação cristã e do concentrado esforço dos pensadores cristãos por encontrar um vínculo entre as pessoas, forte o suficiente para substituir o mundo. Em Agostinho descobrirá um tempo que não é retilíneo, a possibilidade que têm os homens – por diferenciarem-se do começo que é o mundo – de, no instante do presente, unificar passado e futuro e, assim, irromper novos começos. Neste sentido, ela cunhará a noção de *initium*, mostrando sua relevância para a Política enquanto potencialidade humana que só é possível porque os homens são capazes de atualizar novos começos. O início que é o próprio homem "*anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte oculta de todas as coisas grandes e belas*" (Arendt, 2005, p. 218). Com esta descoberta, Arendt desloca o eixo de compreensão da existência humana da mortalidade para a natalidade. Reside, neste eixo, a questão da esperança, a renovação dos processos políticos, mesmo diante de fenômenos extremos, como foi o caso do totalitarismo. Nesta linha, o agir em conjunto dos homens rompe com os ciclos automáticos da biologia e da história, sendo o atributo fundador da Política. Seria o *Amor Mundi* fruto desta natalidade? Destaca-se no pensamento Arendtiano o fato de que nascemos *entre-homens*, com os quais compartilhamos um mundo em comum, um tesouro que deve ser preservado.

Arendt recorrerá à reflexão de Agostinho, deslocando sua compreensão do amor *cáritas*, o amor a Deus, para o *amor ao mundo* – o amor voltado para a comunidade dos homens, cuja presença do próximo, tal qual sustentava Agostinho, é insubstituível. O amor objeto da reflexão arendtiana em Agostinho será o fio condutor de sua vida pessoal e intelectual, retornando a ele até seus

últimos escritos: "*O amor é o peso da alma, sua lei da gravidade, aquilo que leva o movimento da alma ao repouso*" (Arendt, 2000, p. 256).

Percebemos na obra de Arendt a força de um *amor* capaz de unificar os sujeitos na *pluralidade*. Amor este que não se confunde como aquele vivido pelos amantes, de natureza privada, portanto antipolítica. Conforme sintetiza Antich (1994, p. 92)<sup>21</sup>, ela sustentava que:

"Sólo el Amor Mundi, capaz de relacionar el yo a los otros, puede tener validez política; un amor que se expresa en la aseveración Amo: volo ut sis (amo: quiero que seas; yo no: quiero poseerte o quiero contemplarte); un amor que se descubre en él respeto expresado en el deseo de que lo amado sea plenamente o que es, con autonomía de la pasividad propia de lo amado e da autorenuncia propia del amante; respeto que restablece la distancia imprescindible para el espacio del mundo de la acción. Amor mundi que tentó a Hannah Arendt como título para un libro suyo y que tiene poco que ver con la fagocitosis característica de una concepción egoísta y privada del amor".

Em suas obras Arendt propunha um convite permanente à *compreensão*. Compreender foi o método que ela reivindicou a vida toda. Compreender significa estar sujeito ao vento do pensamento que sempre ameaça deixar tudo fora de ordem. Segundo sua definição (Arendt, 1993, p. 39):

[...] "compreensão é um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com a nossa realidade, conciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo".

Se reconciliar com o mundo, por amor a esse mundo, pela possibilidade de sua renovação, foi o que Arendt buscou realizar em sua caminhada reflexiva. Uma reação de perplexidade frente a questões do seu tempo, como: *o que leva os sujeitos a aderir à ideia de genocídio? Como aceitamos o inaceitável: a existência tornada supérflua, o alheamento em relação ao Outro, a perda da humanidade do mundo?* Com essas indagações ela coloca no cerne da reflexão o sentido do nosso pertencimento ao mundo, a fragilidade dos negócios humanos e a nossa responsabilidade com o mundo.

Após publicar "*As Origens do Totalitarismo*" em 1951, Arendt volta-se para a desafiadora tarefa de elaborar, sobre novas bases, uma teoria da Política,

<sup>21</sup> ANTICH, Xavier. Nuestra desventurada condición de supervivientes (Fraternidad, Amistad, Amor). In: ANTICH, X. et al (Org.). En torno a Hannah Arendt. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

cujo centro é a ideia de *pluralidade*. Seu ponto de partida é a reflexão sobre o papel da *Política* no pensamento europeu recente. Toma como desafio o intento de restabelecer a ligação entre pensamento filosófico e vida política, algo perdido desde Platão (Jardim, 2007, p. 55).

Em *A Condição Humana*, publicado em 1958, Arendt analisa os fenômenos que provocaram uma crise da Política na modernidade. Investiga os eventos que ameaçam o mundo e a possibilidade de seu futuro como realidade compartilhada. Sobressai neste contexto, caracterizado, sobretudo, pela ascensão da sociedade de massa, um progressivo recolhimento dos sujeitos para a interioridade do "eu" em detrimento da construção do espaço no qual se forma o "*senso comunitário*", capaz de estabelecer significados compartilhados. Neste trabalho, Arendt retomará a experiência da *política grega*. Ela mostra que a *polis* é a forma mais elevada de vida humana, algo que se identifica com a *liberdade*, uma vez que, nesta experiência, *o homem deveria primeiro ser libertado ou libertar-se a si próprio para poder desfrutar da liberdade junto aos Outros*.

Arendt mostrou que, nas modernas *sociedades de massa*, os homens ficam presos ao âmbito do consumo, ou seja, das necessidades. Nesta condição, deixam progressivamente de participar da vida pública, aquela condição representada pelo compartilhar de palavras e ações e o empreendimento de *projetos em conjunto*.

O conteúdo genuíno originário da política grega, Arendt recupera e resignifica para o presente, a partir do seu diálogo espiritual com *Sócrates*. Este homem apreciador do *diálogo* que provoca muitas opiniões e estabelece verdades relativas, manifestações que instigam "*o vento do pensamento*". Sócrates ensinou o debate vital que marca a abertura da polis a pluralidade de seus cidadãos. Nesta direção, Arendt trouxe para o centro da reflexão política o prazer da *ação* e do *discurso* em comum, o valor da *felicidade pública*. O conjunto de sua obra provoca a compreensão de que a existência política só é possível no domínio público, restituindo a relevância do convívio... "*O espaço do aparecimento é criado onde quer que os homens estejam juntos na prática da palavra e da ação*" (Arendt, 2007, p. 59).

O domínio público é aquela esfera na qual as opiniões podem se formar, a palavra pode circular e os argumentos podem ser expostos na forma do *diálogo* (Telles, 1999). Diz respeito ao espaço no qual os sujeitos podem tornar

públicos os seus pontos de vista. O que está em questão neste diálogo, que envolve o prazer de estar na companhia dos outros é "*aquilo que está entre os homens*", os assuntos que dizem respeito a todos e, portanto, "*formam o mundo comum*":

"Nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida pela 'natureza comum' de todos os homens que o constituem, mas sobretudo pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão interessados no mesmo objeto" (2007, p. 67).

No espaço público cada um é por relação ao outro (Almeida, 1999). Essa relação possibilitada pelo "*aparecimento*" e pela palavra dialogada permite a formação de um mundo no qual um não está apenas diante do outro, mas num *face-a-face* que impede o isolamento e o anonimato. No espaço público, conforme o pensamento arendtiano, a palavra compartilhada substitui a violência muda. Arendt elucida que o espaço público é o espaço político por excelência porque a experiência política nunca acontece no isolamento, mas ao contrário, depende da coexistência da *paradoxal pluralidade de seres singulares* (Arendt, 2007).

Com suas reflexões centradas no valor *ético* e *político* de um mundo compartilhado, Hannah Arendt Arendt engajou-se na tarefa de compreender e vislumbrar possibilidades que poderiam revolucionar a *Política* de nosso tempo pela via da co-existência. Tanto sua vida pessoal quanto acadêmica foi entremeada por esta tentativa de estabelecer redes de *convivência*. Ela não só defendia a ideia de um mundo compartilhado na pluralidade, mas tinha o dom de reunir aqueles que estivessem a sua volta. O cenário de sua morte é bastante significativo ao confirmar esse dom de estar *entre* os amigos:

"Ela bate a máquina o título do seu livro. Interrompe. Jannette e Salo Baron acabaram de tocar a campainha. Vão jantar na sala. Eles se lembrarão de uma Hannah animada, risonha, preocupada com o futuro da reconstrução cultural judaica na Alemanha e feliz com a publicação póstuma de um livro de história de um dos amigos deles. No fim do jantar, ele propõe um café. Diante de seus amigos estupefatos, depois de um breve acesso de tosse, Hannah Arendt cai para trás em sua poltrona e perde a consciência" (Adler, 2007, p. 561).

## 1.4 Natalidade: o milagre que salva o mundo

“Posto que todos adentramos o mundo em virtude do nascimento, como recém chegados e iniciadores, somos aptos a iniciar algo novo; sem o fato do nascimento jamais saberíamos o que é a novidade, e toda ação seria um mero comportamento” (Arendt, 1994, p. 59).

Hannah Arendt sempre reagiu com *coragem* diante das experiências radicais que atravessaram o seu tempo. Vimos que ela foi sobrevivente de um grande grupo de homens e mulheres que foram transformados em supérfluos. Sujeitos destituídos de uma pátria, de uma nação, de uma identidade, relegados à condição de excesso inútil, a “*escória da terra*”. Buscando compreender o dano sofrido pelo conceito de humanidade nas sociedades modernas, ela indagará:

“Porque os Estados modernos aceitaram que esses milhões de refugiados – *displaced persons* – a margem da sociedade, vivessem nos campos, sem lugar algum a sua espera, sem ninguém a querê-los como excesso inútil, fardo embaraçoso para os países que se livraram deles enviando-os aos países vizinhos que, por sua vez, os aprisionaram em campos de trânsito?” (Arendt, 1979, p. 19).

Diante de tal questão, o seu pensamento se engajará na perspectiva de encontrar as possibilidades potenciais de restauração da comunidade política. *Como restituir a dignidade daqueles cuja situação é a de não ter o direito a ter direitos? Como recuperar os laços entre os homens em um mundo no qual parte da humanidade foi destituída de sua condição humana, isolada pelo terror? Como construir uma sociedade justa frente à experiência radical de homens que, em nome da ideologia, se transformaram em seres sem razão, sem liberdade, sem responsabilidade? Como ser livre numa sociedade onde o consumo é o parâmetro de felicidade e na qual o comportamento substituiu a ação?*

Arendt evidenciou que a política na modernidade sofreu uma crise, na medida em que novas formas de organização política transformaram o ideal da participação na construção de uma esfera pública em uma prática instrumentalizadora e tirânica (Duarte, 2001). Neste contexto, acompanhou-se a perda da autonomia do político em relação ao âmbito das necessidades econômicas e seus imperativos estratégicos.

Arendt põe no centro de suas reflexões a questão da alienação do mundo que tem como pano de fundo a sociedade de massa. Sua análise evidencia a sobrevalorização da experiência interior na modernidade que, progressivamente vai desfazendo o espaço intersubjetivo dos negócios humanos. É impressionante o paradoxo ocorrido na experiência humana a partir do advento da conquista do espaço pelo homem em 1957, por ela narrado em *A Condição Humana*. Trata-se de um evento que demarca o desvio do valor da experiência humana da perspectiva do mundo compartilhado para a interiorização que atomiza os homens, tornado-se este o parâmetro das relações na modernidade. Ao mesmo tempo em que o homem se "desaprisiona" da terra e ganha a infinidade do espaço – uma espacialidade sem limites –, contraditoriamente, ele se aliena em relação ao mundo compartilhado. Essa experiência marca o que Arendt chamou de “*perigos da desmundialização*” (worldlessness) da nossa era<sup>22</sup>.

Contudo, Arendt não se prende a tarefa de projetar um sistema que explique estes fenômenos. O que ela pretende é compreendê-los na medida em que os confronta com o sentido original da vida em comum. E, neste movimento, ela vislumbra a possibilidade do recomeço situado nas experiências da ação livre de uma pluralidade de agentes. Conforme assinala Duarte (2002, p. 56):

“Apesar da tonalidade sombria e pessimista que marca o diagnóstico arendtiano a respeito da modernidade, em cujo centro se encontra as suas análises críticas do fenômeno totalitário e das sociedades de consumo de massa, a autora jamais abandonou a tarefa de pensar e repensar a política. Muito pelo contrário: ela concentrou sua atenção nos fenômenos revolucionários modernos e contemporâneos, nos quais vislumbrou uma possível superação das catástrofes do nosso presente”.

Assim, para além de um diagnóstico do esquecimento da política na modernidade, Arendt se ocupa da tarefa de compreender de que modo o mundo – a *morada da pluralidade humana* – pode se constituir enquanto lugar estável e durável. O cerne de sua reflexão está em pensar a partir dos eventos do presente a possibilidade de iluminação representada pelas experiências do passado: a tradição grega, um conjunto de experiências políticas que preenchessem a lacuna do presente, recuperando, deste modo, o *futuro do passado*. Ou seja, no passado Arendt buscava algo novo, isto é, um conjunto de experiências políticas voltadas para o cultivo dos sentimentos públicos. Nesta

---

<sup>22</sup> Ver: ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. Capítulo VI: “*A vida activa e a era moderna*”, p. 35

direção, ela sinaliza para a *esperança* que nasce da possibilidade da *ação que* sempre se revela inédita e interfere na marcha do mundo, nos acontecimentos do mundo e mesmo na reforma do mundo. Para ela, o mundo só se torna humano na medida em que os sujeitos dialogam sobre ele.

Arendt mostrará que, frente às experiências tão dramáticas que apontam para o fim da história e o desencantamento com a política, os homens sempre possuem recursos para *criar, preservar, reconstruir* uma *esperança*, pelo *respeito* e *confiança* com os Outros. Esta compreensão ela sustenta a partir da categoria central em seu pensamento político: a *Natalidade*. Da perspectiva arendtiana, a Natalidade é esta capacidade que homens têm de, ao agirem em conjunto, provocarem *novos começos* onde começos já não pareciam mais possíveis. Começar é a capacidade suprema do homem: politicamente é idêntica à *liberdade* (Arendt, 2005). *Initium ut esset homo creatus est* – que de um começo o homem foi criado – disse Agostinho.

Esse começo é garantido por todo novo nascimento; é na verdade o próprio homem e assume o sentido de *imprevisibilidade*: "*É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes*. Neste sentido, ela sustenta que: "*os processos nascem de iniciativas humanas e são constantemente interrompidos*" (2008 A, p. 166). O verbo latino *agere* significa: *colocar algo em movimento, desencadear um processo*. Esse cunho de surpreendente imprevisibilidade é inerente a todo *início* e a toda origem. Deste modo, a *natalidade* enquanto categoria política indica que cada ser humano, além de um novo ser na vida é um ser novo no mundo, capaz de iniciar novos processos.

É a *ação* a faculdade capaz de quebrar o curso natural da vida e fazer emergir "*milagrosamente*" a possibilidade de um começo novo, rompendo com o ciclo repetitivo das leis naturais e históricas. A *ação* enseja o milagre que salva o mundo. O que livra a esfera dos negócios humanos de sua ruína "normal" e natural é, de acordo com Arendt, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente. Em outras palavras, o nascimento de novos seres humanos corresponde à *ação* de que são capazes de terem nascido. Neste sentido, assinala Arendt (1994, p. 59):

“O que faz do homem um ser político é a sua faculdade para ação, ela o capacita a reunir-se com seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente [...] filosoficamente falando agir é a resposta humana para a condição da natalidade”.

*Estaria no fenômeno da natalidade o sentido do amor mundi arendtiano?*

Hannah Arendt pensava que os homens são capazes de se reconciliar com o mundo na medida em que acreditam que este pode se renovar e se tornar um lugar mais justo. Assim, a capacidade de agir confere à política a marca da esperança sintetizada no conhecido adágio de Arendt (2007, p. 258): *"Embora devam morrer, os homens não nasceram para morrer, mas para recomeçar*. Estão na base desta natalidade arendtiana princípios constitutivos da Política, tais como a *Coragem*, a *Promessa* e o *Perdão*. *Coragem* para deixar o espaço privado e adentrar a luminosidade da esfera pública, recuperando a confiança nos Outros a partir de valores como a dignidade humana, a solidariedade e a amizade; A *Promessa* capaz de garantir, através de acordos mútuos representados sob a forma de leis e instituições, a durabilidade do espaço entre-os-homens, prevenindo-o da imprevisibilidade da ação. E o *Perdão*, único modo de *"se desfazer o que se fez"*, ou seja, desfazer os atos do passado, dando aos homens a possibilidade de se reconciliarem com o mundo, ampliando, assim, a possibilidade de *novos inícios*. São essas, da perspectiva arendtiana, as experiências da condição humana capazes de renovar o mundo, imprimindo à experiência política um caráter criativo, inaugural e, portanto, esperançoso.

Ao trazer esta compreensão para o domínio comum, Arendt mostra extraordinária capacidade de evidenciar as condições sob as quais é possível a vida compartilhada na Terra, chamando a atenção para a paradoxal condição de seres singulares e plurais que, pelo ato e pela palavra, transcendem o fato bruto de existir, tornando-se potenciais fundadores, criadores de um mundo novo. Assim, fica claro que a política em sua concepção é um artifício humano e tem como elemento determinante a capacidade de agir. Daí a sua recusa das formas de governo concentradas em representações de partidos, geradores mecânicos de burocracias. Ela vê na participação livre e coletiva uma nova forma de democracia, fugindo a tendência das ideologias que degradam as palavras ao impedir que estas circulem livremente.

Vemos que a vida de Arendt tem uma forte ligação com o seu pensamento. Destacam-se em sua trajetória existencial: a defesa do

pertencimento a uma comunidade política como condição do direito a ter direitos; a possibilidade de novos começos; a busca de uma humanidade expressa pelo cultivo de sentimentos públicos; o cuidado e a responsabilidade para com o mundo comum.

*O horizonte que forma a unidade entre pensamento e ação em Arendt pode nos conduzir a elementos de compreensão do que significa amar o mundo?*