

4

Mundo e Pensamento: o “outro lado da ação”.

“É dado a todos os homens conhecer-se a si mesmos e pensar”.

Heráclito.

Uma das fontes da preocupação de Hannah Arendt com as atividades espirituais reside na tradicional distinção entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Tal como fez a tradição pré-moderna e moderna, Arendt não incluiu dentre as manifestações da vida ativa a mais pura atividade que o homem pode desempenhar: o pensamento. Isso porque, como vimos até aqui, no conceito de mundo arendtiano está posto em questão não a diferença radical entre a vida não-ativa (espiritual) e a vida ativa, mas sim as ordens hierárquicas que conferiram prestígio absoluto ora ao discurso, ora à contemplação, ora à fabricação, ora ao trabalho, embaçando as distinções e articulações no interior do conjunto dos cuidados humanos. Veremos, nesse quarto capítulo, que o uso que Arendt faz da expressão “*vita activa*” pressupõe que o pensamento não se define como uma contemplação inativa retirada do mundo e que as preocupações subjacentes às atividades da vida ativa não são idênticas, nem superiores, nem inferiores à preocupação central do espírito pensante.

Tradicionalmente, o pensamento foi concebido como o caminho que nos faz chegar à contemplação da verdade. Desde Platão, como analisamos, o pensamento era compreendido como o diálogo interior no qual a alma pensante dialoga consigo mesma. Vimos que a clássica distinção entre o pensamento e a ação fez do pensar o “órgão para ver e contemplar a verdade” (Platão) na quietude passiva do repouso espiritual, que a era cristã transformou em meditação (estado de iluminação da alma pela revelação da verdade). Contudo, com o advento da moderna convicção de que o homem só pode conhecer aquilo que ele próprio produz, foram fortemente introduzidos elementos da fabricação no pensamento, pois a atividade de pensar se tornou escrava da ciência moderna. Trata-se, como vimos, de uma eliminação da contemplação que, no entanto, não conduziu o homem pensante para o mundo, mas para dentro de si mesmo, no refúgio da

consciência que opera cálculos matemáticos e “prevê conseqüências” num jogo da mente com ela mesma que prescinde do mundo, do diálogo do eu com ele mesmo e do senso comum. Arendt considera que tanto a tradição pré-moderna quanto a moderna distorceram a atividade não-ativa do pensamento, pois pretenderam fazer do pensar ora um instrumento do conhecimento, ora um substituto da ação.

Mas, para Arendt, embora o pensar não tenha qualquer manifestação externa e até exija uma provisória suspensão de todo engajamento ativo com o mundo, constitui um estado sumamente ativo, inteiramente distinto do repouso contemplativo e profundamente alheio às categorias utilitárias de meios e fins da fabricação. O pensamento, em contraposição à contemplação, é uma *atividade*, ainda que não se deva confundir “atividade” com “ação”, pois a atividade de pensar é tão pura que seus “resultados” consistem numa espécie de subprodutos com respeito à própria atividade. A ação, o discurso e o pensar têm muito mais em comum entre si do que qualquer um deles tem com o trabalho e a fabricação, pois não produzem coisa alguma: são tão fúteis quanto a vida em seu todo. Entretanto, agir e falar são ainda manifestações externas da vida humana que, por sua vez, só conhece uma atividade que, embora relacionada com o mundo de muitas maneiras, não se manifesta nele como uma aparência sensível, nem precisa ser ouvida, nem vista, nem usada e nem consumida para ser real: o pensamento, segundo Arendt: “a mais fundamental e a mais radical das atividades espirituais” (2002b, p. 85).

As análises de *A Condição Humana* mantiveram intacta a distinção entre vida ativa e não-ativa (espiritual) e terminaram com a citação de Catão¹, onde ele considera o pensamento a mais pura atividade humana. Essa atividade de pensar é “pura” porque não produz resultados como a fabricação, não orienta o desencadeamento de processos como a ação e não está a serviço da manutenção da vida biológica como no trabalho. A inatividade exterior do pensamento se diferencia nitidamente da passividade, da completa quietude, na qual a verdade seria finalmente acolhida pelo homem por intuição intelectual ou por revelação.

¹ No último parágrafo de *A Condição Humana*, Arendt afirma que se nenhuma outra medida a não ser a experiência de estar ativo, a não ser a extensão e a pureza de mera atividade enquanto tal fossem aplicados às mais básicas atividades de que se constitui a *vita activa* (trabalho, fabricação e ação), o pensamento superaria a todas. Para expressar essa pureza da atividade espiritual, Arendt cita as palavras atribuídas por Cícero a Catão: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus est* (nunca ele está mais ativo que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo).

Por outro lado, distingue-se também da crença moderna de que “saber é poder” (Francis Bacon), à medida que conhecer é fabricar os fenômenos pela matematização e experimentação. Essa consideração arendtiana da atividade de pensar enquanto uma *pura atividade* nos leva a crer que, quando estamos pensando, não estamos fazendo absolutamente nada no mundo ou com o mundo enquanto abrigo e assunto de homens plurais. Portanto, as características extra-mundanas do pensamento – uma atividade inaparente que não atende a nenhuma condição mundana, embora se realize através de um ser-do-mundo – impuseram à Arendt a seguinte indagação: o que afinal “fazemos” quando nada fazemos senão pensar?

Nessa medida, uma vez estabelecida as distinções fundamentais no interior da vida ativa, salvaguardando a autonomia e a dignidade da ação, seria preciso conceber fenomenologicamente as experiências do “ego pensante” de um ponto de vista inteiramente diferente das imagens tradicionais do pensamento. Trata-se de diagnosticar a situação do pensamento no mundo moderno, esclarecer a relação entre o pensamento e o mundo comum e humano de homens plurais, almejando recuperar a relevância da atividade de pensar para o cuidado com o mundo. Nessa perspectiva, a questão não são tanto os engajamentos ativos dos homens com o mundo, mas sim o modo como o pensamento, não-ativo e invisível, realiza-se no mundo visível e qual relação assume com ele. Arendt se afasta, assim, da concepção da “filosofia” como algo acabado, sob a forma de doutrinas e sistemas de conceitos passíveis de servirem como instrumentos de formação, organizados em desconexas “disciplinas” ordenadas e devidamente estocadas no armazém da cultura pelos poucos “profissionais da razão”. Não se trata de examinar a filosofia enquanto a doutrina do homem e do mundo ou o reino das verdades primeiras e das questões últimas da razão humana.

As análises arendtianas sobre a atividade de pensar concebem o pensamento não a partir dos seus “objetos” e “questões”, mas a partir da experiência de pensar ou do pensar enquanto uma experiência. Trata-se de uma experiência ao alcance de todos os homens, quando realizam um recuo de todo dado sensível imediato em busca do significado para aquilo lhes ocorrem no mundo. Historicamente, a filosofia “nos diz tanto sobre os objetos do pensamento e tão pouco sobre o processo do pensar e sobre as experiências do ego pensante” (ARENDT, 2002b, p. 63). Se há algo no pensamento que possa ser relevante aos

homens no cuidado com o mundo, esse algo deve ser alguma propriedade inerente à própria atividade de pensar, independentemente dos “filósofos profissionais” e dos seus clássicos objetos e questões. Arendt parte do princípio de que todo homem é um ser-do-mundo que, contudo, pode pôr em atividade um processo que o desvincula temporariamente do mundo comum em seu caráter imediato e sensível: o processo do pensamento. Trata-se, como veremos, de um processo extra-mundano, mas que possui grande relevância para a instalação da presença do homem no mundo e para a preservação do mundo comum e humano.

A grande dificuldade que enfrentamos hoje para analisar as experiências do espírito pensante é o descrédito positivista conferido à metafísica e toda atividade ou realidade supra-sensível. Embora o tão proclamado “fim da metafísica” não tenha sido uma consequência direta de uma recusa positivista, e sim um resultado da própria reflexão de alguns filósofos que declararam o seu acabamento (sobretudo, Nietzsche e Marx). A inversão do platonismo prescreve que o sensível passa a constituir o mundo verdadeiro e o supra-sensível o não-verdadeiro e, assim, permanece teimosamente no interior da metafísica. Essa espécie de superação da tradição do pensamento metafísico não passa de um envolvimento ainda mais definitivo com os pressupostos metafísicos. Parece, na verdade, que se marginaliza a transcendência, rumo ao supra-sensível, em favor de uma firme permanência na esfera da sensibilidade. Todavia, essa inversão² não vê que a eliminação de um resulta no desaparecimento do outro. Arendt ensina que a tarefa do pensamento seria muito mais dissolver essa própria distinção e fazer da atividade de pensar algo mais que um mero instrumento para conhecer e agir. Segundo Arendt,

“a possível vantagem de nossa situação, subsequente à morte da metafísica e da filosofia apresenta duas faces. Ela nos permitiria olhar o passado com novos olhos (...) e seja como for o assunto não pode mais ser deixado aos ‘especialistas’, como se o pensamento, à maneira da alta matemática, fosse monopólio de uma disciplina especializada” (2002b, p. 12).

² Sobre essa “revolução” proposta pela inversão da metafísica, Heidegger já dizia: “Nenhuma ‘revolução’ é suficientemente ‘revolucionária’. Nenhuma delas jamais conduz ao interior de um começo, mas sempre o renegam porque não sabem senão *inverter*. No que elas empreendem a inversão, elas acabam, porém, por se enredar de maneira mais incondicionada no que se deu até agora. Elas desconhecem e esquecem, contudo, este enredamento. Todo ‘revolucionário’ é apenas a contrapartida do ‘conservador’. Ambos se mantêm no que passou e que pode ser um longo hoje” (2000, p. 56).

Veremos nesse último capítulo do presente estudo que, se as análises empreendidas em “A Condição Humana” sobre a *vita activa* diagnosticaram as diferentes formas de alienação do mundo (“acosmismos”) e jogaram uma nova luz sobre a dignidade da ação, as análises do volume 1 de “A Vida do Espírito”, sobre o pensar, pretenderão diagnosticar as condições contemporâneas do pensamento, das quais derivam a crônica incapacidade do homem moderno para *compreender* os significados daquilo que lhe ocorre num mundo que se tornou opaco à luz das categorias tradicionais da filosofia ocidental.

Diante da periculosidade da “ausência de pensamento” e dos desafios que as experiências políticas e os eventos do mundo moderno impuseram à compreensão humana, desafiando as capacidades de julgar os acontecimentos e se reconciliar com o mundo, Hannah Arendt se colocou as seguintes questões: Por que se tornou inconciliável para o homem moderno a obtenção de um grande poder técnico-científico sobre o real e a sua capacidade de compreender o mundo que essa própria racionalidade produziu? Tratar-se-á de um problema de insuficiência mental do homem moderno para instaurar um universo de sentido e compreensão a partir do qual o espírito, retirado da atuação imediata no mundo, poderia julgá-lo e significá-lo? E, sendo assim, será necessário tão-somente um novo esforço cognitivo da razão que concederia para a mentalidade humana a garantia de estar na verdade e a segurança da imutabilidade no saber? Ou será que foi esse “mundo moderno” mesmo que declarou a falência da imagem tradicional do pensamento? Em que medida a imagem tradicional do pensamento já não se revela capaz sequer de colocar as questões pertinentes a esse mundo desconhecido e muito menos produzir qualquer significado para ele? Mas de que modo esse “mundo moderno” provocou esse ocaso da tradição, essa ruptura na mentalidade humana? Se pensar é uma atividade mundanamente intangível, não há um lugar adequado para o ego pensante no mundo? O que fazemos quando nada “fazemos” senão pensar?

4.1. Ser-do-mundo e ser pensante: o pensamento como pura atividade e o caráter fenomênico do mundo:

Na obra “A Vida do Espírito”, Hannah Arendt começa sua investigação analisando a “natureza fenomênica do mundo”, em contraposição ao caráter impalpável e inaparente do espírito pensante. “Visto a partir do mundo das aparências, da praça do mercado, o ego pensante vive escondido” (ARENDT, 2002b, p. 126), observa Arendt. O homem, quando está ativo espiritualmente, opera um retorno reflexivo do espírito sobre ele mesmo, que exige um recuo face às experiências e eventos que nos afetam imediatamente no mundo fenomênico. No recuo que o espírito pensante promove em relação ao mundo, não é mais do homem como ser-*do*-mundo que se trata, mas daquele que Arendt denomina como “ego pensante” ou “espírito pensante”: o homem enquanto interrompe o seu engajamento ativo com o mundo e volta o seu espírito para si mesmo, ou seja, o espírito que, nesse retorno, instaura a atividade de pensar. “O ego pensante é pura atividade e, portanto, não tem idade, sexo ou qualidades, e não tem história de vida” (ARENDT, 2002b, p. 34), afirma Arendt. A atividade de pensar é “escondida” ou invisível porque promove um distanciamento e uma dessensorialização dos dados sensíveis para recuar da sua presença imediata buscando pelo seu significado. Todavia, ela ocorre num mundo de coisas visíveis (fenômenos) e através de um ser sensível vinculado ao mundo que, por sua vez, também aparece no mundo.

Esse ponto de partida expressa um pressuposto fenomenológico: antes de toda reflexão, o mundo estava sempre já lá em sua facticidade própria e o homem imerso e inserido no relacionamento com o mundo. Arendt visa a salvaguardar a absoluta primazia do mundo das aparências, em relação às experiências do ego pensante. Cumpre reconhecermos que o mundo dado, no qual se realiza a experiência de pensar está aquém das operações mentais do ego pensante pelas quais ele é dado a si próprio na reflexão. Arendt almeja nos fazer compreender que a reflexão do pensamento, na qual o ego pensante age sobre si mesmo, emerge, contudo, dentro de um mundo de aparências, que nos diz respeito existencialmente enquanto vivemos. Assim, não podemos prescindir ou nos retirar definitivamente do mundo, pois a atividade de pensar pressupõe o mundo em seu caráter comum e humano. Nenhum homem pode passar a vida assumindo e

suportando indefinidamente a atividade de pensar, pois esta se define como uma suspensão apenas *provisória* de todo engajamento ativo com o mundo. As aparências são, do ponto de vista do espírito que delas recua, as impressões por meio das quais somos afetados pela realidade imediata e auto-evidente do mundo.

A natureza fenomênica do mundo está vinculada com a estrutura orgânica da existência humana, ou seja, com aquilo que tradicionalmente o homem sempre compartilhou com os demais seres vivos: a corporeidade. Os seres sensíveis são dotados de uma estrutura orgânica adequada ao acolhimento e à organização dos dados sensoriais. Sem seres sensíveis ou seres dotados de receptividade sensorial não haveria qualquer aparecimento. Somos continuamente afetados pelo caráter fenomênico do mundo imediatamente presente na experiência sensorial. A imediatidade desse aparecer faz do mundo fenomênico algo auto-evidente. Nele estamos e nada perguntamos. Tudo o que nele nos é dado nós apreendemos a partir da imediatidade da evidência sensorial. Ser e aparecer aqui coincidem completamente e instantaneamente.

Esse mundo é fenomênico porque “me aparece”, isto é, não é um mundo que prescinde dos percebedores, pois todo fenômeno pressupõe aqueles para os quais ele aparece. O mundo só se torna fenomênico à medida que nele se instalam os percebedores. Nada jamais apareceria sozinho, uma vez que todo aparecimento decorre de um encontro e é garantido por esse encontro: nada existe sozinho ou no singular nesse mundo de aparecimento, “a pluralidade é a lei da Terra” (ARENDT, 2002b, p. 17). Só Deus pode ser maximamente sozinho e possuir uma existência singular auto-suficiente; por isso mesmo, somente ele pode *ser* prescindindo do *aparecer*. O caráter de aparição do mundo interdita a solidão absoluta e a auto-suficiência, à medida que implica a pluralidade e a intersubjetividade. O mundo das aparências pressupõe sempre seres sensíveis para o seu aparecimento, assim como esses próprios seres sensíveis dependem sempre desse mundo fenomênico acolhido pelo seu aparato sensorial. Os homens não podem ser sem o aparecimento do mundo, eles mesmos já sempre carecem de estar na abertura imediata de um encontro, no acolhimento e descoberta das coisas, do outro que eles mesmos não são. Assim, Arendt observa:

“Somos do mundo e não apenas estamos nele; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos; e embora vindos de lugar nenhum, chegamos bem equipados para lidar com os que

nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo. Tais características não se desvanecem quando nos engajamos em atividades espirituais, quando fechamos os olhos do corpo, usando a metáfora platônica, para poder abrir os olhos do espírito” (2002b, p. 19).

Os homens enquanto seres sensíveis só podem ser localizados nesse encontro fundamental com o mundo, pois são *parte* integrante do mundo das aparências. Fazer parte do mundo não é simplesmente “estar nele”, pois isso nos permitiria pressupor que o homem poderia subsistir a ele, vê-lo de fora, ou ter vindo de fora, pois não estaria vinculado constitutivamente ao aparecimento do mundo. Mas nem o conjunto dos seres sensíveis subsiste à apreensão sensorial imediata do mundo, nem o mundo percebido pré-existe ao conjunto dos seres sensíveis enquanto percebedores. Desse modo, nem mesmo a invisibilidade do espírito pensante, enquanto recua das aparências sensíveis pode ascender para alguma dimensão que transcenda absolutamente o mundo. A maior lição do recuo do espírito característico da atividade de pensar reside no fato da impossibilidade de o ego pensante se retirar completamente do mundo. “Por mais perto que estejamos em pensamento daquilo que está longe, por mais ausentes que estejamos em relação ao que está à mão, obviamente o ego pensante jamais abandona de todo o mundo das aparências” (ARENDT, 2002b, p. 84), observa Arendt.

Tamanho é o vínculo dos homens como seres sensíveis ao mundo fenomênico que nele eles aparecem pelo nascimento e dele saem somente pelo desaparecimento decorrente da morte. O nascimento e a morte são respectivamente a porta de entrada e de saída desse contínuo encontro com o mundo fenomênico. Muito embora, considerados em suas singularidades, a existência dos homens possua começo e fim, o mundo fenomênico em que vivem não possui começo nem fim determinados, possuindo antecedência e permanência. Assim, vivemos em um mundo de aparências que nos diz respeito existencialmente e, no qual, chegamos pelo nascimento e partimos pela morte, mas esse mundo sempre houve antes de nele chegarmos, e continuará depois da nossa partida.

Cada homem é, para Arendt, um sujeito do aparecimento do mundo porque, ao percebê-lo, garante a sua realidade. Mas todo homem é, ao mesmo tempo, um objeto ou um fenômeno no mundo porque é também percebido nesse

aparecimento. O mundo, como o outro de cada um de nós, é também o outro dos outros homens plurais, para os quais nós também aparecemos. Cada homem está imerso nesse mundo de aparecimento como uma aparência entre aparências, como um fenômeno entre fenômenos, um homem entre outros homens, pois também aparecemos para os outros. Portanto, esse mundo é também um espaço de aparecimento e convivência de homens plurais. Esse mundo fenomênico não é habitado pelo “Homem”, mas pelos homens no plural, isto é, esse mundo não aparece apenas para mim, mas para os outros homens de acordo com as diferentes posições por eles assumidas. Assim, o mundo só é fenomênico devido à presença de homens plurais nele, os quais precisam, para aparecerem, da presença uns dos outros.

Neste sentido, no mundo das aparências sensíveis, nada existe no singular, pois o mundo pressupõe ser percebido pelos homens plurais e de perspectivas inteiramente distintas. Arendt, portanto, se ocupa da questão sobre a pluralidade humana no mundo para além da moderna dicotomia “sujeito – objeto”. Na proposta tradicional, o mundo, como “outro” do sujeito, apareceria sempre como um objeto, e a relação que se poderia estabelecer aí seria unicamente a de conhecimento. Ao procurar evitar esse entendimento, Arendt prioriza a ligação fundamental que une os homens uns aos outros num mundo que é sempre também o outro dos outros. Ser percebedor do mundo e, simultaneamente, aparecer nele para uma pluralidade de percebedores tem peso decisivo: ao ser percebido pelo outro, e ao ter consciência desse olhar, não posso mais entendê-lo como um mero objeto e sim como uma perspectiva, como alguém que olha o mundo da posição que ele ocupa nele. É esse olhar do outro que manifestará a unicidade de cada homem e perturbará toda suposta coesão que se possa imaginar para o “Homem” no singular.

Todo o estranhamento da unicidade que se revela no mundo da convivência é suscitado quando aparecemos aos outros homens e, sendo percebidos, vemos que o eu abrigado do mundo (sujeito) escapa a si mesmo, pois ele não é fundamento do mundo e este não lhe pertence exclusivamente. No mundo das aparências e diante da pluralidade dos percebedores, o sujeito é um ser que não é para si, é sempre em devolução para o outro. Essa experiência de aparecer para a pluralidade e ser percebido pelos outros como uma aparência entre aparências está relacionada intimamente com a perda do domínio do sujeito sobre

si e sobre o mundo. Sendo percebido, o homem é trazido como sujeito para a dimensão fenomênica e plural do mundo, interditando toda abstração e manifestando a facticidade do “lado público do mundo”.

Arendt pretende enfatizar que nossa confiança na presença sensorial do mundo depende e é garantida somente por essa presença dos outros homens, com os quais compartilhamos algo “comum”. Sem a presença da pluralidade humana no mundo, os nossos sentidos incommunicáveis e privados seriam “indignos de fé”. O mundo fenomênico só aparece porque é *comum*, ou seja, porque está *entre* os homens, ainda que todos o percebam de lugares diferentes. Como explica Arendt:

“O fato de que as aparências sempre exigem espectadores e, por isso, sempre implicam um reconhecimento e uma admissão pelo menos potenciais, tem conseqüências de longo alcance para o que nós – seres que aparecem em um mundo de aparências – entendemos por realidade – tanto a nossa quanto a do mundo. Em ambos os casos, nossa ‘fé perceptiva’ – como designou Merleau-Ponty –, nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido. Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo pelo qual aparecemos para nós mesmos” (2002b, p. 37).

Não só o mundo precisa dos seres sensíveis para ser fenomênico e vice-versa, mas os próprios seres sensíveis dependem uns dos outros para garantirem a realidade ou a apreensão sensorial do mundo. Assim, esse mundo também não seria fenomênico se a sua manifestação sensorial imediata para meus sentidos privados não fosse continuamente garantida por um “sexto sentido”, denominado por Arendt como “senso comum”. Trata-se do sentido que articula e coordena os outros, assegurando a intersubjetividade do mundo. Cada ser sensível depende de um mundo que aparece como lugar de sua própria aparição, da aparição de outros seres, com os quais contracenam no palco do mundo, e de percebedores que reconhecem e certificam a *realidade* do mundo. Portanto, o “senso comum” é um sentimento de realidade imediatamente compartilhado, que ajusta nossos sentidos privados a um mundo comum. Essa realidade (*realness*) do mundo não é perceptível como mais uma propriedade sensível das coisas, ela mesma não aparece enquanto tal, pois a sensação de realidade conferida pelo senso comum relaciona-se imediatamente com o contexto mundano, no qual os objetos singulares aparecem e no qual os homens aparecem uns aos outros. O senso comum é uma dimensão espiritual tão invisível quanto o pensamento, mas na

atividade de pensar o espírito lida com invisíveis, com as “coisas-pensamento” que não são dadas sensorialmente.

Por esta via, por mais que toda atividade espiritual se dê a partir de um mundo de aparências sensíveis e seja realizada por um ser que também aparece, o espírito não é ele mesmo visível ou mais um fenômeno no mundo. Esse “mundo das aparências” reivindica dos homens engajamentos ativos na sucessão imediata da vida ordinária, tais como a fabricação do artifício humano como abrigo estável de seres mortais, a manutenção do metabolismo do corpo com a natureza através da relação trabalho-consumo e, enfim, a iniciativa de agir e falar na esfera dos assuntos humanos. Porém, a atividade de pensar não é condicionada nem pelas exigências da vida, nem pelos imperativos do mundo. Por mais que seja deste mundo que concerne existencialmente ao homem que emerge o pensamento, essa atividade espiritual não corresponde a nenhuma condição mundana da existência humana, ou seja, não é necessitada pelo trabalho na manutenção do processo vital, pela fabricação da mundanidade do mundo ou pela política na instauração da esfera pública da ação e da fala. A atividade de pensar está sempre interrompendo as atividades ordinárias, surda à súplica das ocupações, mas sendo também por elas continuamente interrompida. Do mesmo modo que, como vimos, ninguém pode se manter inteiramente fora da vida ativa que faz de cada homem um *ser-do-mundo*; ninguém pode permanecer indefinidamente engajado na vida do espírito que faz de cada homem um *ser pensante*.

Entretanto, o recuo do ego pensante do mundo das aparências sensíveis imediatas não é “igual a nada”, pois constitui uma atividade espiritual, que expressa claramente “a condição paradoxal de um ser vivo que, embora parte do mundo das aparências, tem uma faculdade – a habilidade de pensar, que permite ao espírito retirar-se do mundo, sem jamais poder deixá-lo ou transcendê-lo” (ARENDT, 2002b, p. 36). A “condição paradoxal” do homem pensante enquanto um *ser-do-mundo* reside no fato de poder recuar espiritualmente das condições mundanas da sua existência, por meio de atividades que não atendam de modo imediato à instauração e preservação do mundo comum e humano. A “condição paradoxal” do homem é ser um “*ser-do-mundo*” e, ao mesmo tempo, um “*ser-pensante*”, ou seja, o pensamento é uma atividade invisível que se dá em um mundo de aparências e é realizado por um ser que aparece. A atividade de pensar é uma “atividade especial do espírito na qual algo invisível dentro de nós lida com

os invisíveis do mundo” (ARENDT, 2002b, p. 94). Diante dessa “condição paradoxal” do pensamento ser uma atividade não-mundana, mas se realizar num ser-do-mundo, as questões formuladas por Arendt são: como localizar o espírito e suas atividades sem som e invisíveis num mundo de aparências? Se o espírito não aparece no mundo das aparências sensíveis, isso significa que ele não possui um lugar adequado nesse mundo? Qual a relação entre o pensamento e o mundo comum e humano? Onde se localiza o espírito enquanto opera ou quando se põe em ação? Como apreender a atividade de pensar e recuperar para ela uma relevância para o mundo?

O pensamento lida com ausências e com a suspensão temporária do nosso vínculo imediato com o mundo espaço-temporal de aparências. Enquanto dura a atividade de pensamento, o homem interrompe o seu vínculo imediato com a presença sensorial do mundo, para refletir sobre o seu significado. No pensamento, o espírito recua para o exercício de uma atividade não-ativa, porque mundanamente intangível e porque não consiste em nenhuma manifestação externa da existência humana no mundo das aparências. O retorno do espírito para ele mesmo faz o ego pensante lidar com o que está fenomenalmente ausente, mas que ainda assim o afeta na recordação do que não é mais e na antecipação do que não é ainda. O espírito, enquanto pensa, nos desocupa com a atuação imediata sobre o mundo e nos insere numa dinâmica de distanciamento do próximo e aproximação do distante.

A atividade reflexiva torna presente o que está ausente, através de um processo de dessensorialização, que prepara os objetos do espírito para o pensar. Mas o ato de pensar ou o pensar em ato é sempre precedido pela experiência em um mundo de aparências, contrariamente à ideologia totalitária, que põe no início uma idéia sob a forma de uma premissa primeira, da qual toda a realidade será deduzida, sem qualquer relação com o mundo das aparências e com a experiência. As experiências do ego pensante não fazem da atividade de pensar o espaço interior onde o eu se abriga do mundo, pois não anulam a facticidade do mundo comum. Como esclarece Merleau-Ponty: “o mundo não é aquilo que eu penso, mas o que eu vivo; estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. (...) ‘Há o mundo’; dessa tese constante de minha vida não posso nunca inteiramente dar razão” (2002, p. 14). Por outro lado, Arendt quer demonstrar que o homem só consegue pertencer plenamente ao

mundo no qual se engaja ativamente, se aquilo que acontece com ele, se aquilo que ele sofre e faz, possui algum significado elaborado pelo pensamento ou pela compreensão.

A “condição paradoxal” de o pensamento ser uma atividade não-mundana, mas se realizar num ser-do-mundo sempre pôs os filósofos em conflito com o mundo cotidiano do senso comum. Isso se dá porque a perda do senso comum é uma dimensão constitutiva da experiência do ego pensante. A imagem tradicional do pensamento, como o atributo distintivo do animal racional, afirma que a razão pode transcender o caráter comum e aparente do mundo sensível e das nossas crenças e significações, para compreendê-los a partir da região supra-sensível das essências, que nos permitiria organizar a experiência por meio de conceitos, regras e princípios gerais. Essa transcendência do espírito conferiria ao homem um referencial de certeza e legitimidade universal, ou seja, garantiria imutabilidade e segurança de se estar indubitavelmente na verdade. O pensamento seria, então, a capacidade de corrigir os erros e as ilusões do que aparece sempre na modalidade do “parece-me”. Pela capacidade de pensar, o homem poderia se orientar de tal forma que não possa ser acusado de parcialidade e engano, visto que suas ações e seu discurso obedecem aos ditames coercitivos da razão. A aposta dessa imagem tradicional do pensamento é a de que o homem pode mais que simplesmente agir, ele pode tornar normativa a sua ação, agir por dever, isto é, pode desenvolver um conhecimento sobre a ação, a *moral*. O homem pode mais que meramente dizer, ele pode tornar legítimo o seu discurso, ou seja, pode realizar uma ciência da correção no dizer, a *lógica*. Enfim, pelo conhecimento e pela racionalidade, o “Homem” pode ultrapassar os dados sensíveis da sua experiência imediata, para pensá-los segundo regras ou conceitos universais, necessários e supra-sensíveis. Com essa imagem tradicional do espírito, aqueles “poucos” que se entregam à pura atividade de pensar como “modo de vida” (os filósofos) almejam viver completamente no singular, ou seja, inteiramente solitários, como se o “Homem” e não “os homens” habitassem a Terra. Esses “poucos” que desejam passar a vida contemplando o “Ser” esperam obter dele (do fato dele não vir a ser, nem deixar de ser) alguma parcela de imortalidade. O pensamento assim concebido se torna a dimensão interior, na qual o “estar-só” absoluto do espírito pensante se abriga do mundo humano e comum. Como vimos, Platão fez do pensamento o “rei da terra e do céu” ou a mais divina das atividades humanas, porque o filósofo não se sentia

adequado ao mundo comum e humano, pretendendo substituir toda condição mundana de existência pela “morada do pensamento”, reservada aos “poucos” e apartada da multidão.

Esse clássico conflito entre o filósofo e o mundo cotidiano do senso comum pode ser exemplificado através do subjetivismo radical de Descartes, em reposta ao colapso da sabedoria comum promovido pelo advento da ciência física moderna. Com a demolição do aristotelismo medieval, disseminou-se a credulidade cega e a crença ilimitada na magia e nas superstições as mais diversas. Perdeu-se inteiramente as normas tradicionais do juízo e a consequência disso foi a impossibilidade de decidir racionalmente se algo é ou não possível. Nesse contexto, foi Descartes o primeiro a criticar e desmascarar o fanatismo da superstição, promovendo a suspensão das “crenças infundadas” do senso comum. Para isso, ele tornou a dúvida a atitude primordial da busca pela verdade, isto é, seria preciso abandonar tudo aquilo que nos chega do mundo exterior que se tornara objeto incerto da opinião incerta. Tendo o “Cosmos” aristotélico-medieval, sua ordem, sua hierarquia e seu centro desaparecido, o homem, como ser pensante, não encontra imediatamente nas coisas percebidas a verdade, pois as coisas são percebidas em suas qualidades sensoriais e o mundo parece ser finito e ordenado por valores e perfeições, que a nova ciência da natureza revelou serem ilusórios. O homem deve, agora, começar a buscar a partir de si mesmo e em si mesmo o fundamento da certeza, isto é, a base firme para apoiar a validade do conhecimento humano.

É célebre a afirmação cartesiana que dizia ser toda sabedoria herdada e todo senso comum magníficos palácios construídos sobre areia e lama. Mesmo a Matemática, com a certeza e a evidência de suas razões, estava orientada até então apenas às aplicações na agrimensura, cartografia, arquitetura, etc. Descartes se admirou com o fato de que não se tinha tentado até então fundamentar o conhecimento humano sobre a base firme da Matemática que, em sua validade integral, permite ao espírito conduzir-se a si mesmo com justeza e certeza a priori, prescindindo da experiência, da pluralidade humana e do mundo. Para o filósofo, somente o rigor matemático, que prescinde do mundo e lança o espírito para dentro de si mesmo, poderia livrar o homem da incerteza. Se, na racionalidade

matemática³, o conhecimento humano chegou à evidência e à certeza, e conseguiu constituir uma ciência verdadeira que progride, em ordem e com clareza, sempre das coisas mais simples para as construções mais complexas, isso seria uma prova de que o todo da razão humana poderia ter como apoio sólido a pureza inata da razão. Por isso Descartes dizia ser o pensamento sempre *matemático*. Isto não quer dizer que se usa a aritmética, a álgebra ou a geometria para o conhecimento de todas as realidades, e sim que o método cartesiano procuraria o *ideal matemático*, isto é, ser uma *mathesis universalis*. Esse projeto que fez do pensamento uma capacidade de “prever conseqüências” prescindindo do mundo, da experiência e do senso comum buscou o asseguramento da filosofia na auto-inspeção da mente por ela mesma. Nessa introspecção, Descartes buscava demonstrar a auto-suficiência do espírito no interior do mundo ou a não-mundandade do ego pensante, em outros termos, o fato desse ego prescindir de qualquer lugar para existir e não depender de nenhuma condição mundana para certificar-se de sua autonomia.

Descartes percebe que ele não pode duvidar se não existir, e que, portanto, sua existência, como um duvidador, é absolutamente certa e indubitável. Nem mesmo o *Dieu trompeur* pode enganá-lo acerca disso, porque, para ser enganado, ele tem que existir. Como duvidar, ser enganado, etc., são formas de atividade mental, que podem ser chamadas de pensamento, Descartes conclui que, se ele está pensando, num dado momento, então sua existência é, naquele momento, absolutamente certa e indubitável. Descartes encontrou razões para duvidar de tudo o que depende dos sentidos e do senso comum. Ter certeza de que existe, portanto, não implica que ele tenha certeza de que tem um corpo, que ele tenha impressões sensoriais, sensações. A única coisa de que Descartes pode ter certeza é de que existe enquanto ser pensante. Independente de ser possível ou não a mediação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, podemos estar imediatamente certos da existência, da auto-suficiência e da constância da própria mente.

³ A essência da racionalidade matemática consiste no fato do matemático estabelecer relações precisas e uma ordem entre essas relações, colocando em série os elementos que obedecem a essa ordem. Descartes analisa, isto é, decompõe um todo em partes e estabelece qual o elemento que serve de unificador para essas partes. Ele acreditava que se analisarmos cuidadosamente a realidade, sem recorrermos a nenhuma interferência estranha ao imperativo intelectual, chegaremos a captar sua estrutura interna, logicamente inferida. Se, por um esforço analítico vigoroso, chegamos a apreender os princípios que estão na base da realidade, os princípios se confundirão com as causas e a realidade se reduzirá a uma cadeia de razões. O real seria, então, integralmente racional. Em princípio, seria possível a dedução inteira da realidade.

Para Arendt, todo esse movimento de alienação do mundo comum e humano, através da conquista da auto-suficiência do espírito pensante, está sempre fadado ao fracasso. Nenhuma consciência de um eu ativo, que suspendeu toda a fé na realidade do mundo, poderia convencer-se de sua própria realidade autônoma sem o aparato sensível que percebe o aparecimento do mundo e sem a presença dos outros homens plurais para lhe assegurar que o que ela percebe também é percebido por eles. Arendt observa que:

“A *res cogitans* cartesiana, essa criatura fictícia, sem corpo, sem sentidos e abandonada sequer saberia que existe uma realidade e uma possível distinção entre o real e o irreal, entre o mundo comum da vida consciente e o não-mundo privado de nossos sentidos. O que Merleau-Ponty tinha a dizer contra Descartes, disse-o de modo brilhante e correto: ‘Reduzir a percepção ao pensamento de perceber... é fazer um seguro contra a dúvida, cujos prêmios são mais onerosos do que a perda pela qual eles devem nos indenizar; pois é... passar a um tipo de certeza que nunca nos trará de volta o ‘há’ do mundo’ (2002b, p. 39).

A falácia contida no *cogito ergo sum* reside no fato de que a realidade do mundo aparente não pode ser metafisicamente “deduzida” nem derivada do pensamento ou do Ser por debaixo das aparências. Arendt recusa o subjetivismo, que faz o mundo repousar na atividade do sujeito que o engendra. A suspensão da realidade do mundo garantida pelos sentidos e pelo senso comum é a perigosa tentação dos “filósofos profissionais”. Eles almejam fazer da relação do eu com ele mesmo um modo de vida em completa independência e soberania e, além disso, de posse da essência do mundo despojada de seu caráter existencial, que poderia ameaçar sua integridade. “Não é tanto o espírito, mas antes essa consciência monstruosamente alargada que oferece um refúgio sempre presente e aparentemente seguro da realidade” (ARENDT, 2002b, p. 119), afirma Arendt. Virar as costas para o mundo e caminhar em direção à suposta auto-suficiência do ego pensante acaba fazendo do pensamento um substituto da experiência do mundo. Daí surge a crença de que “o conhecimento adquirido pela razão pode dissipar a ignorância e, assim, destruir o maior dos males – o medo, cuja fonte é a superstição” (ARENDT, 2002b, p. 119). Mas o ego pensante, uma vez abstraído completamente de tudo que ele mesmo não é (o mundo humano e comum) perderia também sua própria realidade e se tornaria uma bizarra fantasmagoria.

Por esta via, o mundo que experimentamos está ali antes de qualquer análise que venhamos a fazer dele. Seria artificial fazer o mundo derivar de um

jogo da mente com ela mesma, através de um conjunto de idéias que ligam as sensações, fazendo do sujeito uma realidade invulnerável de constituição da experiência sem a qual toda e qualquer realidade não pode se constituir. Como esclarece Merleau-Ponty: “O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição. (...) Não existe ‘homem interior’, o homem está no mundo” (2002, p. 6). O subjetivismo que assola toda a filosofia moderna é inadequado porque é incompleto, porque, reduzindo tudo à experiência da mente com ela mesma, perde a experiência de um sujeito consagrado ao mundo, desenraiza-se lá do âmbito de experiência em que começou a pensar. A reflexão da consciência sobre si mesma como sujeito da experiência acaba perdendo a consciência de seu próprio começo: o ego pensante *começou* a pensar e, assim, não pode ignorar a sua reflexão como tendo sido iniciada no mundo. Descartes perde a experiência do mundo porque reduz o mundo ao pensamento do mundo, mas a certeza do mundo não nos é dada imediatamente com a certeza do *Cogito*⁴. “É preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir”, ressalta Merleau-Ponty (2002, p. 9). Transformando o pensamento no jogo da mente com ela mesma, os filósofos modernos deixaram de aderir à experiência do mundo, substituindo-a por uma reconstrução mental de um sujeito invulnerável, para aquém do mundo e do tempo. Entretanto, para dizer com Merleau-Ponty:

“O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele

⁴ É marcante a influência das concepções fenomenológicas nessas reflexões arendtianas. Husserl dizia que o pensamento deve descrever o real, não construí-lo ou constituí-lo. A fenomenologia se define como uma atitude reflexiva que recupera nossa consciência do mundo, mas não é um retorno idealista à consciência como o fez Descartes e Kant. O subjetivismo desses filósofos da consciência desligou o sujeito do mundo, crendo que o ego pensante não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente não se experimentasse auto-suficiente no ato de apreendê-la. Eles conceberam o ato de ligação (a consciência de si do sujeito que pensa) como o fundamento do ligado (o mundo), isto é, compreenderam a absoluta certeza do eu para o eu como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada. Quando Descartes e Kant remontam a experiência do mundo ao sujeito como condição de possibilidade distinta dela e mostra a síntese universal como aquilo sem o que não haveria mundo, eles deixam de lado nossa experiência do mundo para substituí-la por uma reconstrução da mente no seu jogo com ela mesma. Mas o conceito de intencionalidade de Husserl demonstrou, contudo, que o ato de ligação (sujeito) não é nada sem o espetáculo do mundo que ele liga (objeto). A fenomenologia é uma descrição do modo como a consciência é sempre algo para si mesma, com realidade própria e irreduzível ao mundo e, ao mesmo tempo, sempre consciência de algo, consciência do mundo, um pôr-se para fora de si mesma e um encontrar-se com o mundo. Nem o mundo experimentado pela consciência pode existir sem a experiência consciente do mundo, nem a experiência do mundo realizada pela consciência pode existir sem a densidade própria do mundo de que a experiência do mundo é a expressão igualmente inesgotável.

reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como ‘ser no mundo’” (2002, p. 9).

Para Arendt, o pensamento pode apenas aceitar ou rejeitar o mundo das aparências e o método cartesiano é apenas uma forma sofisticada de rejeição. “Ninguém até hoje conseguiu *viver* em um mundo que não se manifeste espontaneamente” (ARENDT, 2002b, p. 22), observa Arendt. Desse modo, a realidade do mundo não pode ser garantida pelo pensamento, e sim pelo contexto mundano em que os cinco sentidos percebem as aparências e através dos outros seres que também as percebem. O senso comum não é uma “ciência do mundo”, não resulta de uma posição deliberada, pois ele é o pano de fundo sobre o qual todos os sentidos se coordenam e são ajustados ao mundo comum. É o compartilhamento do mundo com os outros através do senso comum que remedia a subjetividade do “parece-me”. É a “intersubjetividade do mundo” (ARENDT, 2002b, p. 40) que proporciona aos homens a sensação de realidade. Embora percebam o mundo de perspectivas distintas passíveis de erros e ilusões, os homens podem, pelo senso comum, estar de acordo acerca da identidade do que aparece. O erro de Descartes, segundo Arendt, foi destruir a confiança do senso comum na realidade do mundo, esperando que pudesse superar a dúvida eliminando cada realidade mundana de seus pensamentos e concentrando-se exclusivamente na própria atividade de pensar. Todavia, como vimos, o raciocínio ideológico totalitário se apresentou como substituto do senso comum e do pensamento, porque rompeu completamente com a experiência vivida, seguindo apenas a coerência estabelecida pela cadeia dedutiva, cuja primeira premissa auto-evidente não está sujeita nem à experiência sensível, nem ao exame reflexivo do pensamento.

Mas o pensamento não pode nem deve desejar destruir o senso comum, pois o ego pensante pode apenas recuar do mundo sensorialmente dado e, assim, suspender provisoriamente o sentimento de realidade fornecido pelo senso comum. Aqueles que pretenderam fazer do pensamento uma “morada”, os que Kant chamava de “pensadores profissionais”, é que acreditaram levar uma “vida de estrangeiro” (*bios xenikos*, como dizia Aristóteles). Mas, para Arendt, eles procuraram apenas prolongar aquilo que é, contudo, constitutivo da experiência de pensar e ocorre com todo aquele que se entrega ao pensamento: a perda

temporária de sentimento de realidade, a estranheza⁵ e o alheamento *provisório* em relação ao mundo em sua presença sensorial imediata e em relação ao senso comum.

Na experiência do pensamento, o distanciamento do que aparece na proximidade imediata instaura uma aproximação com o que está longe, inaparente ou ausente. Ativo apenas espiritualmente, o homem se desprende do mundo em sua apresentação imediata para liberá-lo dos preconceitos, das significações sedimentadas pelo costume, dos juízos provisórios do senso comum, das necessidades da vida e das premências dos assuntos humanos. Mas o ego pensante não pode retirar-se indefinidamente do mundo comum, fazendo do pensamento a sua morada, pois o que constitui o pensar é um recuo apenas espiritual e sempre provisório. Por isso diz Arendt: “qualquer pensador, não importa quão importante seja, permanece ‘um homem com você e eu’ (Platão), uma aparência entre aparências, dotada de senso comum e dispondo de um raciocínio de senso comum suficiente para sobreviver” (2002b, p. 42).

⁵ Heidegger descreve essa experiência de estranheza do pensamento através da reflexão sobre a questão “porque há simplesmente o ente e não antes o nada?”. Nas primeiras linhas de sua introdução à metafísica podemos ler: “Todos são atingidos uma vez ou outra, talvez mesmo de quando em vez, por sua força secreta, sem saberem ao certo o que lhes acontece. Assim, num grande desespero, quando todo peso parece desaparecer das coisas e se obscurece todo sentido, surge a questão. Talvez apenas insinuada, como uma balada surda que ecoa na existência e aos poucos de novo de esboroa. Assim num júbilo da alma, quando as coisas se transfiguram e nos parecem rodear pela primeira vez, como se antes nos fosse possível perceber-lhes a ausência do que a presença e essência. Assim, numa monotonia, quando igualmente distamos de júbilo e desespero, e a banalidade do ente estende um vazio, onde se nos afigura indiferente se há o ente ou se não há, o que faz ecoar de forma especial a questão” (1987, p. 33).

4.2. O que fazemos quando pensamos? A relevância do pensamento para o mundo:

Se no pensamento o homem está ativo de modo inteiramente espiritual e, assim, engajado numa atividade que, de tão pura, não tem finalidade exterior, se pensar não serve para lidarmos diretamente com o mundo fenomênico, não produz qualquer resultado final que sobreviva no mundo, não fornece princípios para a ação nem critérios para os julgamentos, se o pensar não é necessitado nem pela vida nem pelo mundo, se o ego pensante recua do mundo e se torna invisível, a fim de lidar com o que está ausente, se, enfim, pensar é retirar-se do simples estar-aí do mundo fenomênico e entregar-se a uma atividade “*contrária à condição humana*” (ARENDT, 2002b, p. 62), então, não nos resta outra alternativa senão nos indagarmos: Por que, afinal, pensar? O que estamos, enfim, fazendo quando pensamos?

Para Arendt, não há outra metáfora possível para manifestar o que faz o homem quando está ativo espiritualmente no pensamento, senão a “sensação de estar vivo” (ARENDT, 2002b, p. 94). A atividade de pensar não é cognitiva nem especializada, mas uma necessidade livre do homem enquanto homem. O pensamento jamais se define como uma prerrogativa de poucos, ou seja, do homem enquanto cientista, erudito ou filósofo. Em termos arendtianos:

“O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. E uma vez que a vida é um processo, sua quintessência só pode residir no processo real do pensamento, e não em quaisquer resultados sólidos ou pensamentos específicos. Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos” (ARENDT, 2002b, p. 143)

Tal como o processo vital, a atividade de pensar se move incessantemente em um círculo perpétuo, interminável ou inesgotável que retorna sempre a si mesmo sem nunca se totalizar em doutrinas e sistemas acabados. Embora indo linearmente do nascimento à morte, a vida também gira em círculos enquanto o homem vive, recuperando a cada fim um novo começo. “Pensar e estar vivo são a mesma coisa, e isto implica que o pensamento tem sempre que começar de novo” (ARENDT, 2002b, p. 134). É por isso que o pensamento consiste em uma contínua busca de significados incertos, incognoscíveis e nunca absolutos que acompanham

a vida de cada homem, terminando somente com a morte. “Sem o sopro da vida, o corpo humano é um cadáver; sem o pensamento, o espírito humano está morto” (ARENDT, 2002b, p. 94), afirma Arendt. Tal como o processo circular em que a vida se produz e se reproduz a si própria, o pensamento é uma atividade que tem seu fim em si mesma⁶. É por isso que todas as perguntas sobre a finalidade ou o propósito do pensamento são tão irrespondíveis quanto as indagações sobre os fins ou os objetivos da vida. Como não existe uma resposta para a questão “por que pensamos?”, tal como não há como responder à pergunta “por que vivemos?”, Arendt suprime a questão pelo “por que” e formula a questão: O que nos faz pensar?

Antes de mais nada, é preciso recusar a interpretação tradicional do aristotelismo escolar que se vale da afirmação: “Todos os homens por natureza tendem ao saber⁷”. O que nos faz pensar não é o desejo de saber ou um impulso natural para conhecer. As imagens tradicionais do pensamento equivalem “pensar” e “conhecer”, fazendo do ego pensante um dissipador dos erros e das ilusões, ou aquele que discerne o verdadeiro do falso. Mas Arendt se esforça por demonstrar que o pensamento é de natureza inteiramente distinta da cognição. “Se pensar fosse um empreendimento cognitivo, ele teria que seguir um movimento retilíneo que partisse da busca de seu objeto e terminasse com a sua cognição” (ARENDT, 2002b, p. 95). Contudo, o pensamento, tal como a vida, é uma *pura atividade*, que perfaz sempre um interminável movimento circular, retornando sempre a si mesmo sem finalidade exterior ou resultados tangíveis.

O conhecimento é apenas uma sofisticada extensão do senso comum, pois lida ainda com fenômenos e resultados palpáveis. Vimos no capítulo precedente que a racionalidade científica moderna força o que não aparece espontaneamente a aparecer, através da fabricação experimental e matemática dos fenômenos. Analisamos de que modo a ciência moderna aproximou o pensamento da fabricação e fez da “teoria” um resultado tangível que, uma vez obtida e retida,

⁶ É exatamente assim que Aristóteles define o pensamento ou o saber (*sophia*) por ele buscado em sua *Metafísica*: “É evidente que não o buscamos por nenhuma vantagem que lhe seja estranha; e, mais ainda, é evidente que, como chamamos livre o homem que é fim para si mesmo e não está submetido a outros, assim só este saber, dentre todos os outros, é chamado livre, pois só ele é fim para si mesmo” (*Metafísica*, A 2, 982b 24-28). A pura teoreticidade da filosofia faz dela algo buscado por puro amor ao saber (*filo-sofia*) e não por alguma utilidade prática ou para a obtenção de uma cognição que dissiparia o não-saber. Os homens amam o saber somente enquanto recuam da vida ativa e enquanto não podem ser sábios.

⁷ *Metafísica*, 980 a 21.

passa a pertencer ao mundo fenomênico, promovendo um sentimento de realidade ou objetividade. Lidando sempre com fenômenos, a ciência se move, assim, no mesmo âmbito de existência do senso comum e, por isso, está sujeita ao erro, à ilusão e à retificação constante. O pensamento, por sua vez, pode estabelecer absurdos, irreflexão ou ausência de significado, mas nunca erros ou ilusões, pois as experiências do ego pensante não pertencem, de modo algum, ao mundo fenomênico e, assim, não promovem “sentimento de realidade”, uma vez que lidam com “coisas-pensamento”, totalmente ausentes. O ego pensante não lida com algo que *é* na efetividade da aparência, mas com o que *significa* para esse algo *ser*. O pensamento dessensorializa os fenômenos particulares imediatamente presentes em busca do significado, que nos capacita para lidarmos com os fenômenos mesmo na ausência deles. Para que algo se torne assunto do pensamento, precisa ser retirado da presença sensorial imediata, pois só o que está ausente nos faz pensar. O pensar inverte as relações habituais do senso comum: o que está perto é posto como distante e o que se encontra à distância ou ausente é posto à presença do espírito. Mas os processos cognitivos ainda pertencem ao mundo e derivam das necessidades a que está submetido o homem como um ser-do-mundo dotado de aparato sensorial e poder cerebral. A verdade do conhecimento, ainda que provisória e sujeita aos progressos científicos, é aquilo que somos forçados a admitir pela natureza de nossos sentidos e pela nossa capacidade cerebral. Mas o pensamento não busca a verdade lógico-factual irrefutável dos fenômenos, não deixa nada tangível como um “resultado” e não pode ser obtido, retido ou armazenado no mundo, visto que se trata de uma atividade completamente extra-mundana, para a qual não há nem mesmo um órgão correspondente. O interesse do pensamento é puramente especulativo e a premência de pensar se realiza inteiramente na especulação do espírito.

Para ilustrar esses contrastes entre pensar e conhecer, Arendt recorda a clássica distinção kantiana entre intelecto (*Verstand*) e razão (*Vernunft*), embora afirme que nem Kant compreendeu a força da liberação contida nessa diferenciação. Trata-se de discernir o desejo de conhecer da necessidade de pensar. Em seu exame crítico sobre os limites da razão teórica, a fim de assegurar o seu uso legítimo, Kant demonstrou de que modo não existe “cognição especulativa”, pois a razão humana não teria o poder de derivar seu conhecimento

direto de conceitos desprendidos da experiência sensível⁸. Arendt se compraz em repetir a célebre asserção kantiana: “As idéias da razão pura realizam apenas ensaios, não provam nem exibem nada” (ARENDR, 2002b, p. 50). Isso significa dizer que as idéias da razão especulativa ou os significados do pensamento não atingem uma realidade transcendente e não se aplicam à realidade fenomênica, coordenada pelo senso comum e garantida pela pluralidade humana. Para Kant, a ciência se define como o conhecimento racional de objetos por conceitos não extraídos da experiência sensível, mas pressupostos dela. Mas a exigência de pensar, para Arendt, não se impõe ao homem meramente no domínio das coisas cognoscíveis, pois o pensamento especula significados incertos ou inverificáveis para o desconhecido e incognoscível que, no entanto, possuem um interesse existencial para os homens. Nossa capacidade de pensar não está interdita apenas porque o pensamento não produz resultados cognitivos e não nos dota com a capacidade de agir, visto que a necessidade de pensar é experimentada pelo homem para além dos limites do conhecimento, da regulação da ação moral incondicionada e dos interesses imediatos da vida ativa. A necessidade de refletir, mesmo sem resultados tangíveis, acompanha tudo que acontece ao homem, ou seja, “nosso espírito não é capaz de um conhecimento certo e verificável em relação a assuntos e questões sobre os quais, no entanto, ele mesmo não se pode impedir de pensar” (ARENDR, 2002b, p. 13).

Deste modo, na atividade do pensamento, o espírito se põe em ação através de palavras e é totalmente diferente da mudez da inação contemplativa e da produtividade intervencionista da cognição científica. A reflexão do pensamento é uma atividade extra-ordinária ou “fora de ordem”, mas sempre ocupada com o que acontece com o homem e não com as forças coercitivas do raciocínio, com a inação do contemplar e com os resultados do conhecer. Arendt considera que a

⁸ Kant esclareceu que o conhecimento a priori é possível na matemática e na física newtoniana e não na metafísica (a ciência ou filosofia primeira), porque enquanto a ciência se ocupa unicamente com os fenômenos, a metafísica pretende tratar das coisas em si (de um absoluto). O fenômeno é a coisa para nós, ou seja, o objeto do conhecimento enquanto sujeito do juízo. A “coisa em si” (*nômeno*) é dada apenas para um pensamento capaz de intuições intelectuais puras. Ora, só há conhecimento universal e necessário daquilo que é ordenado pelo sujeito do conhecimento nas formas do espaço e do tempo e de acordo com as categorias do entendimento. O objeto do conhecimento é aquele conteúdo empírico, que recebeu as formas e as categorias do sujeito do conhecimento. Se a “coisa em si” é aquilo que nunca se apresenta à sensibilidade, nem ao entendimento, mas é afirmado pelo pensamento puro, não pode ser conhecido. Com Kant, causalidade metafísica e causalidade científica que, no racionalismo de Descartes, constituíam uma causalidade única, estão para sempre separadas. A ciência e a “filosofia primeira” ou a “metafísica”, de agora em diante, divergiram os seus caminhos.

tradição metafísica de pensamento nunca compreendeu a atividade de pensar enquanto tal, pois sempre exigiu dela os resultados e os critérios de validade da cognição. A metafísica deixou que o “desejo de conhecer” se confundisse com a “necessidade de pensar”. Mas o que está em jogo no pensamento não são cognições que, uma vez adquiridas, dissipam a ignorância e se tornam questões resolvidas. Assim, diferente do impulso para o conhecimento, a necessidade de pensar pode ser experimentada em conexão com fenômenos familiares e já obtidos pela cognição, uma vez que o pensamento não busca a verdade coercitiva ou lógico-empírica, mas o significado. A atividade do pensamento busca compor significados para aquilo que acontece com o homem no mundo e o intelecto busca o conhecimento de objetos aos quais pretende fazer referência com juízos universalmente válidos. Por isso diz Arendt: “O pensamento está fora de ordem porque a busca de significado não produz qualquer resultado final que sobreviva à atividade, que faça sentido depois que atividade tenha chegado ao fim” (ARENDT, 2002b, p. 95). Especular pelos significados do que acontece pertence à essência mesma do pensamento enquanto tarefa inesgotável, pois a pergunta pelo significado não é fruto de uma ignorância, que seria resolvida com uma resposta cognitiva verificável. A contínua e inesgotável exigência de compreensão que acompanha a vida de cada homem, faz da atividade de pensar uma “teia de Penélope”, pois desfaz toda manhã o que terminara na noite anterior. Portanto, a reflexão do pensamento não se define como um conhecimento adquirido pela razão para dissipar a ignorância, pois ela nunca resulta em um produto externo e tangível no mundo fenomênico. A atividade de pensar, para dizer com Arendt:

“é sempre interminável e, portanto, nunca produz resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconcilia-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho em sua inconfundível singularidade” (2002a, p. 39).

Deste modo, o pensamento não se define como um movimento de ultrapassagem contemplativa do mundo, em busca de uma ordem supra-mundana, como morada daquele que pensa, ou seja, o pensar não é a ascensão do espírito até a verdade do real, como se ele fosse superior ao mundo e estivesse sobriamente desembaraçado dele e posicionado como observador absoluto e invulnerável de sua inteligibilidade imutável. O que nos faz pensar, para Arendt, é o pertencer ao

mundo comum de convivência e transformação, e a necessidade de nos reconciliarmos continuamente com ele na composição de significados que não são absolutos. Pensar, por exemplo, não resulta em uma intuição obtida pela contemplação muda, como quis Platão. Tradicionalmente, os filósofos fizeram da verdade algo inefável pelo discurso humano (*logos*) e somente obtida pela visão direta (intuição) do Ser, intraduzível por palavras. Mas essa negação do discurso é mais uma expressão do profundo acosmismo filosófico, pois o pensamento não deve esperar que sua atividade termine na obtenção de uma verdade inefável; o ato de pensar, até para ser ativado e tornar-se manifesto, depende de um processo discursivo sempre incompleto, depende da mediação das palavras que jamais esgotarão a experiência e os significados incognoscíveis, inverificáveis e incertos, especulados pela compreensão. Por ser a experiência inabarcável pelo pensamento, todo significado é expresso em palavras numa tensão contínua com o inexpresso na qual não se ganha sem perder. A atividade de pensar se define basicamente pela recordação que produz significados nunca absolutos para feitos e palavras aproximando o distante e se distanciando do próximo, mas também pela reconciliação dos homens de ação com a temporalidade histórica dos feitos, sofrimentos e novas possibilidades humanas.

É porque o homem é sempre, e a cada vez, um ser-do-mundo, que a única maneira dele se aperceber disso é suspendendo esse vínculo, distanciando-se da proximidade e aproximando-se do que está distante, problematizando as “evidências” do senso comum, abstando-se delas por alguns instantes; não para destruí-las, mas para despertá-las e fazê-las aparecer enquanto tais, visto que no vínculo imediato com o mundo, elas não são sequer percebidas. O pensamento suspende a presença sensorial do mundo fenomênico, as ocupações com as condições mundanas da existência humana, o sentimento de realidade fornecido pelo senso comum e os resultados cognitivos da investigação científica, a fim de transformar tudo em uma experiência do eu pensante com ele mesmo. Para pensar é preciso recuar do sólido terreno do mundo, romper nossa familiaridade com ele, ainda que seja do nosso engajamento ativo com o mundo, que nasça aquilo que será preciso compreender e conferir significação.

Como diz Arendt: “Nós avançamos e recuamos constantemente entre o mundo das aparências e a necessidade de refletir sobre ele” (2002b, p. 126). Essa “necessidade de refletir” é perigosa e sem resultados, porque se assemelha, como

dizia a imagem socrática, a um vento forte que, ele mesmo invisível, manifesta-se quando varre para longe a imediatidade de todos os critérios vigentes, as regras de conduta, os valores inspiradores das ações e os padrões estabelecidos e congelados no mundo cotidiano do senso comum. Esse “vento do pensamento” nos deixa atordoados e perplexos diante da interrupção de toda atividade mundana, que nos leva à reflexão corrosiva do imediatamente dado. A periculosidade dessa atividade reside no risco do niilismo inerente à reflexão, pois “todo exame crítico tem que passar, ao menos hipoteticamente, pelo estágio de negação de opiniões e valores aceitos, quando busca seus pressupostos implícitos e implicações tácitas” (ARENDT, 2002b, p. 133). A necessidade de refletir sobre o significado é perigosa para todos os credos e, por si mesma, não pode instaurar um “novo credo” como substituto do que antes era o senso comum, pois não podemos avançar para o mundo comum aplicando os significados presentes na reflexão. É por isso que os significados em jogo na reflexão não podem ser tratados como se fossem resultados cognitivos, pois o grande ensinamento que a reflexão do pensamento nos dá reside naquela famosa conclusão socrática: “nenhum homem pode ser sábio”. Em termos arendtianos: “Na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade” (ARENDT, 2002b, p. 133).

Mas, se a necessidade de refletir é perigosa, a ausência de pensamento apresenta também os seus ainda mais graves perigos, pois ela ensina a aderir imediatamente a tudo o que as regras de conduta prescrevem, promovendo o costume de subsumir todo caso particular num critério geral, tornando-se uma proteção contra a salutar perplexidade gerada pelo reexame do pensamento. Os homens estariam sempre dispostos a pensar, desde que a reflexão sobre os “velhos valores” encontrasse um “novo código” de valores e regras, visto que eles adeririam ao novo com a mesma irreflexão com a qual aderiram ao velho. O totalitarismo nazista – cujos valores e regras de conduta inverteram a moralidade ocidental – demonstrou como foi fácil mudar hábitos e costumes. Como diz Arendt: “a facilidade com que tais mudanças ocorrem, sob certas circunstâncias, sugere realmente que todo mundo estava dormindo profundamente quando elas ocorreram” (2002b, p. 133). E o processo de desnazificação da Alemanha revelou como foi quase automática a “reeducação” dos alemães.

Segundo Arendt, a vida e a morte de Sócrates expressam de modo contundente a periculosidade da presença e da ausência do pensamento. O exemplo de Sócrates visa a manifestar o processo interminável e circular, no qual avançamos e recuamos constantemente em relação ao mundo fenomênico. No capítulo 3 item 3.3 vimos que a polis democrática acusou Sócrates de ultrapassar o limite até então estabelecido para os *sophos* (os sábios), qual seja: ocupar-se com a verdade não-humana e com as questões do pensamento e, para isso, desocupar-se com os assuntos humanos. Os atenienses dirão a Sócrates que o “vento do pensamento” é subversivo, pois se trata de “um furacão a varrer do mapa os sinais estabelecidos pelos quais os homens se orientavam, trazendo desordem às cidades e confundindo os cidadãos” (ARENDT, 2002b, p. 134).

Era comum na polis a consideração dos sábios (*sophos*) ou dos que “vivem para a filosofia”, como homens engajados no tratamento de questões exteriores ao cotidiano dos assuntos humanos, pois eles estariam envolvidos com a contemplação das verdades eternas e imutáveis (não-humanas), que ultrapassam o mundo comum em seu aparecimento sensível e em sua dimensão pública (humana). Uma distinção primordial entre o sábio e o homem de ação reside no fato de que, imerso no pensar, o sábio está ativo apenas na medida em que age sobre o seu próprio espírito, ao passo que, engajado na iniciativa de agir e falar, o homem está ativo na medida em que se insere na companhia de muitos. Os sábios ou os pensadores eram vistos como homens despreocupados com o mundo enquanto assunto de homens plurais, visto que não se inseriam na discussão sobre o que é “bom para a polis”, ou não estavam interessados no que seria “bom para os homens” (*anthrôpina agatha*), como dizia Aristóteles. A polis sempre entendeu que um homem que se ocupa com as “coisas divinas” (o ser, o uno, a verdade, a justiça, a beleza, etc.) não está apto ao trato das “coisas humanas”. O sábio, dedicando a sua vida ao pensamento, era visto como aquele que se ocupa em contemplar uma verdade jamais referida a alguma realidade mundana e política, ou seja, nada que diga respeito ao mundo compartilhado que se interpõe entre os homens e do qual procedem seus objetivos e interesses comuns. Do ponto de vista da polis, a atividade dos pensadores não produzia resultados e não fornecia princípios para a ação nem critérios para os julgamentos, visto que nela o homem está ativo de modo inteiramente espiritual.

Por mais que os “assuntos filosóficos” possam nos ser dados pelo mundo e concernirem à presença do sábio no mundo, a atividade espiritual não corresponde a nenhuma condição mundana da existência humana, ou seja, não é necessitada nem pela vida nem pelo mundo enquanto abrigo e assunto dos homens. Por isso Hannah Arendt afirma que o pensamento enquanto “busca de significado” foi considerado “anti-natural”, como se os sábios, voltando o espírito para si mesmo e “ultrapassando a curiosidade natural despertada pelas múltiplas maravilhas do simples estar-aí do mundo e pela sua própria existência, estivessem engajados em uma atividade *contrária à condição humana*” (ARENDT, 2002b, p. 62). Como vimos, os homens são condicionados existencialmente pelo mundo, limitados pelo tempo entre o nascimento e a morte, sujeitados ao trabalho pela necessidade de subsistência, engajados na fabricação do mundo como “lar não-mortal de seres mortais” e inspirados a agir e falar para revelar a sua unicidade, sendo vistos e ouvidos pela “platéia de seus semelhantes”, na realização de novos processos e laços comuns. Porém, Arendt considera que, “espiritualmente”, os homens podem transcender todas estas condições, “mas apenas espiritualmente, nunca na realidade” (ARENDT, 2002b, p. 56). Arendt se compraz em repetir o fragmento 108 de Heráclito: “O espírito está separado de todas as coisas” (*apud* Arendt, 2002b, p. 56). Não há uma localização do espírito e das suas atividades sem som e invisíveis num mundo de aparências sensíveis. O espírito pensante, quando se põe em ação, não aparece no mundo fenomênico e isso significa dizer que ele parece não possuir um lugar adequado nesse mundo. O pensamento se dá a partir de um mundo de aparências sensíveis e é realizado por um ser que aparece, mas o espírito pensante não é ele mesmo visível ou mais um fenômeno no mundo. Como vivemos em um mundo no qual aparecemos ao nascermos e desaparecemos ao morreremos, a retirada do filósofo do mundo das aparências sensíveis, assemelha-se à busca da morte. Sobre a afinidade entre a filosofia e a morte, Arendt diz: “Platão descreveu a situação no *Fedon*: da perspectiva da multidão, os filósofos só fazem perseguir a morte. A multidão poderia concluir, caso os filósofos não se preocupassem com isso, que o melhor para eles seria morrer” (2002b, p. 65). O esforço do sábio por transcender o mundo aparece para os homens engajados em atividades que se correspondem diretamente às condições mundanas da existência humana como uma antecipação da morte. É desse mesmo ponto de vista do mundo comum que o filósofo, quando está realizando a atividade filosófica,

parece não estar absolutamente fazendo nada no mundo ou com o mundo enquanto abrigo e assunto de homens plurais.

A vida espiritual do pensador promove um distanciamento do que aparece na proximidade imediata e instaura uma aproximação com o que está longe, inaparente ou ausente. Como está ativo apenas espiritualmente, o pensador ou sábio se desprende do mundo em sua apresentação imediata, para liberá-lo dos preconceitos, das categorias tradicionais de juízo, do senso comum, das necessidades e dos objetivos práticos. Ao passo que, como diz Arendt: “a premência, *a-scholia* dos assuntos humanos, requer juízos provisórios, a confiança no hábito e no costume, isto é, nos preconceitos” (ARENDT, 2002b, p.56). Para a vida política, a desocupação do sábio para com toda atuação imediata no mundo humano e comum seria inútil porque ela nasce da interrupção dos assuntos humanos e é interrompida por eles. A vida do espírito “interrompe qualquer fazer, qualquer atividade comum, seja ela qual for. Todo pensar exige um *pare-e-pense*” (ARENDT, 2002b, p. 62).

Entretanto, Sócrates não se apresentava como um sábio, mas como aquele que sabe que os homens mortais jamais poderão ser sábios, ou seja, como aquele que sabe que um “saber absoluto” não estaria relacionado com a existência concreta de cada homem e, assim, só seria possível e desejável para um ser inumano ou divino, posicionado em um ponto exterior ao jogo do mundo. Apenas dessa posição extra-mundana e inumana poderíamos prescindir dos modos sempre distintos, pelos quais as coisas se manifestam como assunto de homens radicalmente diferentes entre si. O mundo se torna assunto dos homens de acordo com as distintas posições por eles assumidas, ou seja, está em jogo na expressão discursiva de cada homem a sua própria abertura para o mundo, pela qual ele mostra *quem* é, sendo visto e ouvido pelos outros. Essas expressões discursivas (*logoi*) do mundo tal como ele aparece para aqueles que dele falam, denomina-se com o termo “*doxa*”. Trata-se da “formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece” (ARENDT, 2002a, p. 96). Na *doxa*, o mundo se manifesta de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição por ele ocupada no mundo. É o que esclarece Arendt quando afirma:

“Embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes lugares, e o lugar de um não pode coincidir com o de outro, da mesma forma que dois objetos não podem ocupar o mesmo lugar no

espaço. Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem de ângulos diferentes. (...) O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva” (2001, pp. 67-68).

Sócrates não pretendeu, como Platão, criar uma oposição entre a verdade absoluta, apreendida apenas pelo espírito filosófico desprendido do mundo comum, e as instáveis opiniões (*doxai*) arbitrárias dos homens envolvidos com o cotidiano dos assuntos humanos. Para ele, “havia, ou deveria haver, tantos *logoi* diferentes quantos homens existissem, e que todos esses *logoi* juntos formam o mundo humano, já que os homens vivem juntos na modalidade da fala” (ARENDT, 2002a, p.101). O mundo humano não é aquele que foi simplesmente feito por seres humanos, mas aquele que se tornou objeto de discurso, ou seja, o mundo só se torna comum e humano quando podemos discuti-lo com nossos semelhantes. E essa pluralidade de expressões discursivas (*logoi*), pelas quais as mais distintas realidades se tornam objetos do discurso de homens plurais, não impede que o mundo que se lhes afigura como assunto seja o mesmo ou um “mundo comum” aberto a todos de modo diversificado. Ao contrário, é justamente a pluralidade humana ou a coexistência dos homens plurais, na modalidade da ação e do discurso, que instaura o caráter *comum* do mundo, a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições. Nas palavras de Arendt:

“Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna” (2001, p. 67).

A genuína preocupação de Sócrates era com a relevância da atividade do pensamento para o cuidado com esse mundo comum instaurado pela polis, e cada vez mais ameaçado pelo profundo acirramento da vida agonística, que fazia cada vez mais da política uma competição dogmática de todos contra todos, na qual, sem cessar, cada cidadão buscava demonstrar ser o melhor. Arendt sustenta que Sócrates pretendeu chamar a atenção para o fato de que o mundo comum teria se reduzido aos muros da cidade e aos limites de suas leis, pois o “comum não era visto ou sentido nas relações entre os cidadãos, nem no mundo que existia *entre* eles, que era comum a todos eles, embora se abrisse de modo diferente para cada homem” (ARENDT, 2002a, p.98).

A decadência da polis e a euforia com as possibilidades inesgotáveis da *retórica*, ensinada pelos Sofistas, criaram um novo tipo de cidadão que, quando fala, já não aceita alianças duráveis, que deixa estabelecerem-se nele a efemeridade das paixões. Um cidadão que demonstrava ser cada vez mais equivalente a um animal escravo de seus interesses passageiros, sensível à bajulação, inconstante em seus amores e em seus ódios. Quando toma decisões, ele o faz cada vez mais em função da habilidade oratória que acredita ter constatado e disso infere irrefletidamente a capacidade política. Quanto às pretensas discussões públicas, tornam-se cada vez mais disputas de crenças inconsistentes, cujas contradições e lacunas traduzem a sua insuficiência. As decisões nas assembléias estavam sendo tomadas com base no mero poder persuasivo da retórica e o êxito das ações era avaliado pela mera conveniência das circunstâncias ou, numa palavra, pela *utilidade*. Cada um fala das coisas de acordo com suas paixões e interesses, resultando em decisões tomadas não necessariamente por serem as mais justas e verdadeiras. Ora essa maioria ganha, ora outra maioria, mas não há nenhuma razão para que qualquer maioria tenha razão. Os oradores, sempre “certos de si”, chocam-se com a “certeza” dos outros, espantando-se, indignando-se e fechando-se sobre si mesmos, surdos à argumentação alheia, instaurando nos tribunais e assembléias verdadeiros monólogos ou solilóquios paralelos, que envenenam a esfera pública. Como não há nesse dogmatismo agonístico das diversas *doxoi* outro laço senão o das suas certezas e dos seus antagonismos comuns, como só existe um critério arbitrário que possibilite a tomada de decisões: o voto da maioria, o último recurso do cidadão para fazer valer o seu discurso pode chegar a ser simplesmente a violência. Será considerada como boa e justa a *doxa* que materialmente e tiranicamente se impõe sem que seja possível resistir-lhe.

Mas será preciso deixar de falar e entregar-se à pura violência, recorrer à luta com palavras e, assim, admitir a barbárie, a tirania ou a força bruta como única solução? Será preciso condenar o homem a desperdiçar suas energias e esperanças nos conflitos e combates, a ser joguete de interesses arbitrários e caprichos aleatórios, presa do acaso e da violência? Diante da polis, na qual a palavra retórica se tornou rainha e assumiu a forma de uma verdadeira arma de confrontação argumentativa, voltada para a influência e o encantamento dos interlocutores, Sócrates compreende a necessidade de revelar aos seus

concidadãos que não se deve lutar com palavras e que o diálogo (*dialegesthai*) do pensamento nos ensina a elaborar um discurso entre amigos, no qual não há nem vencedores, nem vencidos. Como diz, de modo socrático, Hannah Arendt:

“As armas e a luta pertencem à atividade da violência e a violência distinguindo-se do poder, é muda; a violência tem início onde termina a fala. Quando usadas com o propósito de lutar, as palavras perdem sua qualidade de fala; transformam-se em clichês” (2002a, p. 40).

A decadência da polis democrática é a expressão de uma primeira grande indistinção e de um primeiro obscurecimento significativo da ação. Na experiência da polis, a ação e o discurso, atividades constituintes do *bios politikos*, separaram-se e se tornaram independentes. A ênfase passou da ação para o discurso, como meio de persuasão e confronto oratório, alimentado pelos recursos retóricos ensinados pela formação sofística, voltada para valores cada vez mais pragmáticos e individualistas. Sócrates empreendeu um esforço por resgatar para a linguagem, esvaziada de realidades e relações, o seu vigor de reunião dos homens e a sua força de criação de um espaço comum ou de um mundo humano instaurado e mantido *entre* os homens. A ação e o discurso não devem se divorciar, pois expressam, por um lado, alguém que neles se revela ao invés de se encobrir e, por outro lado, comunicam determinada posição na qual o mundo comum se manifesta e se torna compartilhável, ao invés de se dissimular. Sócrates buscou um modo de o pensamento contribuir para a superação da atrofia do mundo, recuperando para os homens uma “relação real com o mundo” (ARENDT, 2003, p. 15), enquanto o espaço intermediário que o discurso e a ação potencialmente expõem e revelam *entre* eles. O empreendimento socrático demonstrou que o discurso se torna relevante e as ações efetivas somente quando cada cidadão busca descobrir a verdade da sua *doxa*, tornando-se capaz de mostrar quem é e como o mundo lhe parece sem se esconder através das palavras; tornando-as, por exemplo, um disfarce de interesses e intenções, pois isso obscureceria as ações por ele inspiradas, debilitaria o caráter “comum” do mundo e dissolveria o poder político da convivência humana. O maior perigo contido no divórcio entre ação e discurso é fazer do mundo uma mera “fachada por trás da qual as pessoas pudessem se esconder” (ARENDT, 2003, p. 20). O mais importante ensinamento de Sócrates foi revelar que, em termos arendtianos:

“O poder só é efetivo enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades” (ARENDT, 2001, p. 212).

Discutindo se a autoridade das leis e dos homens que governam é legítima e sob que condições devem ser respeitadas, se a significação das crenças e dos valores éticos ou cívicos é válida e se deve ser aceita, Sócrates⁹ não estava pretendendo inspirar um desprezo pelo mundo comum e seu âmbito público. Não se trará de abolir a vida política ou desinteressar os cidadãos das atividades em curso na polis, vinculando-os à busca de princípios ou regras absolutas, apreendidas pela pura contemplação. Ao invés disso, ele procurava aperfeiçoar a consideração pelo “espaço intermediário que chamamos mundo” (ARENDT, 2003, p. 24) e que, potencialmente, é estabelecido *entre* eles. Esse aperfeiçoamento daria maior consistência para a responsabilidade dos homens para com o mundo. Para elaborá-lo, Sócrates convidava os homens a não se contentarem em afirmar sua *doxa*, pois deveriam ainda descobrir a verdade nela contida. Essa descoberta só se efetiva na relação com os outros pontos de vista sobre o mesmo assunto. Sócrates sempre inicia os seus diálogos sem declarar nada de positivo. Pergunta, não responde. Indaga, não ensina. Contenta-se em interrogar aos que discutem com ele o que querem dizer exatamente, em pedir que seus interlocutores busquem justificar porque dizem isto ao invés daquilo, e se são capazes de formular o mais desdobradamente possível o modo como o mundo lhes parece, suas crenças, valores, significações, enfim, que falem acerca de seus pontos de vista e sobre as ações por eles inspiradas.

⁹ Permanecendo sempre um homem entre homens, mas ao mesmo tempo sempre recuando para a reflexão do pensamento, Sócrates foi comparado a um moscardo e a uma arraia elétrica. Moscardo porque ele sabia ferir os cidadãos como um inseto que, não permitindo aos homens dormir, os mantém na vigília do pensamento, atividade sem a qual a vida não vale a pena ser vivida. Como ele diz: “(...) se eu afirmar que talvez o maior bem do homem consista em passar os dias a conversar a respeito da excelência humana e de outros temas sobre os quais já me ouvistes discorrer, examinando outras pessoas e a mim mesmo, e que a vida sem exame não vale a pena ser vivida, é o que menos ainda ireis acreditar” (PLATÃO, 2001, 38a, p. 141). Arraia-elétrica porque o contato com Sócrates paralisava e entorpecia a alma dos homens e estremecia o conjunto das suas crenças e valores. O choque da “arraia” promovia nos homens o “para-e-pensa”, convidando-os a estarem ativos espiritualmente na pura reflexão do pensamento. Mas não se trata de destruir a *doxa* pelo choque da inadagação que faz os homens ficarem perplexos com sua ignorância. Como diz Sócrates: “não é que eu deixe os outros perplexos, já conhecendo as respostas. A verdade é que eu lhes transmito a minha própria perplexidade” (*Lysis*, 204b-c).

A famosa “ironia” socrática não consiste em simular aprender alguma coisa do seu interlocutor para levá-lo a descobrir a insuficiência da sua *doxa* e, desse modo, destruí-la em nome de uma verdade que anularia a pluralidade humana. Sócrates está sempre indagando seus interlocutores não somente porque sabe que nada sabe, mas porque, por um lado, não podemos saber como o mundo se abre para o outro sem que ele, sendo visto e ouvido, apareça em público manifestando a sua *doxa* e, por outro lado, ele mesmo nunca poderá descobrir por si só a verdade do seu discurso, visto que precisa de um parceiro¹⁰ que o estimule a discutir até o fim¹¹ (*dialegesthai*) a sua *doxa*, para dar a luz (*maiêutica*) à verdade nela potencialmente contida. Pelo diálogo do pensamento, Sócrates não pretendia que os homens falassem definitivamente a verdade, mas chegassem a falar de verdade, isto é, não se trata de extrair a verdade absoluta da destituição da *doxa*, mas revelar a *doxa* em sua verdade própria. Assim, o propósito socrático é aprimorar os cidadãos para a vida na polis, ou seja, “não é dizer verdades filosóficas, mas tornar seus cidadãos mais verdadeiros” (ARENDT, 2002a, p. 97).

Embora a atividade de discutir até o fim (*dialegesthai*) as *doxoi* (opiniões) jamais se conclua ou produza resultados, não dote os cidadãos com a capacidade de agir e nunca altere diretamente a realidade, ela pode aprimorar os valores e os princípios pelos quais os cidadãos agem e os critérios pelos quais julgam e se conduzem na vida política. Ao revelar a importância da revelação pública da posição do outro no mundo comum (daí as acepções de “glória” e “fama” da palavra *doxa*), Sócrates tentou criar uma igualação entre os homens na qual cada um se dispõe a compreender a verdade inerente à opinião do outro. A maiêutica filosófica possuía uma relevância política, visto que consiste em uma interação

¹⁰ Sócrates denominou seu procedimento dialógico como *maiêutica*, que significa literalmente a arte de fazer o parto, uma analogia com o ofício de sua mãe que era parteira. Sócrates traz à luz a *doxa* dos outros porque ele mesmo é estéril, não tem opiniões. Graças a sua esterilidade, ele pode ajudar a decidir se está lidando com uma gravidez real ou ilusória, embora Sócrates jamais tenha dado a luz a alguma *doxa* que tenha considerado merecedora de vida. “Ele purgava as pessoas de suas ‘opiniões’, isto é, daqueles preconceitos não examinados que os impediriam de pensar”, diz Arendt (2002b, 130).

¹¹ No *Teeteto* (172e – 173c) Sócrates diz a Teodoro que “os jovens que rolam no tribunais” não costumam levar uma discussão até o fim, pois mudam de assunto de acordo com as circunstâncias, falando apenas para entrarem em comunicação no conflito das paixões, adulações e influências. Sócrates diz que, no diálogo do pensamento, “importa é atingir a verdade”, sem se preocupar se “a conversa dura muito ou pouco”, pois nele não falamos “com tempo marcado”, com “juízes postados a nossa frente” ou “como no caso dos poetas, espectadores que nos censuram ou dão ordens”. Comparados aos que se dedicam à filosofia, os homens que se inserem nos assuntos públicos, desprezando inteiramente o diálogo do pensamento, são como escravos submetidos a algum senhor, enquanto aquele que se dispõe a dialogar é um homem realmente livre para dar à luz a sua *doxa* e julgar toda ação por ela inspirada.

baseada fundamentalmente na estrita igualdade pela qual os cidadãos não são idênticos entre si, mas se fazem iguais em um mundo comum. Essa comunidade, para Arendt, nasce e se alimenta da amizade que os homens cultivam quando se reúnem para falarem sobre o que eles têm em comum e para permitirem que o mundo se manifeste a partir da perspectiva do outro. “Um amigo compreende como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente”, afirma Arendt (2002a, p. 99). O mundo será muito mais comum e compartilhado na amizade¹² quanto mais se tornar o assunto de homens plurais que aparecem uns aos outros na modalidade da ação e do discurso, ou seja, quanto mais os cidadãos forem capazes de compreender o maior número e a maior variedade possível de realidades. De acordo com a interpretação arendtiana, “Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era a ajudar a estabelecer esse tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da amizade, em que nenhum governo é necessário” (ARENDT, 2002a, p. 100).

Não se apresentando como um sábio e, assim, afirmando sempre ignorar qual seria a “verdade para todos”, Sócrates indaga os seus interlocutores para ajudá-los a darem a luz (*maiêutica*) à sua *doxa com verdade*, ou seja, auxiliá-los no exercício do insigne imperativo delfico: “conhece-te a si mesmo”. Levar os cidadãos a conhecerem o modo como o mundo lhes aparece e os modos diferentes pelos quais o mesmo mundo se manifesta aos outros, significa conduzir o interlocutor a “falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros” (ARENDT, 2002a, p. 100). Trata-se de ver em cada *doxa* a verdade, reivindicando ao homem que ele torne a sua *doxa* verdadeira, para além das particularidades arbitrárias e distorções idiossincráticas. Para isso, será

¹² Definindo o mundo como o “âmbito inter-humano” (2003, p. 33), Hannah Arendt refletiu sobre a “relevância política da amizade” que, para além da fraternidade e do caráter privado das relações pessoais, preserva, entre os amigos, a referência ao mundo comum. O mundo se torna inumano se não o partilharmos com nossos companheiros, se ele não se converter constantemente em assunto a ser discutido entre amigos. O número infinito de opiniões que surgem quando os homens discutem os assuntos deste mundo, asseguram o seu caráter *humano*, pois a obtenção da “verdade única” o desumanizaria como assunto para o discurso dos homens, exterminando o “dom da amizade”. Não é, portanto, a verdade, mas a amizade o que torna o mundo “comum” e “humano”. Esse mundo só pode existir quando humanizado pelo discurso de homens plurais, isto é, quando os homens dizem não “a verdade”, mas “o que acham ser verdade”. Por isso Arendt vê um profundo acosmismo na busca pela superação da infinita pluralidade humana, fazendo de cada homem apenas um exemplar do “Homem”. Uma frase de Lessing expressa, para Arendt, o mais profundo amor pelo mundo e pela humanidade do homem, aquela que diz: “Que cada um diga o que acha que é verdade, e que a própria verdade seja confiada a Deus!” (*apud* ARENDT, 2003, p. 36).

preciso que cada homem cuide para não entrar em desacordo consigo mesmo e, assim, na revelação pública de quem se é, não aja contradição entre aquele que se mostra e seu “outro eu” com o qual ele precisa conviver quando está junto de si próprio. Na experiência de falar consigo mesmo, cada homem se torna “dois em um”, pois adquire um “outro eu”, com o qual precisa pôr-se de acordo, isto é, com quem precisa cultivar um laço de amizade, visto que se o eu não concorda consigo mesmo se torna, assim, um inimigo de si mesmo. Como quando, por exemplo, se comete um assassinato que, mesmo não tendo sido visto por ninguém, põe o eu em desacordo consigo mesmo, visto que ele se torna testemunha de si mesmo e aparece a si mesmo como um assassino, com o qual estará condenado a conviver. Arendt se compraz em repetir o *insight* socrático formulado por Platão (*Górgias*, 482c): “É melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo”.

Neste sentido, quando o homem se engaja na atividade de pensar, o mundo não é inteiramente perdido e muito menos a pluralidade é eliminada, ela é apenas reduzida à dualidade reflexiva do estar a sós consigo mesmo. Sócrates não convidava os homens para preocuparem-se mais consigo mesmos e menos com o mundo, e sim buscava demonstrar que mesmo a peculiar retirada do ego pensante para junto de si mesmo transforma o pensamento em uma dualidade característica do estar consigo mesmo. E esse “dois-em-um” característico da experiência de pensar é, para Arendt, a indicação mais convincente de que os homens existem essencialmente no plural. O pensamento é uma atividade em que, recuado da premência da vida ativa, faço companhia a mim mesmo. Como esclarece Arendt: “Eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e, nesse último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade” (2002b, p. 137). Essa diferença se expressa na experiência da reflexão que faz de cada homem um ser para o outro e simultaneamente para si no diálogo sem som – *eme emauto*, como dizia Platão – do eu com ele mesmo. Para dizer com Arendt:

“O pensamento é um estar-só, mas não é solidão (*loneliness*); o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, ‘eu falto a mim mesmo’ (*ich bleib mir aus*), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia” (ARENDT, 2002b, p. 139).

Essa dualidade da reflexão exige que cada homem faça de si próprio um parceiro no diálogo do pensamento, isto é, um amigo do qual cada um de nós jamais pode se livrar enquanto pensa. Por isso Sócrates dizia que era melhor sofrer o mal que cometê-lo, visto que, na relação reflexiva do eu consigo mesmo, não suportaríamos ter que conviver com um adversário, isto é, com alguém cujos atos contradizem a nós mesmos. Arendt pretende, assim, recuperar a relevância ética da atividade de pensar. Relembrando a reflexão de Kant sobre o Imperativo Categórico, Arendt afirma: “um assassino ou um ladrão não podem querer que mandamentos como ‘tu matarás’ ou ‘tu roubarás’ se tornem leis válidas para todos, já que ele teme pela própria vida e pela propriedade. Quem abre uma exceção para si mesmo se contradiz” (ARENDT, 2002b, p. 141). O que importa para cada homem no mundo é cuidar de não fazer nada que torne impossível o diálogo reflexivo, em que o eu se esforça por se pôr de acordo consigo mesmo, fazendo-se um amigo de si mesmo. Aos que se tornam adversários de si mesmos, resta a estratégia de tentar escapar do “estar-a-sós-consigo-mesmo”, não buscando o significado para o que fazem e sofrem, nunca submetendo seus atos e palavras a um novo exame.

Uma das origens da preocupação de Hannah Arendt com as atividades espirituais foi o julgamento de Eichmann em Jerusalém, quando ela percebeu que os atos do réu eram monstruosos, mas o agente era bastante comum, desprovido de convicções firmes e motivações más ou demoníacas. O totalitarismo representou, para Arendt, um desafio à compreensão e aos padrões tradicionais de julgamento moral, de tal modo que seria preciso repensar o conceito Kantiano de “mal radical”. Arendt se utiliza da polêmica expressão “banalidade do mal” para problematizar a concepção de que o mal derivaria de uma vontade má. Trata-se de mostrar a dificuldade de se compreender a originalidade do totalitarismo, no que diz respeito à superficialidade do mal por ele realizado. O julgamento de Eichmann teria nos dado a lição de que a ausência radical de pensamento leva os homens a executar atos mais devastadores que todos os maus instintos humanos juntos. A incapacidade de pensar e julgar o que lhe acontece, a falência do senso comum e da moral tradicional, bem como o caráter de obediência irrefletida, podem formar um homem capaz de levar o mal a extremos inconcebíveis e ilimitados. O mal se torna banal quando realizado por homens que sequer decidiram realizá-los e apenas obedecem a regras prévias. A ideologia totalitária

foi uma resposta destrutiva para a “ausência de pensamento” (*thoughtlessness*), pois substitui a capacidade humana de refletir pela mera obediência a regras coercitivas e ao movimento ininterrupto de “prever consequências” pelo raciocínio dedutivo, prescindindo não apenas do senso comum (a experiência compartilhada do mundo), mas também do diálogo reflexivo, que nos permite a distância da proximidade em busca do significado do que acontece, fazendo o homem pensante aparecer a si mesmo na dualidade do estar-a-sós-consigo-mesmo, que lhe exige prestar contas a si próprio. Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão, padrões de comportamento social e condutas convencionais têm a função de nos proteger da “atenção do pensamento” ou do exercício crítico da reflexão sobre o significado daquilo que fazemos e nos ocorre no mundo. Inclusive, o homem como um ser-do-mundo não pode se manter ininterruptamente engajado nessa atenção reflexiva do pensamento; mas o que instigou Hannah Arendt foi o fato de que Eichmann parecia jamais ter experimentado a “atenção do pensamento”, isto é, aquele réu era a encarnação simbólica da profunda “ausência de pensamento”. Por esta via, em seu esforço por tornar o pensamento relevante para o mundo, Arendt se preocupou em demonstrar que “a ausência de pensamento é um poderoso fator nos assuntos humanos” (ARENDT, 2002b, p. 56). Essa constatação impôs à Arendt a seguinte indagação: a irreflexão poderia ter como consequência o “fazer o mal”? A atenção reflexiva do pensamento ao mundo poderia evitar o mal?

A tese arendtiana é a de que somente aquele que é capaz de estar a sós consigo mesmo, ou aquele que é capaz de ser uma boa companhia para si mesmo no diálogo do pensamento, será capaz de se tornar um amigo no mundo comum, pois não estará tão colado em si mesmo a ponto de apenas impor irrefletidamente a sua *doxa* totalmente surdo à argumentação alheia. “Também o eu é uma espécie de amigo” (ARENDT, 2002b, p. 141), observa Arendt. A dualidade reflexiva do pensamento ensina que “viver junto com os outros começa por viver junto a si mesmo” (ARENDT, 2002a, p. 102). Viver com os outros exige tomar a devida distância de si mesmo para submeter o nosso espírito sempre a um novo exame, a um esforço de concordar consigo mesmo, criando em si a disponibilidade para discutir a *doxa* até o fim, empenhando-se por ver o mundo da perspectiva do outro, fazendo do que digo o resultado da dualidade reflexiva na qual reafirmo a inextrincável pluralidade da existência humana. Pelo diálogo, ao aprender a ouvir,

ao tentar pôr-se de acordo consigo mesmo, o homem começa já a se empenhar por uma satisfação mais duradoura e consistente que a fascinação das paixões, as ilusões subjetivas e distorções arbitrárias. No diálogo do pensamento, o ato e o discurso não podem se divorciar ou dissimular um ao outro, pois sendo testemunha de si mesmo o homem experimenta aparecer não só aos outros, mas também a ele próprio. Sócrates pretendeu fazer os cidadãos aparecerem a si mesmos na dualidade reflexiva do pensamento, tanto quanto uns aos outros na esfera pública da existência. O imperativo socrático “conhece-te a ti mesmo” equivale, em outros termos, ao seguinte imperativo arendtiano: “*Seja o que quer aparecer – o que significa, apareça sempre como quer aparecer para os outros, mesmo quando você estiver sozinho e aparecer apenas para si mesmo*” (ARENDT, 2002b, p. 30). Nesse auto-aparecimento, os homens se esforçariam por não contradizer a si mesmos, ou seja, empenhar-se-iam em aparecer para si mesmos tal como gostariam de aparecer aos outros, visto que “alguém que se contradiz não é confiável” (2002a, p.101).

Nesse diálogo reflexivo, em que o eu aparece para si mesmo, não perdemos o contato com os outros homens e com o mundo, pois ainda dependemos deles para regressarmos àquela identidade singular e inconfundível, que nos faz ser *um* e nos é devolvida somente quando estamos *entre* os homens. Até mesmo quando estamos a sós conosco na dualidade reflexiva do pensamento, percebemos que só Deus pode ser *um* no sentido de estar absolutamente só, prescindindo inteiramente do outro de si mesmo (o “outro eu”), do outro a si mesmo (de toda companhia) e do outro dos outros (do mundo comum). Nada aparece a Deus, visto que ele não pode estar com nada que ele mesmo não seja e, assim, um ser para o qual nada há mais digno de ser pensado e dito senão ele próprio não carece rigorosamente nem mesmo de dizer ou pensar. Deus não aparece nem aos outros no mundo público agindo e falando nem para si mesmo no pensamento. Como diz um famoso poema no qual Drummond vê essa solidão radical como a “tristeza de Deus”: “A solidão de Deus é incomparável. Deus não está diante de Deus. Está sempre em si mesmo e cobre tudo tristinfinitamente¹³”. Assim, a solidão na qual o eu está consigo mesmo é, para Sócrates, a “condição primeira do pensamento” e, ao mesmo tempo, uma reafirmação da pluralidade

¹³ DE ANDRADE, C. D. “Deus é Triste”. In: *Poesia Completa*, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, p. 742.

humana que não desvincula os cidadãos da vida política, ao contrário, aprimora a sua inserção na esfera dos assuntos humanos. Para dizer com Arendt:

“A relevância política da descoberta socrática reside em sua afirmação de que a solidão, que, antes e depois de Sócrates era tida como prerrogativas e *habitus* profissional apenas do filósofo, e naturalmente vista pela polis como suspeita de ser anti-política, é, ao contrário, a condição necessária para o bom funcionamento da polis, uma garantia melhor do que as regras de comportamento impostas por leis e pelo medo do castigo” (2002a, p. 104).

Por esta via, em seu esforço por tornar a filosofia relevante para a vida na polis na medida em que tornaria seus cidadãos mais verdadeiros, em seu empenho por demonstrar para a democracia que “a vida sem exame não vale a pena ser vivida” (PLATÃO, 2001, 38a, p. 140), que “a ausência de pensamento é um poderoso fator nos assuntos humanos” (ARENDT, 2002b, p. 56), Sócrates foi condenado à morte pelos atenienses. Fazendo da filosofia o exame incessante de si próprio e dos outros – de si próprio em relação aos outros e dos outros em relação a si próprio –, Sócrates entrou em conflito com a democracia ateniense. Esse conflito nos dá um testemunho decisivo sobre a periculosidade do ensinamento socrático, cuja reflexão não dá resultados e pode destruir credos sem jamais dar origem a novos credos. Neste sentido, o filósofo, no ensinamento socrático, não é aquele que possui uma verdade profunda da qual a multidão vinculada à superfície da ilusão esteja excluída, mas aquele que está “sempre pronto para experiência o *pathos* do espanto (*thaumadzein*) e, portanto, para evitar o dogmatismo dos que têm suas meras opiniões” (ARENDT, 2002a, p. 113). Sócrates alegou que poderia apenas ajudar no parto discursivo dos homens, afim de tornar mais fecunda a sua *doxa*, mas sem que aprendam absolutamente nada com ele. Como diz Arendt:

“O pensamento como tal traz bem poucos benefícios à sociedade, muito menores do que a sede de conhecimento, que usa o pensamento como um instrumento para outros fins. Ele não cria valores; ele não encontrará o que é o ‘bem’ de uma vez por todas; ele não confirma regras de conduta; ao contrário, dissolve-as. E ele não tem relevância política a não ser em situações de emergência. (...) Quando todos estão deixando-se levar, impensadamente, pelo que os outros fazem e por aquilo em que crêem, aqueles que pensam são forçados a mostrar-se, pois a sua recusa em aderir torna-se patente, e torna-se, portanto, um tipo de ação” (ARENDT, 2002b, p. 144).

4.3. “Importa ser do seu próprio tempo”: Arendt, o pensamento e a história:

Como epígrafe para a sua primeira grande reflexão – “Origens do totalitarismo” – Hannah Arendt recorreu à seguinte asserção de Karl Jaspers: “Não almejar nem os que passaram nem os que virão. Importa ser de seu próprio tempo”. Tal afirmação não manifesta um momento circunstancial no percurso de elaboração do pensamento arendtiano, pois expressa de tal maneira a densidade das suas reflexões, que bem poderia ser a epígrafe de toda a sua obra. O conjunto dos seus escritos nasceu de um original confronto com a tradição a partir da atualidade. Em tudo que pensou, Arendt exerceu certa concepção do pensamento filosófico enquanto um modo de relação reflexiva com o presente. Arendt sempre discute e reflete em sua obra a atualidade a partir da qual escreve, demonstrando, assim, que o pensamento tem sempre uma hora histórica, ou seja, está sempre imerso em uma situação histórica de determinações que lhe subministra as suas próprias questões e lhe concede uma tarefa filosófica particular. O conjunto das reflexões empreendidas por Hannah Arendt nos revela que a atividade de pensar não está nunca situada fora do tempo ou em qualquer tempo, uma vez que o pensamento nasce sempre daquilo que acontece com os homens em um mundo histórico de convivência e transformação.

Há mais de um século a situação de nosso tempo se tornou objeto de uma interrogação sempre mais urgente. Mas isso que foi, durante muito tempo, a preocupação de um pequeno número de homens, sensíveis ao nosso universo espiritual, tornou-se um problema que afeta a cada indivíduo. O mais valioso ensinamento de Arendt não é somente o diagnóstico da descontinuidade radical produzida pelos eventos históricos e experiências políticas do século XX, mas, sobretudo, a revelação de que essa crise do presente se tornou ela mesma um autêntico problema político e filosófico, que instaura a oportunidade de recriação do significado da política e da filosofia.

Decerto que não foi com Hannah Arendt a primeira vez em que o pensamento filosófico procurou refletir sobre o seu próprio presente, mas reside em sua obra o estabelecimento original de um vínculo essencial entre o pensamento, a história e a atualidade. Elaborar esse elo necessário, que faz do pensamento uma tarefa crítica de reflexão histórica sobre a atualidade, aponta, na

verdade, para toda uma direção do pensamento contemporâneo que resulta da crescente incapacidade do homem de pertencer ao seu próprio tempo, de herdar e questionar no espírito a estória resultante da ação e do discurso. Essa tarefa de reflexão histórica sobre o presente que, desde a Primeira Guerra Mundial, impõe ao pensamento uma experiência de ruptura e de superação crítica da venerável tradição ocidental, não se manifesta como um tema de interesse de alguns pensadores dentre outros, mas como o solo de proveniência das questões fundamentais da filosofia contemporânea. Trata-se de uma questão que singulariza o debate filosófico atual, pois ao nos engajarmos na atividade de pensar, não podemos impedir de nos encontrarmos hoje imersos no fim da tradição metafísica, na circunstância de herdeiros das avassaladoras transformações dos “tempos modernos”, situados entre as experiências totalitárias e liberais de despolitização da esfera pública, assim como inseridos no imperialismo planetário da racionalidade técnico-científica.

O pensamento contemporâneo se confrontou com essa “crise do presente”, por assim dizer, sobretudo desde as duas guerras mundiais do último século. Para aventar exemplos, através do relativismo historicista de Spengler em “A Decadência do Ocidente” e a partir da experiência da atmosfera crítica e cética da “cultura da crise”, que fez proliferar, na esteira de Nietzsche, Marx e Kierkegaard, as “críticas da civilização” tais como as de Weber, Bloch, Freud, e as críticas da sociedade moderna de Horkheimer, Adorno, Marcuse e Foucault, assim como as chamadas “Filosofias da Crise” de Scheler, Jaspers, Husserl, Lukács, Buber, Ortega Y Gasset, Benjamin e Heidegger (Cf. VOLPI, 1999, pp. 65 - 76). Sobre o pensamento contemporâneo, marcado por essa “crise do presente”, vale dizer o que Arendt escreveu sobre o fato de Walter Benjamin jamais ter se sentido à vontade no século XX: “(...) como se tivesse vindo à deriva do século XIX ao XX, como alguém que é levado à praia de uma terra estranha” (2003, p. 149). O pensamento contemporâneo vive no seio de uma passagem do fim da tradição para um outro começo. Ser contemporâneo é estar inserido simultaneamente em dois mundos. Somos seres do “não mais” e do “ainda não”. Trata-se, de certo modo, da experiência de um profundo vazio e, ao mesmo tempo, de um apelo cheio de transformação. O século XX foi um século vespertino e o homem de hoje vive a experiência de uma transição.

A obra de Arendt se define como uma dessas respostas do pensamento aos desafios e impasses decorrentes do contexto político e espiritual que configuraram e determinaram o último século. O confronto teórico de Arendt com sua atualidade nos forneceu, por um lado, frutíferos instrumentos de análise sobre as condições contemporâneas do que somos, pensamos e fazemos em um mundo, que se tornou obscuro à luz dos referenciais teóricos tradicionais. E, por outro lado, o diagnóstico arendtiano da atualidade sempre elucidou, simultaneamente, tudo aquilo que esse mesmo mundo atual introduz de novidade e produz de transformação na ultrapassagem dessas suas próprias condições, visto que, para os que estão vivos, “todo fim na história constitui necessariamente um novo começo” (ARENDT, 2004, p.531).

Hannah Arendt sempre partiu dessa novidade imprevisível, singular e irrevogável do presente, para uma reconsideração crítica do passado tendo em vista salvaguardar para a recordação futura as possíveis significações dos eventos e experiências formadores do que somos, fazemos e pensamos na atualidade. Refletindo sobre o seu próprio tempo, a obra arendtiana buscou promover no espírito, que “herda e questiona” a história, um acabamento e uma possível reconciliação consigo mesmo, através de significados que, embora não absolutos, problematizam, elaboram e constroem a história do presente. É também por esta via que Heidegger formulava a tarefa do pensamento contemporâneo: “torna-se vital a vontade de reconquistar a tradição em sua essência para o futuro” (2000, p. 60). Ou ainda quando ele dizia: “tanto mais urgente permanece uma reflexão que se põe à escuta da tradição, que não seja arrastada pelo passado, mas que medite o presente” (1996, p. 227). A exigência de pensar o seu próprio tempo como diferença na história transforma o pensamento por meio da renovação crítica da sua relação com o passado. Como assevera Nietzsche: “é, pois, pelo poder que ele tem de fazer servir o passado à vida e de refazer a vida com o passado, que o homem se torna homem” (1976, p.110). Eis o grande empreendimento de Hannah Arendt, qual seja: contar uma história do mundo moderno. E suas “experiências de pensamento” de fato nos forneceram instrumentos de análise, conceitos e significados que tanto ainda contribuem para a elaboração de uma compreensão crítica de nós mesmos, um diagnóstico de nosso presente, do que hoje somos e não somos, pensamos e não pensamos, fazemos e não fazemos.

O homem nunca será plenamente de seu próprio tempo se não for capaz de contar a história da sua atualidade através do fio condutor de significações tecido na cadeia discursiva do pensamento. E foi justamente a dissolução dessa continuidade consciente no tempo, na qual cada geração se fia em sua compreensão do mundo, que transformou o presente em um problema para o pensamento. A reflexão não consegue mais um distanciamento suficiente dos eventos e experiências para poder, enfim, tornar significativo aquilo que ocorre com o homem, aquilo que ele faz e sofre, para além da futilidade inerente ao tempo homogêneo e vazio da sucessão-linear.

Contudo, a afirmação “importa ser de seu próprio tempo” pode nos causar imediatamente uma estranheza que nos levaria a perguntar: não somos sempre já forçosamente de nosso próprio tempo? Não estamos sempre já irrevogavelmente e espontaneamente imersos nas ocorrências e imperativos do presente? Se sim, para que, afinal, ressaltar a importância disso como se resultasse de algum esforço? Ou será que estar sempre já inserido em uma dada situação histórica de determinações e engajado nas urgências imediatas de uma determinada época é *uma* experiência, ao passo que compreender a partir de onde ela se determina, torná-la significativa para o espírito, recuar a uma distância suficiente em relação a ela para poder julgá-la são *outras* experiências que a primeira não acarreta espontaneamente? Será que o homem ainda não “é” de seu próprio tempo só por estar simplesmente atado aos imperativos das suas circunstâncias e inserido na ocorrência dos seus eventos? Será que o homem só consegue ser de seu próprio tempo até o ponto em que chega a sua capacidade de compreender e rememorar a história do presente? Como Arendt concebe a história e a tarefa da análise histórica? Que relação há entre o pensamento e o devir histórico? Em que medida importa para o pensamento o próprio tempo dentro do qual ele pensa? Por que, afinal, a atividade de pensar não deve desprezar a circunstância em que estamos situados com relação ao mundo e a nós mesmos? Por que o homem moderno tem hoje grande dificuldade para realizar essa experiência de pertencimento ao seu próprio tempo? De que modo as experiências e os eventos do século XX se apartaram das categorias tradicionais do pensamento?

Entenderemos erroneamente a frase “importa ser de seu próprio tempo” se concebermos que está em jogo nela o tempo ordinário, cronológico e biográfico, ou seja, o mero fluxo contínuo da pura sucessão linear, sem começo nem fim

absolutos, dentro do qual se realiza, pelo nascimento e pela morte, o limitado e curto período de vida dos homens. Ordinariamente, o tempo é uma sucessão de “agoras” onde um momento sucede continuamente o outro. Não se experimenta nesse tempo ordinário, portanto, nem o passado nem o futuro enquanto autênticas forças temporais, somente a afetação constante da fugacidade do “agora”, que nos afunda na sucessão exterior do tempo enquanto mera transitoriedade. O presente, em sua acepção corrente, significa o período de tempo efêmero compreendido entre o passado e o futuro. Nessa perspectiva ordinária, não almejar nem o passado, nem o futuro, e só o presente, significaria cultuar a atualidade em seu fluxo ininterrupto de novidades transitórias e curiosidades relativas. A noção de atualidade aqui se comprimiria na perspectiva estreita do “aqui e agora”, do dado pontual do instante na sua mais efêmera imediatidade. Se assim fosse, a epígrafe transformaria o pensador num profissional da atualidade, num repórter ou jornalista, isto é, aquele que Nietzsche denominou, nos seus “Fragmentos póstumos de 1874”, como o “mestre do instante”¹⁴. Um mundo que substitui freneticamente o novo pelo mais novo, tornando a própria mudança corriqueira, corre o grave risco de se esquecer totalmente o que mudou, perdendo, assim, tudo o que o *novo* traz de historicamente transformador ou criador. A novidade tornada corriqueira não passa da reprodução da instantaneidade numa mobilidade voraz transformada em estado permanente. Como diz Volpi:

“Nem história, nem porvir, somente o dado pontual do instante, eis o horizonte de ação do homem contemporâneo... Sua capacidade de projetar se banaliza por inteiro no desfrute e no gozo do presente... [ele] se compraz e inebria no aqui e agora, no presente em sua mais puntiforme e efêmera atualidade, no sentido da mais imediata consumação” (1999, p. 118).

A afirmação “importa ser de seu próprio tempo” se refere não ao homem em seus engajamentos ativos com as coisas deste mundo, imersos na sucessão imediata da vida ordinária, inseridos na fabricação das condições materiais da própria existência, enfim, submetidos aos afazeres e assuntos humanos, que buscam instaurar e preservar o mundo enquanto artifício humano e espaço público de aparecimento por meio da ação e do discurso. O presente não se coloca como

¹⁴ “É no jornal que culmina o desígnio particular de nosso tempo sobre a cultura: o jornalista, mestre do instante, tomou o lugar do grande gênio, do guia estabelecido para sempre, daquele que liberta do instante” (*apud* ROBINET, 2004, p.240).

um problema para Arendt a partir da agitação e do turbilhão de ocorrências, que caracteriza a realidade histórica na imediatidade do seu surgimento e que, enquanto tal, mobiliza-nos muito mais a agir que a pensar. Por isso, Arendt considerava falso afirmar não ser possível lutar contra o totalitarismo antes de compreendê-lo – por mais que essa compreensão seja de suma importância para que a luta não se restrinja ao mero esforço pela sobrevivência. “Não podemos adiar nossa luta contra o totalitarismo até que o tenhamos ‘compreendido’, porque não esperamos compreendê-lo até que tenha sido definitivamente derrotado”, afirma Arendt (2002a, p. 40). O engajamento ativo do homem com o mundo não está subordinado à necessidade de compreendê-lo, pois a compreensão é sempre um processo interminável com o qual aprendemos a lidar com nosso mundo, reconciliando-nos com ele. De acordo com Arendt: “o resultado da compreensão é o significado, que produzimos em nosso próprio processo de vida, à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos” (2002, p. 40). O homem não é contemporâneo de seu mundo apenas inserido em engajamentos ativos, mas também suspendendo – mesmo que temporariamente – essa inserção atual e sempre atuante no mundo, voltando seu espírito para si mesmo em busca de significados para o que faz e sofre.

Assim, a afirmação “importa ser de seu próprio tempo” se refere ao homem na medida em que ele se retirou da rotina diária, recuou-se das ocupações ou atividades pelas quais se corresponde às condições mundanas da sua existência e se inseriu numa estranha atividade não determinada por qualquer condicionamento mundano: o pensamento. Essa atividade de pensar ou compreender está sempre interrompendo as atividades ordinárias, surda à “súplica das ocupações”, mas sendo também por elas continuamente interrompida. Nesse recuo da compreensão, não é mais dos homens particulares e finitos que se trata, mas do espírito que, nesse retorno, visa herdar e questionar a história resultante dos feitos e palavras humanos.

Para ilustrar o modo como “somos de nosso próprio tempo” somente até o ponto em que chega a nossa compreensão, Arendt se vale da paradigmática cena da *Ilíada* de Homero, na qual Ulisses, na corte dos Feácios, chora ao ouvir, por ordem do Rei, a estória de seus feitos e sofrimentos na luta com Aquiles. Para Arendt, “só quando ele ouve a história é que se torna totalmente consciente do seu significado” (ARENDT, 2002b, p. 101). Absorvido no engajamento ativo com o

mundo e por ele pressionado, Ulisses não pôde ver como todos os eventos específicos e feitos particulares ajustavam-se uns aos outros e produziam uma harmonia que não é, ela mesma, dada ao agente no momento da ação. “O significado daquilo que realmente acontece e aparece enquanto está acontecendo só é revelado quando desaparece” (ARENDT, 2002b, p. 102). As lágrimas da recordação derramadas na catarse de Ulisses¹⁵ expressam o motivo humano mais profundo da compreensão ou da busca pelo significado, que promove a reconciliação do homem com o que lhe acontece no mundo. Ulisses chora porque “o que fora pura ocorrência tornou-se agora ‘História’” (ARENDT, 2000, p. 74). Para fazer a estória dos feitos e palavras sobreviver às circunstâncias dos atos, o poeta canta o que a deusa da rememoração (*Mnemosyne*) põe em seu espírito. A recordação, que narra os feitos e palavras dos homens, torna presente para o espírito o que está ausente, revelando o seu significado sob a forma de uma *história*. E, como diz Arendt, “nenhuma filosofia, nenhuma análise, nenhum aforismo, por mais profundos que sejam, podem se comparar em intensidade e riqueza de sentido a uma estória contada adequadamente” (2003, p. 29). Para isso, é preciso aqueles que, como autênticos espectadores que assistem ao espetáculo do mundo comum e humano, vão conduzir os acontecimentos à narrativa poética ou histórica, conferindo-lhe a estabilidade e a permanência necessárias para terem lugar no mundo. A tarefa da narrativa poética ou histórica consiste justamente em elaborar a recordação futura da estória resultante dos feitos e palavras humanos, salvando-a da sua futilidade constitutiva, que não deixaria vestígios atrás de si. Para dizer com Arendt:

“Se a essência de toda ação, e em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão tornar-se *o outro lado da ação*, a saber, aquela forma de cognição, diferente das muitas outras, que permite aos homens de ação (...), no fim das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe” (2002a, p. 52, grifo meu).

Com Heródoto, aquilo que deve a sua existência aos homens, tornou-se o “conteúdo da História”. A partir dele, o discurso histórico tem como maior tarefa

¹⁵ Arendt denomina como “efeito trágico” o poder da narrativa histórica e poética de permitir ao herói e aos homens aceitarem e se reconciliarem com o caráter irrevogável e imprevisível dos eventos ocorridos no passado. “O herói trágico se torna cognoscível por reexperimentar o que se fez sob o sofrimento, e nesse *pathos*, ao novamente sofrer o passado, a rede de atos individuais se transforma num acontecimento, num todo significativo” (ARENDT, 2003, p. 27).

“preservar aquilo que deve a sua existência aos homens para que o tempo não o oblitere” (ARENDT, 2000, p.70). Trata-se de salvar os feitos humanos da futilidade que provém do esquecimento. Nesse esforço de preservação dos feitos, palavras e obras humanas está expressa uma nova experiência com a temporalidade, com a linguagem e, por conseguinte, uma transformação radical na organização da vida coletiva. Heródoto e Tucídides (para quem a escrita racional da história tem como finalidade tirar ensinamento para o futuro), diferindo dos poetas, operam uma distinção entre dois estabelecimentos da linguagem que correspondem a duas experiências diferentes do tempo: uma narrativa mito-poética (*mythodes*) – que se refere ao tempo imemorial, lendário e fabuloso das origens divinas e dos feitos dos heróis sem cronologia possível – e uma narrativa “histórica” (*historiai*) que remete ao tempo humano pesquisável. Com o nascimento da história, surge o texto que visa a introduzir a inteligência do presente pela inteligibilidade do passado próximo ou longínquo, suspendendo a intervenção dos deuses e dos heróis e instituindo o poder da *polis*. Como expomos no capítulo 3 deste estudo, na polis, os homens buscavam, por meio de “feitos e palavras” dignos de serem sempre lembrados e imortalizados, superar a mortalidade humana num cosmo natural onde tudo é imortal, exceto os homens em suas singularidades. Por isso, a instauração da *polis* prescrevia que os homens não vivem nem morrem como os animais, visto que estão sempre em luta, através de “grandes feitos e grandes palavras” (Homero), por algo que confira à sua existência mortal alguma “grandeza” e lhe outorgue um vestígio de imortalidade. “Imortalidade é o que a natureza possui sem esforço e sem assistência de ninguém, e imortalidade é, pois, o que os mortais precisam tentar alcançar se desejam sobreviver às coisas que os circundam e em cuja companhia foram admitidos por curto tempo”, esclarece Arendt (2000, p. 78).

Se a presença do homem no seio da natureza instaura a experiência da mortalidade, isto é, do devir linear que parte o tempo em presente, passado e futuro, Arendt considera que a tarefa mais originária da narrativa histórica seria salvaguardar para a recordação futura a “grandeza própria dos mortais”. Porém, não se trata de considerar tais ações e eventos humanos inseridos em um processo abrangente ou engolfados em um movimento contínuo e totalizante. Trata-se de considerar as situações e todas as coisas feitas pelos homens (atos, obras e palavras), na medida em que rompem com o curso circular e homogêneo, tanto da

natureza quanto da vida cotidiana, instaurando uma diferença, uma novidade ou uma interrupção extraordinária. Eis a tarefa da poesia e da narrativa histórica na Antiguidade, qual seja: perpetuar a grandeza própria dos “mortais” através da recordação. Com essa memória operada pela narrativa, espera-se conquistar uma relativa imortalidade para tudo que deve a sua existência exclusivamente aos “mortais”, ou seja, uma relativa permanência e estabilidade em face da ação corrosiva do devir e do esquecimento. Essa concepção da história enraíza-se na experiência grega da natureza, enquanto o conjunto das coisas que, sem a intervenção dos homens ou dos deuses, existem por si mesmas e tem em si mesmas as causas de seu vir a ser. Sendo a natureza sempre “presente” na continuidade repetidora do seu processo circular, ela não estaria ameaçada pelo esquecimento, nem precisaria da recordação humana para a sua existência futura.

Isso significa dizer que nenhuma experiência ou nada que ocorre com o homem produz significado por si mesmo sem passar pela rememoração e pela imaginação da compreensão. No universo dos afazeres humanos está tão ausente a busca por significado quanto está ausente na compreensão todo vínculo com os interesses imediatos da vida ativa. A compreensão ou o pensamento é uma atividade de deliberada não participação ativa no mundo que, como a um espectador, permite especular sobre o significado dos processos desencadeados pela ação, mas pagando o preço de retirar-se inteiramente do que acontece no espetáculo¹⁶. A ação que nasce dos engajamentos dos atores com o mundo somente tem significado para os espectadores e só é completa no espírito daqueles que herdam e questionam a história. A tarefa da narrativa poética e histórica começa quando já transcorreu o curso da ação e a estória que dela resulta aguarda ser completada no espírito que a herda e questiona. A função do historiador é compreender o acontecido, ou seja, reconciliar-se com o mundo a fim de permitir ao homem estar em paz com o seu mundo. Como observa Arendt:

“Já que os homens aparecem em um mundo de aparências, eles precisam de espectadores; os que comparecem como espectadores ao festival da vida são tomados por pensamentos de admiração, que são, então, postos em palavras. Sem espectadores, o mundo seria imperfeito” (ARENDT, 2002b, p. 101).

¹⁶ Para ilustrar essa não participação deliberada do ego pensante com o mundo, Arendt cita a famosa parábola de Pitágoras, relatada por Diógenes de Laércio: “A vida... é como um festival, assim como alguns vêm para competir, e alguns exercer os seus negócios, mas os melhores vêm como espectadores (*theatai*); assim também na vida os homens servem saem à caça da fama (*doxa*) ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade” (ARENDT, 2002b, 72).

A retirada da iniciativa de agir e falar decorre do fato de que somente o espectador e nunca o ator engajado da teia de relações humanas pode compreender o que se manifesta como espetáculo, isto é, somente a interrupção do nosso engajamento com o mundo pode fazê-lo aparecer como um espetáculo. Isso porque, como vimos, o ator não é senhor de si em meio à pluralidade de agentes, e só podemos agir em conjunto, portanto, numa situação que impede a reflexão do pensamento em busca do significado. Por outro lado, todo pensar é um re-pensar, pois o pensamento só reflete sobre o que primeiro acontece com o homem dentro do espetáculo do mundo, trazendo para a presença do espírito o invisível ausente através da lembrança e da antecipação¹⁷.

Por isso, Arendt se compraz em dizer com Paul Valery: “às vezes sou, às vezes penso”, isto é, o pensamento se retira do que está imediatamente presente como particular e nos transpõe para o que está ausente, para uma reflexão sobre a significação da experiência. O espírito pensante não possui qualquer poder de determinação sobre o conteúdo do que foi, é e será, mas sobre a significação que ele possa vir a ter. Pela atividade do pensamento, o homem se define como um ser que não somente faz parte do mundo, mas que também precisa pensá-lo, ou seja, um ser que precisa não somente “fazer algo”, mas também interrogar e compreender o significado do que faz, a fim de redimir da sua futilidade constitutiva a estória resultante da ação e do discurso. Nessa medida, o homem não instala a sua presença no mundo apenas através das diversas atividades pelas quais ele se corresponde às condições mundanas da sua existência na Terra. O homem vive também uma vida espiritual. Nessa dinâmica de recuo e dessensorialização, o “espírito espectador” não pode ser localizado no mundo, pois não depende de um lugar espaço-temporal para realizar-se nem de qualquer condição mundana de existência (os processos vitais, a mundanidade do artifício humano e pluralidade humana). Mas onde será então que o espírito pensante se localiza quando recua do mundo das aparências e se insere no diálogo interior e silencioso do pensamento? Se o ego pensante está sem lugar no tempo e no espaço objetivos, se parece não estar fazendo nada no mundo fenomênico, onde está ele quando, inaparente, age apenas sobre si mesmo?

¹⁷ Em entrevista concedida a Günter Gauss, Hannah Arendt afirma: “Eu não creio que possa haver qualquer processo de pensamento sem experiência pessoal. Todo pensamento é ‘re-pensado’: ele pensa depois da coisa. Não é mesmo? Eu vivo no mundo moderno e, evidentemente, é no mundo moderno que tenho minhas experiências” (2002, p. 141).

Comprimindo os muitos particulares para encontrar o significado, o pensamento produz uma “dessensorialização” e uma “desespacialização” da experiência imediata, pois o “significado” é o que se aplica em toda parte. E é esse “em toda parte” o “não-lugar” em que o espírito pensante sempre se encontra quando recua do mundo das aparências. No entanto, se o espírito quando pensa “está em toda parte” isso equivale a dizer que ele “está em parte alguma”, isto é, a atividade do pensamento não é localizável no mundo das aparências sensíveis. Segundo Arendt, pode-se dizer do homem que, enquanto assume e suporta o evento-pensamento, ele não está em lugar nenhum. Mas esse “lugar nenhum” não é um “outro mundo”, o “mundo claro e sólido das essências eternas”, o *Nada* absoluto de onde saímos ao nascer e para qual voltaremos ao morrer, visto que se nada existisse não haveria em que pensarmos. Assim, dizer “às vezes sou, às vezes penso” equivale a afirmar que “quando pensamos não somos”, isto é, quando pensamos ultrapassamos toda dimensão espacial e todo o tempo biográfico e ordinário para nos inserir no *tempo do pensamento*. O espírito pensante não pode ser espaço-temporalmente determinado, porque é num tempo próprio que o evento-pensamento ocorre ou está situado.

Por esta via, a epígrafe “importa ser de seu próprio tempo” se refere às experiências do ego pensante ou às experiências do espírito voltado para ele mesmo. E o espírito, por sua vez, não é espacialmente determinado e condicionado pela presença imediata do tempo, pois é sempre independente das circunstâncias espaços-temporais que o cercam. O ego pensante não é localizável no espaço-tempo do mundo ordinário, porque se esforça por se situar numa brecha ou numa região de relativa permanência pavimentada e defendida, através de uma constante luta entre duas forças que o pressionam e o agitam: o passado e o futuro. Enquanto pensa, o homem não pode ser localizável no mundo das aparências, porque converte os dados da experiência em “coisas-pensamento” invisíveis, dessensorializadas e encadeadas discursivamente por meio de palavras. Assim, quando pensamos, nos movemos nessa região, nessa lacuna, nessa brecha de não-tempo entre o passado e o futuro, ou seja, lutando por uma região no tempo não vinculada diretamente com o mundo cotidiano de presenças imediatas, e sim com o que fenomenalmente está ausente, embora afete o ego pensante no processo do pensamento. Essa lacuna entre o passado e o futuro só se abre, portanto, na atividade reflexiva; quando está em questão não a presença imediata do mundo,

mas o ausente (quer por não ser mais: passado; quer por não ser ainda: futuro). A atividade do pensamento traz essa lacuna entre o passado e o futuro à presença do espírito. Só porque pensa e, assim, não se deixa levar inteiramente na corrente da vida diária, que o não-mais do passado e o ainda-não do futuro se manifestam como “presenças”, que empurram o homem para trás e para frente.

Deste modo, no retorno do espírito para si mesmo, o homem se transpõe, enquanto ego pensante, para uma região ou um “intervalo de tempo”, defendido contra a homogeneidade do tempo fútil inerente à subtração incessante de “agoras” justapostos. Na reflexão, o ego pensante instaura e defende esse intervalo como um espaço de encontro, que une e separa as forças do passado e do futuro. Esse intervalo criado pela sucessão discursiva de significações é a região onde o ego pensante se move, é a localização do espírito enquanto pensa, ou ainda, trata-se da trilha de não-tempo aberta pela atividade do pensamento, através do espaço-tempo de homens finitos, tendo em vista a recordação e a antecipação, que salvam o labirinto caótico dos eventos e das experiências da ruína do tempo sucessivo e linear. No retorno do espírito para si mesmo, o espírito pensante se localiza numa região ou num intervalo de tempo defendido contra a mera transitoriedade do devir. Na reflexão, o ego pensante instaura e defende um espaço de encontro entre as forças do passado e do futuro. Enquanto assume e suporta o evento-pensamento, o homem faz emergir essa região, esse intervalo ou essa lacuna e nela se movimenta.

Neste sentido, enquanto pensa, o espírito defende um ponto de encontro e colisão com o passado e com o futuro, uma região de relativa permanência, que possibilite ao espírito defender a distância suficiente do passado e do futuro, a fim de herdar, questionar e conferir um acabamento às experiências; permitindo-nos contar a história, transmitindo, selecionando, nomeando, preservando na memória os seus possíveis significados, instaurando uma continuidade consciente no tempo. A cada época, o espírito pensante busca instaurar essa lacuna de não-tempo através da luta com as forças do passado e do futuro. O ego pensante se situa temporalmente nesse presente instaurado “entre” um passado e um futuro que a ele se correspondem. Nesse presente, o espírito luta continuamente para criar, defender e preservar a sua presença ou o seu presente, diante das pressões do passado e do futuro. O homem, como ser pensante, instala-se nessa lacuna pela qual conquista para si um presente a partir do qual o passado e o futuro se

articulam e se encontram. É somente rompendo a homogeneidade sucessivo-linear de “agoras” justapostos a partir da sua presença combativa que o homem parte o tempo em *seu* passado e *seu* futuro. Portanto, é no centro de convergência ou no ponto de colisão das forças do passado e do futuro que o homem, como ser pensante, busca reconciliar-se com o seu mundo, ou seja, é sempre nesse ponto de encontro entre passado e futuro, que o espírito pensante busca interminavelmente sentir-se em casa no mundo, pois não podemos pertencer ao mundo e estarmos em paz com ele, sem encontrarmos um território atemporal para o espírito no seio do tempo, uma brecha no curso do tempo, enfim, sem o devido preenchimento dessa “região do espírito”.

Arendt recorreu a uma parábola de Kafka¹⁸ como imagem para a atividade do pensamento em sua temporalidade própria. A imagem de Kafka narra o tempo onde a atividade de pensar se realiza, narra a dinâmica temporal, na qual o espírito está inserido quando pensa. A imagem narra um “evento-pensamento” e descreve as “funções do espírito”. “A finitude humana, irrevogavelmente determinada por nosso curto tempo de vida, compreendida em uma infinidade de tempo, que se estende para o passado e para o futuro, constitui, por assim dizer, a infra-estrutura de todas as atividades do espírito”, diz Arendt (2002b, pp.151-152). Pensar não é, portanto, exercer uma faculdade autônoma da consciência atemporal e o pensamento não é o atributo distintivo do mamífero inteligente, pois a atividade de pensar está sempre já inserida em uma dinâmica temporal, que instaura e mobiliza todas as dimensões da existência histórica: o passado, o presente e o futuro.

O que primeiro chamou a atenção de Arendt nessa parábola é o passado e o futuro serem forças dinâmicas de movimento que colidem e pressionam o presente e, assim, não são coisas simplesmente dadas. Portanto, do ponto de vista do espírito pensante, que vive nesse ponto de colisão ou no intervalo entre o passado e o futuro, o tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão,

¹⁸ Eis a parábola de Kafka: “Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apóia-se na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não são somente os dois antagonistas que estão lá, mas também ele; e quem conhece realmente suas intenções? Todavia, o seu sonho é que, em um momento de desatenção, – e isto, é preciso admitir, exigiria uma noite tão escura como nenhuma já foi – ele pulasse para fora da linha de batalha e, graças à sua experiência em lutar, fosse promovido à posição de árbitro da luta de seus adversários entre si” (*apud* ARENDT, 2002b, p. 153).

pois é partido ao meio, no ponto onde o espírito se situa. O espírito pensante está no lugar que resulta da posição que ele assume frente à colisão entre o passado e o futuro. Enquanto pensa, o homem se retira do espaço-tempo imediato e ordinário em busca da pavimentação de uma “região”, de uma “lacuna”, de uma “brecha” de não-tempo no seio mesmo do tempo ordinário. Todo o esforço do espírito pensante é fazer o tempo partir ao meio desde o ponto em que ele está, cindindo-o em duas forças antagônicas o contínuo temporal homogêneo e vazio. O espírito, enquanto pensa, opera uma sucessão discursiva de significações para as experiências e eventos. Essa sequência, cadeia ou trilha traçada pelo pensamento insere a desconexão das experiências e eventos justapostos em um encadeamento discursivo, para salvá-los da futilidade inerente ao tempo histórico e biográfico. A presença humana no mundo permaneceria sempre fútil e superficial se ela não fosse inserida nessa discussão incessante, da qual nascem as significações para aquilo que acontece com os homens, para as experiências que resultam dos seus feitos e palavras e que precisam ser entregues à recordação futura.

No entanto, essa luta, por quebrar o fluxo unidirecional do tempo e cindi-lo em passado e futuro a partir do presente, não impediu Kafka de manter a imagem tradicional do tempo como uma linha reta ou uma sucessão linear de movimento retilíneo. E essa linearidade do tempo tradicionalmente concebido faz com que o espírito pensante não tenha quase espaço algum para se manter lutando e defendendo o seu território de relativa permanência e distância no seio do tempo; chegando a sonhar em pular para fora do combate, para fora do tempo e da colisão das forças, para ser promovido à condição de árbitro e espectador definitivo do jogo da vida, para quem o significado deste lapso de tempo entre o nascimento e a morte pode ser endereçado, porque “ele” não está envolvido nisso. Eis o sonho ou a falácia de toda a tradição metafísica: o sonho de uma região fora do tempo a ser contemplada pela quietude do espírito, ou seja, uma presença eterna em total repouso.

A imagem metafísica do pensamento sempre quis fazer da eternidade o espaço, ou o lugar, ou a região mais adequada para o pensamento: o mundo claro e sólido das essências eternas, o lugar e o lar seguro e imperturbável, de onde vamos julgar definitivamente os eventos e as experiências. A metafísica pretendeu pôr o pensamento para fora da história, fazendo do mundo claro e sólido das essências eternas, a região do espírito, o lugar seguro para o julgamento da própria

história. A atividade de pensar, dessa perspectiva, determinou-se como uma luta contra o próprio tempo e suas transformações. Eis o velho sonho da tradição metafísica de Parmênides a Hegel: o sonho de ter acesso a uma região fora do tempo, fora do campo de batalha, ou do ponto de colisão entre o passado e o futuro, em busca da plena quietude do espírito. Nessa imagem metafísica, o pensamento encontraria a sua morada na quietude da eternidade contemplada. Todavia, para Arendt, a quietude dessa morada é sempre pressionada e agitada pelas forças do tempo, isto é, essa morada não assume nunca definitivamente a forma de um lar, pois o tempo reconduz sempre o pensamento para o seu “campo de batalha”. Julgar o mundo de fora dele é uma falácia, porque as forças do tempo estão sempre pressionando o pensamento, agitando-o e reconduzindo-o ao presente como um “campo de batalha”. Não existe um sentido supra-histórico para a história. A história é a emergência do irrevogável, imprevisível e ingovernável.

Segundo Arendt, a cada época o homem está “criando seu presente” e sendo capturado pelo passado e pelo futuro. O presente resulta dessa luta constante travada “entre” o que não é mais e o que não é ainda. Nesse combate, não há nem “ser”, nem não ser, mas um constante vir a ser, uma ininterrupta exigência de elaboração do presente, defendido entre as forças do passado e do futuro, que estão sempre pressionando o espírito pensante. No presente, o homem não experimenta nem o “não ser”, nem o “já ser” de uma vez por todas, mas um contínuo “sendo”, a cada vez na conquista sempre renovada de um instante ao qual o passado e o futuro se correspondem. Arendt se compraz em repetir com Blake: “segura o infinito na palma da tua mão e a eternidade em uma hora”. Estando sempre “entre” o “não mais” e o “ainda não”, o ego pensante vê incessantemente pressionado o seu “estar presente”, porque eles não permitem a ele “ser” de uma vez por todas, não permitem a ele pôr-se para fora do tempo. Ele nunca chega a um presente imóvel, imperturbável, uma presença eterna para o acolhimento contemplativo. Essa pressão constante do passado e do futuro exige que o pensamento sempre recomece e seja um sempiterno recomeçar.

Nessa medida, não é possível julgar o mundo histórico se pondo de fora dele pela contemplação, como um espectador descomprometido e contemplativo do seu significado. Pensar não é pular para fora, para além ou acima do mundo e do tempo, mas defender um território existencial para a presença do homem no

tempo, defender uma região entre o passado e o futuro, uma brecha que parta o tempo vazio. É a presença do homem entre o passado e o futuro que parte o tempo homogêneo em duas forças antagônicas, que se encontram ou colidem entre si no presente. Pensar é defender a emergência desse território a partir do presente, isto é, a partir do “imenso e sempre cambiante espaço-tempo criado e delimitado pelas forças do passado e do futuro” (ARENDT, 2000, p. 42).

Toda época histórica é a configuração desse encontro entre um passado e um futuro, que colidem na emergência de um presente que a eles se correspondem. O pensamento é, assim, sempre histórico, pois a atividade de pensar é um combate inesgotável e inacabado, travado no seio da atualidade, que consiste na sempre renovada batalha entre o passado e a futuro. O presente é um campo de batalha, um ponto de colisão entre as forças do passado e do futuro, no qual o homem busca instaurar um território, um lugar ou uma brecha no tempo. É preciso que a região do espírito não esteja fora do tempo, mas no intervalo mesmo entre as forças do passado e do futuro. Para Arendt, a história não é inalterável e não obedece a nenhuma lei prévia de constituição. Por um lado, ela se modifica à medida que nos modificamos e, por outro, somos também modificados pela “luz natural” que emana dos próprios eventos, à medida que eles projetam uma nova luz sobre nosso passado, nosso presente e nosso futuro.

Falta, assim, à descrição de Kafka uma dimensão espacial em que o pensar possa se exercer, sem ser levado a saltar para fora do presente, do tempo humano ou histórico. É preciso fazer com que o ponto de colisão das forças antagônicas não seja uma reta unidirecional, mas um ponto que promove um desvio das suas direções originais. O passado e o futuro possuem começos indefinidos e términos definidos pelo ponto de colisão defendido pelo presente, em luta para partir o tempo nessas duas direções temporais que a ele se correspondem. Desse ponto de colisão entre o passado e o futuro se instaura uma “diagonal resultante”, que tem o começo definido pela distância ou lacuna defendida pelo pensamento, mas seu término indeterminado, pois a história tem muitos começos e nenhum fim. Graças à presença combativa do espírito pensante, em seu esforço por partir o tempo homogêneo e vazio, as forças do tempo formam um paralelogramo de forças. A diagonal resultante do ponto de colisão das duas forças divergentes do tempo instaura a lacuna entre o passado e o futuro, onde o homem defende a sua presença no tempo. Essa diagonal parte o tempo em passado e futuro a partir do

presente, ou seja, em algo que tem um começo e um fim definidos pelo ponto de colisão defendido pelo presente; embora o tempo histórico não tenha jamais nem começo nem fim absolutos, ou melhor, muitos começos e nenhum fim

Por esta via, compreender não é pretender anular o próprio tempo. Arendt concebe a temporalidade do pensamento como um campo de batalha situado no ponto de colisão entre as forças do passado e do futuro, onde o homem busca delimitar o seu território e defender a sua presença no tempo. Através do pensamento, o homem busca um distanciamento suficiente do passado e do futuro para conferir-lhes um significado. Como diz Arendt: “Cada nova geração, cada novo ser humano, quando se torna consciente de estar inserido entre um passado infinito e um futuro infinito, tem que descobrir e traçar diligentemente, desde o começo, a trilha do pensamento” (ARENDT, 2002b, p. 158), isto é, conquistar para si um presente no qual os homens podem criar obras atemporais com as quais eles transcendam sua própria finitude. As obras do pensamento tentam se instalar nesse intervalo criado e determinado pelo encontro entre passado e futuro, procurando um lugar no tempo suficientemente afastado dessas duas forças temporais, a fim de conquistar certa “atemporalidade”, ou uma sobrevivência para além do tempo biográfico e cronológico. Esse intervalo é a única região onde o conjunto da existência humana pode estabelecer uma presença, que permaneça em meio à transitoriedade sempre mutável do mundo.

Se fosse tragado pelo passado ou pelo futuro o homem não seria o que é, essa tensão de finitude sempre entre as forças inesgotáveis do passado e do futuro. A ação das duas forças produz uma terceira força, a diagonal resultante, cuja origem seria o ponto em que as duas forças se encontram e sobre o qual elas agem. As duas forças antagônicas (passado e futuro) são indefinidas quanto à sua origem, mas possuem um fim definido, o ponto de colisão: o presente que, por sua vez, possui sua origem definida e sua direção determinada pelo passado e pelo futuro (diferindo assim do vazio homogêneo), mas um término aberto e imprevisível. As duas forças originais possuem o começo indefinido e um fim definido, ao passo que a diagonal que delas resulta possui um começo definido e um fim absolutamente aberto, imprevisível, uma infinidade constitutiva. Assim, a história é sempre constituída de muitos começos e nenhum fim. O passado e futuro colidem como algo a ser conquistado no presente. Cada época é, assim, um desafio sempre inacabável de herança e libertação criadora.

Compreender o presente é assumir uma nova relação com o tempo. Essa nova relação é representada por Arendt com a imagem do paralelogramo de forças, no qual as duas forças antagônicas do tempo produzem uma terceira força, a “diagonal resultante”, cuja origem seria o ponto em que as duas forças se encontram e sobre o qual elas agem. Essa força diagonal é a emergência do presente enquanto reunião dos tempos. Os esforços de Arendt por adquirir experiência em *como* pensar a partir da experiência do fim da tradição são esforços por se movimentar nessa lacuna entre o passado e o futuro. Arendt não acha que seu exercício de pensamento vá transpor o abismo, mas contribuir para novas formas de relação com o tempo, diante da perda da tradição. Assim sendo, não se trata de saltar para fora do combate entre as forças do passado e no futuro, pois agora o pensar é o destino mesmo do homem no tempo. Nossa situação possui a vantagem de nos permitir aquiescer a nossa finitude, de tal modo que o pensar não seja uma saída contemplativa para fora do tempo e sim um entrar e habitar no tempo em seu inacabamento constitutivo.

Nessa medida, o pensamento tem a sua raiz no presente e está ligado a ele. É somente caminhando nessa diagonal, enfrentando o passado com a ajuda do futuro e combatendo o futuro apoiado pelo passado, que o pensamento pode pavimentar um território existencial, uma lacuna suficientemente afastada do passado e do futuro, que nos produzirá significados para aquilo que fazemos e aquilo que nos acontece no mundo. A conquista desse território permite ao pensamento articular as forças do tempo, permite partir o tempo em passado e futuro. Essa região de não-tempo reside no âmago mesmo do tempo e não pode ser recebida pelo homem como algo dado e acabado, pois é histórica e exige ser conquistada por cada nova geração. Portanto, o presente não é nunca algo acabado, consumado ou um mero ponto de passagem para o fim previsível de um processo irrevogável. Cada nova geração deve descobrir ou criar essa região, deve pavimentar esse território ou abrir essa picada de não-tempo para julgar, reconciliar-se com seu mundo, instaurar significados e orientar-se no tempo. Cada nova geração e cada ser humano devem criar o modo de ligar o passado com o futuro, descobrir e defender um espaço entre o passado e o futuro a partir do presente. Cada época é esse apelo de instauração, no presente, de um futuro do passado. É por isso que a obra de Arendt revela que a atividade reflexiva do pensamento deve contar a estória de um passado sempre preñado de atualidade.

Neste sentido, o pensamento não é a região de onde o ego pensante julgará o mundo de fora dele, pois isso é uma das falácias metafísicas, que a imagem tradicional do pensamento forjou. O pertencimento do pensar a uma hora histórica revela que aquilo que está posto em causa no pensamento não se deixa compreender, nem como a elucubração ociosa e erudita de alguns nefelibatas, nem como um ente supremo, transcendente, absoluto ou desprendido do mundo, ou seja, do horizonte de realizações, feitos, sofrimentos e novas possibilidades humanas. É por isso que foi com os olhos do presente e orientada por problemas atuais que a história e o mundo se tornaram significativos para o pensamento arendtiano e é assim que o mundo se coloca como um problema para os homens enquanto seres pensantes. O presente aparece aqui como ponto privilegiado porque é nele que o processo de transformação acontece. Como dizia um personagem de Jorge Luis Borges: “Séculos de séculos e só neste instante é que os fatos ocorrem”. O pensamento acontece somente neste instante que é o nosso e que espera por nós em uma constante e permanente construção de nós mesmos na qual nos apropriamos do passado elaborando as potencialidades de futuro que o presente encerra. Trata-se de fazer do pensamento um modo de problematizar o presente, assumindo uma relação transformadora com o passado que rompe com as continuidades da tradição.

As forças do tempo estão sempre pressionando o pensamento, agitando-o e reconduzindo-o ao presente como um “campo de batalha”. É no presente que experimentamos o processo sempre inacabado e inabarcável da história. E, assim, o pensamento assume a cada época o desafio de recuperação das potencialidades futuras do passado, redescobindo o impensado e as experiências encobertas ou soterradas pelos escombros do tempo contínuo e linear. Cada época, cada geração e cada homem é o desafio de libertar o futuro contido no passado a partir do presente experimentado como a emergência de uma diferença, uma descontinuidade que ilumina o próprio processo histórico, sem jamais totalizá-lo. O presente exige ser assumido sempre como uma tarefa de libertação, através de uma nova relação com o passado e glorificado como um desafio de apropriação criadora através de suas potencialidades de futuro.

A obra de Arendt consiste numa recuperação criativa do futuro do passado através da renovação dos conceitos e significações, que nos permitam problematizar a nossa contemporaneidade. Mas com a ressalva de que, recuperar o

apelo e a promessa de futuro do passado no presente, não são exercícios nostálgicos de erudição ou as tão peculiares teleologias da história que absorveram grande parte do pensamento moderno de diversos modos. Compreender o presente não significará jamais inseri-lo na totalidade de um processo histórico como resultado ou mero momento de uma instância supra-histórica de sentido. Compreender o presente significa, para Arendt, que aquilo que está posto em questão no pensamento emerge sempre dos acontecimentos históricos e da experiência viva do homem, enquanto ele se encontra no mundo histórico de convivência e transformação, e não enquanto ele é um eu abrigado do mundo na contemplação, meditação ou no jogo da mente com ela mesma. Pensar a própria situação dentro da qual se pensa significa, para Arendt, fazer da atividade de pensamento uma exigência de pensar o *acontecimento*, pois não há nada fora, antes ou depois daquilo que acontece no processo jamais totalizável de historicização do mundo e do pensamento. O pensamento emerge, portanto, da nossa situação, já que o mundo não é nada para além da sua condição de “evento”. O pensar se transforma, assim, num modo de se relacionar com o presente, pois é sempre a luz do presente que deve nos guiar de volta ao passado, em busca das suas potencialidades de futuro. Trata-se de inserir o pensamento no tempo ou o tempo no próprio exercício do pensamento. O estudo da obra de Arendt nos mostra que, em cada momento histórico e a cada época, a própria história está por ser reescrita e a reflexão sobre o futuro do passado no presente está por ser empreendida de maneira nova e originária.

Somente se instalando nessa lacuna que o homem, como ser pensante, consegue ser de seu próprio tempo. O homem é de seu próprio tempo somente quando se instala nessa lacuna, a partir da qual conquista para si um presente ao qual as forças temporais do passado e do futuro se correspondem, articulam-se ou se encontram. O homem é de seu próprio tempo somente quando, a partir dessa região de não-tempo, ele conquista e defende a sua própria presença no tempo, ou seja, uma distância suficiente do passado e do futuro que confira alguma permanência no seio mesmo da transitoriedade e contínua passagem do tempo ordinário. Portanto, “ser de seu próprio tempo” significa ser capaz de instalar a presença humana nessa lacuna entre o passado e o futuro. O homem é de seu próprio tempo somente quando é capaz de compreender o significado daquilo que

lhe acontece, o significado dos feitos, palavras, eventos, sofrimentos e das novas possibilidades humanas.

Deste modo, “importa ser de seu próprio tempo” porque o espírito pensante, quando volta para si mesmo a fim de contar a estória resultante da ação e do discurso, não precisa pular para fora do tempo em busca de um mundo claro e sólido de essências eternas, onde ele alcançará a quietude definitiva de uma presença imóvel para além do tempo mundano e dos assuntos humanos. Mas também não deve escapar do presente se agarrando a um passado supostamente intacto ou a um futuro melhor. Arendt considera que o pensamento deve se manter vinculado ao presente, lutando por fazê-lo emergir como um ponto de colisão entre o passado e o futuro que a ele se correspondem. Esse “presente” defendido e pavimentado entre as forças temporais nunca chegaria a ser um “presente imóvel” de quietude do espírito, mas sempre em constante transformação e construção, pressionado e agitado pelas forças do passado e do futuro. Esse “presente” será sempre determinado pelo encontro que ele promove entre o passado e o futuro, esse presente é a trilha aplainada pelo pensamento, cuja direção terá sempre origem no encontro do passado com o futuro, mas com o fim sempre indefinido, pois o irromper desse instante faz a história ter muitos começos e nenhum fim. O espírito pensante estaria, assim, em posição de descobrir o significado daquilo que acontece com o homem no mundo, sem nunca encontrar soluções definitivas, mas respostas sempre novas para as questões que se renovam e se recolocam a partir da atualidade.

Assim sendo, quando o pensamento assume o “seu” passado e o “seu” futuro, como aquilo que os antecede e os sucede, a partir da posição defendida por ele no presente, ocorre a conquista dessa “região”, dessa “lacuna” ou “brecha”: uma espécie de presente não transitório e não fútil, no qual os homens podem criar significados que transcendam sua própria finitude e mortalidade no tempo, sem começo e sem fim absolutos. Essa atemporalidade é uma imortalidade e não uma eternidade, pois brota do presente, do choque da experiência viva, da concretude dos eventos mundanos, determinados pela colisão de forças temporais (passado e futuro). Essa lacuna, esse presente que emerge da trilha do pensamento, não é a “terra da verdade”, mas a única região onde o conjunto da existência humana pode estabelecer uma presença de relativa permanência, em meio à transitoriedade fútil de um mundo sempre mutável.

4.4. O ensombrecimento do mundo: a ruptura totalitária e o fim da tradição:

A obra de Arendt, enquanto uma obra de pensamento, empreendeu tentativas de se instalar no intervalo criado e determinado pelo encontro entre passado e futuro, procurando um lugar no tempo suficientemente afastado dessas duas forças temporais, a fim de conquistar a capacidade de julgá-las, articulá-las e compreendê-las. Como afirma Arendt: “a preocupação é somente como movimentar-se nessa lacuna” (2000, p. 39). Contudo, Arendt considera que nós, homens modernos, não nos encontramos preparados para nos instalarmos nessa região. O que significa dizer que o homem moderno perdeu a cadeia ou a sucessão discursiva de significações que preenche essa região ou lacuna de não-tempo, conferindo sentido às experiências e eventos. E nos tempos de crise e de grandes interferências no curso do tempo, o pensamento é reconduzido para o presente como um autêntico campo de batalha, pois se torna incapaz de produzir significados e, assim, é incapaz de conquistar um território ou um lugar para o homem no tempo.

É essa incapacidade que, para Arendt, determina a condição contemporânea do pensamento. Quanto menos o passado mantém uma continuidade com o presente mais o mundo perde confiabilidade e mais o homem perde a capacidade de pertencer a um mundo, vagueando nas trevas. O fim da tradição significa, então, “a perda da continuidade do passado, tal como ela parecia passar de geração em geração, desenvolvendo-se no processo de sua própria consistência” (ARENDT, 2002b, p.159). O pensamento perde a capacidade de preencher os tempos e promover o pertencimento do homem ao presente enquanto aquela “picada de não-tempo” que salvam os assuntos humanos na recordação e na antecipação da ruína do tempo histórico e biográfico.

A obra de Arendt pretendeu elaborar uma reconstrução histórico-filosófica do mundo moderno. Para fazer a estória dos feitos e palavras dos homens sobreviver aos atos, Arendt buscou narrar o que a deusa da rememoração (*Mnemosyne*) pôs em seu espírito. Mas o que *Mnemosyne* põe em nosso espírito quando nos dispomos a contar a história do mundo moderno? Para Arendt, vivemos num mundo em que não há uma mentalidade capaz de herdar e questionar a estória resultante da ação, pois vivemos um presente que nos foi

entregue sem uma tradição. Os eventos históricos e acontecimentos políticos do século XX revelam que a tradição da filosofia política e da metafísica que a acompanhava não são capazes de formular questões adequadas e significativas e, menos ainda, dar respostas para o que nos acontece, para o que vivemos, sofremos e para as novas possibilidades humanas; impedindo uma reconciliação do homem com seu mundo, impedindo que o homem esteja em paz com o mundo, impedindo que o pensamento pavimentasse um território existencial que quebre o tempo vazio e homogêneo em passado, presente e futuro, promovendo uma incapacidade de produzir significado, fazendo o mundo perder em confiabilidade e permanência; por isso a ausência de sentido é uma característica marcante do século XX. Perdemos nossos instrumentos usuais para compreender. Como observa Arendt:

“Nossa busca de significado é ao mesmo tempo estimulada e frustrada por nossa inabilidade para produzir significado (...) Desde o início do século, o crescimento da falta de sentido se faz acompanhar por uma perda de senso comum. Sob muitos aspectos, isso ganhou simplesmente a aparência de uma crescente estupidez” (2002a, p. 45).

Essa estupidez, no sentido kantiano de incapacidade de subsumir um particular em uma regra geral, tornou-se um problema de todos, já que “os fenômenos totalitários não podem ser mais entendidos em termos de senso comum” (ARENDT, 2002a, p. 45). Trata-se de uma estupidez que exige se fazer da atividade de pensar algo mais que um mero assunto deixado aos ‘especialistas’, como se o pensamento, à maneira da alta matemática, fosse monopólio de uma disciplina especializada para poucos.

A obra de Arendt nos dá um testemunho teórico de que as condições históricas do pensamento contemporâneo estruturam-se em torno de uma dinâmica entre o passado e o futuro, que insere a época presente no desafio de uma perda da tradição, ou seja, de uma perda da transmissibilidade do passado. A perda da tradição significa que não dispomos mais de uma continuidade consciente no tempo que vincule o passado ao presente, através de um fio condutor de significações, à qual cada nova geração possa se fiar em sua compreensão do mundo. A tradição é justamente esse fio que conecta e entrelaça as forças temporais promovendo um encontro entre o passado e o futuro no presente. É a partir dessa conexão que a tradição pavimenta um território existencial de não-tempo no seio do tempo vazio, homogêneo e unidirecional da

mera mudança do mundo e do ciclo biológico das criaturas, que nele nascem e morrem. Arendt faz e ilumina a experiência da ruptura desse fio de continuidade, revelando que as bases espirituais e políticas da civilização ocidental se apartaram dos eventos do presente e das experiências políticas do século XX, fragmentando o passado, obscurecendo o futuro e tornando a atualidade opaca à luz da tradição. Diante da incapacidade dos conceitos tradicionais para compreenderem os eventos políticos da atualidade, Arendt buscou desmontar a cadeia de significações da tradição, a fim de elucidar os seus impensados e, assim, compor novos significados que, embora não absolutos, permitissem-nos salvar da ruína desértica do devir o mundo histórico de convivência e transformação em que vivemos.

A perda da tradição revela que não recebemos o passado por intermédio de uma mentalidade já constituída que herda, questiona, conta, seleciona e confere acabamento à estória resultante do transcurso dos feitos e palavras humanos. Rompeu-se o fio da tradição que promovia o encontro entre o passado e o futuro no presente através de uma sucessão discursiva de significações. Foi rompido o fio que, ligando passado e futuro, instaurava o próprio presente como ponto de continuidade na totalidade do processo histórico. Desconectou-se das circunstâncias atuais e da concretude das experiências vividas a cadeia sucessiva de significações que promovia a contínua reconciliação do homem consigo mesmo, com o que ele faz e com o que lhe ocorre no mundo. O fim de uma tradição significa a perda da cadeia ou da sucessão discursiva de significações, que confere sentido às experiências e aos eventos do presente.

Durante extensos períodos da nossa história, desde a fundação de Roma, enquanto herdeira legítima do legado grego clássico, essa sucessão discursiva foi encadeada por conceitos greco-romanos e pelo vigor atemporal daquilo que desde então se chamou de “tradição”, exercendo enorme influência formativa sobre a civilização européia. No entanto, ao longo da era moderna – que surge com o advento da racionalidade científica, atingindo seu ápice político nas revoluções do século XVIII e desdobrando suas implicações gerais após a Revolução Industrial do século XIX – todo o universo de sentido e compreensão do mundo, assim como as condições mundanas básicas da existência humana (vida, trabalho e pluralidade) e a relação recíproca entre as mais elementares atividades (trabalho, fabricação e ação), pelas quais o homem instala a sua presença no mundo, foram de tal forma transformados, que cada vez mais deixou de ser possível a confiança

integral na tradição e na integridade atemporal do fio condutor de suas significações, pois eles já não iluminavam suficientemente o presente, encadeando-o entre o passado e o futuro.

O esgarçamento da tradição consiste em um longo processo de transformação histórica no qual se movimenta toda a modernidade. A era moderna transformou nosso mundo e as suas circunstâncias, de tal forma que produziu um crescente esfacelamento da tradição. Esse enfraquecimento promoveu uma crescente incapacidade do homem moderno para conquistar uma distância suficiente do passado e do futuro, que confira algum acabamento para suas experiências, permitindo-lhe contar a sua própria história, transmitindo e preservando na memória das novas gerações os seus significados; enfim, instaurando uma continuidade consciente no tempo pela qual o homem se põe de acordo com o seu mundo e consigo mesmo face à transitoriedade, à indiferença e ao esquecimento inerentes à contínua passagem do tempo sucessivo-linear. Para Arendt, o homem contemporâneo parece não estar preparado para ocupar e se movimenta na luta entre o passado e o futuro, na qual ele funda o seu território existencial. Calou-se a voz do passado no presente. Esse silêncio é, ao mesmo tempo, a perda de profundidade da existência humana e aquilo que nos faz pensar no presente. O que está posto em causa no pensamento é estabelecer uma nova relação com o passado que nos foi legado sem o peso de uma tradição.

Arendt considera, todavia, que todo o progressivo enfraquecimento da tradição política e espiritual do mundo ocidental, ao longo da era moderna, e até mesmo a franca rebelião contra a tradição realizada por pensadores tais como Kierkegaard, Nietzsche e Marx no século XIX, representam ainda transformações que se mantêm no interior de um quadro de referência tradicional. Esses pensadores apenas inverteram as ferramentas conceituais da tradição, bem como a hierarquia de categorias asseguradas de Platão a Hegel. O descrédito em que caiu a tradição metafísica do pensamento ocidental, desde as primeiras décadas que se seguiram à morte de Hegel promoveu na cultura uma verdadeira negação da filosofia. Trata-se de uma crescente negação de toda transcendência rumo ao supra-sensível, em favor de uma firme permanência no elementar da sensibilidade e da materialidade. A convicção dos pensadores da segunda metade do século XIX de que a tradição teria chegado ao fim provém, como diz Marcuse em seu livro “Razão e Revolução”:

“da certeza de que a história do pensamento havia atingido um ponto decisivo, e que só restava um elemento em que se poderia encontrar e pôr em ação ‘a verdade’; este elemento era a existência concreta do homem. Até então as estruturas filosóficas haviam abrigado ‘a verdade’, resguardando-a da luta histórica dos homens, sob a forma de um complexo de princípios abstratos, transcendentais. Agora, porém, a emancipação do homem poderia tornar-se obra própria do homem, meta de sua prática auto-consciente” (1988, p. 242).

Essa desconfiança em relação ao racionalismo metafísico não provém do incessante fracasso de suas promessas, mas do aparecimento de um corte que projeta o pensamento para o interior de um novo horizonte de questionamento, levado a cabo por Marx, Nietzsche e Kierkegaard. Esses pensadores, para Arendt, despertaram “para o fato de ter chegado a viver em um mundo no qual sua mentalidade e sua tradição de pensamento não eram sequer capazes de formular questões adequadas e significativas e, menos ainda, dar respostas às suas perplexidades” (ARENDT, 2000, p. 35).

A tradição começou quando Platão opôs pensamento e ação descobrindo que é inerente à quietude contemplativa aspirada pela Filosofia repelir o mundo ordinário dos afazeres humanos instaurado pelo “acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções”, para dominá-lo desde as “essências eternas”. Essa tradição terminou quando nada restou dessa aspiração filosófica, senão a mera inversão dessa oposição entre pensamento e ação levada a cabo pela rebelião contra a tradição empreendida no século XIX por Marx, Nietzsche e Kierkegaard. Enfim, a tradição inicia com o abandono filosófico da política, para dominar os assuntos humanos em conformidade com os seus padrões metafísicos, e termina quando o filósofo repudia a filosofia para poder realizá-la na política. O que Arendt denomina como tradição consiste sumariamente, por um lado, na busca de um princípio extra-político que justifique e determine o político e, por outro, na confusão entre fabricação e ação.

Assim sendo, se foram na verdade os próprios eventos do presente e a experiência política totalitária que instauraram uma efetiva quebra da tradição, ou um corte irrevogável na consciência da continuidade do tempo, essa ruptura se deu em relação a uma tradição, cujo acabamento é independente e anterior. Entretanto, não se trata de conceber os eventos do presente e as experiências políticas do último século como um epifenômeno, ou um sintoma derivado de um fenômeno mais profundo e inaparente que seria o fim da tradição do pensamento

político e da metafísica que o acompanhava. No ensaio “A tradição e a época moderna”, Arendt diz que:

“os esforços de grandes pensadores, desde Hegel, por escapar dos padrões de pensamento que haviam governado o Ocidente por mais de dois mil anos, podem ajudar a iluminá-lo (o totalitarismo), mas não constituem sua causa. (...) Responsabilizar os pensadores da idade moderna, especialmente os rebeldes contra a tradição no século XIX, pela estrutura e pelas condições do século XX é ainda mais perigoso que injusto. As implicações manifestas no evento concreto da dominação totalitária vão muito além das mais radicais ou ousadas idéias de quaisquer desses pensadores” (2000, p. 54).

O silêncio da tradição e a rebelião contra ela no século XIX situam-se antes de sobrevir a ruptura totalitária , mas não podem explicar o que efetivamente ocorreu ou ser considerada a sua causa, pois o caráter não deliberado da ruptura totalitária confere a ela uma irrevogabilidade, que tão-somente os eventos históricos podem possuir, nunca os pensamentos ou as idéias. Nas palavras de Hannah Arendt:

“Não é porque alguma ‘idéia’ nova veio ao mundo que a originalidade do totalitarismo é terrível, mas sim porque as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral” (2002a, p. 41).

Na obra “A Condição Humana”, considerando o advento histórico da ciência moderna, Arendt estabelece uma distinção entre o “reino das idéias” em contraposição aos “*eventos*”. As idéias ou especulações, para se efetivarem, precisam de experiências e conseqüências no mundo factual. Para Arendt, não são as idéias que mudam o mundo, mas os eventos. Galileu foi o autor do evento crucial da era moderna e não Descartes. “A história é uma série de eventos e não de forças ou idéias de curso previsível”, ressalta Arendt (2001, p. 264). É porque a história, com seus muitos atores e narradores, resulta sempre da ação inserida numa teia de relações humanas que não há um autor tangível da história. Ninguém é o autor, produtor ou criador da história, tal como um artífice é o autor do artifício produzido pelas suas mãos. Na expressão “História da Humanidade”, o termo “humanidade” é uma abstração que jamais pode ser um agente ativo. O autor é uma incógnita e seu caráter incognoscível vem desafiando as filosofias da

história e foi o motivo do desprezo pelos afazeres humanos da filosofia política desde Platão.

Foi a partir da ausência de significado do particular, engendrada pela instrumentalização do mundo, que surgiu o moderno conceito de história e a fuga do filósofo moderno para o “todo” ou a fuga moderna da política para a “História” enquanto processo. Essa história processual sugere que os homens, em suas ações, são conduzidos por algo (o “ardil da natureza” em Kant ou a “astúcia da razão” em Hegel) de que eles não têm consciência e que não está expresso na singularidade da própria ação. Segundo Arendt, a perplexidade dos filósofos frente às ações humanas das quais resulta a história é a de que nunca poderemos apontar inequivocamente o autor (que no máximo pode ter imprimido movimento ao processo: o herói) de um resultado histórico final depois de uma série de eventos considerados em seu conjunto. Já, desde Platão, os negócios humanos (*taton anthropon pragmata*) resultantes da ação (*praxis*) são vistos como indignos de serem tratados com muita seriedade. As ações dos homens parecem-lhe movimentos de títeres acionados por mão invisível, oculta nos bastidores, de sorte que o homem se assemelharia a um brinquedo de um deus responsável pela história. Platão foi o precursor da divina providência, da “mão invisível”, da “Natureza”, do “espírito do mundo”, da “luta de classes” e outras tantas maneiras pelas quais cristãos e modernos tentaram resolver o desconcertante problema de que, embora obviamente a história deva a sua existência aos homens, não é “feita” por eles. Eis o que denota a natureza política da história, ou seja, o fato de que é uma história de atos e feitos e não de tendências e forças ou idéias. Por isso Arendt diz que “as filosofias da história são filosofias políticas disfarçadas” (2001, p. 198).

É por isso que a rebelião dos pensadores contra a tradição, no século XIX, não poderia representar ainda uma reconsideração positiva do passado e um novo início, pois permaneceu tão-somente no âmbito do pensamento. Os pensadores apenas inverteram as ferramentas conceituais da tradição bem como a hierarquia de categorias asseguradas de Platão a Hegel. Arendt diz que esses pensadores experimentaram algo novo, mas tentaram desenvolvê-lo e resolvê-lo quase imediatamente em algo velho, permanecendo enredados na tradição.

Nessa medida, há uma distinção conceitual importante entre a ruptura ou a quebra que o totalitarismo provocou na narrativa histórica oficial e o acabamento interno da tradição. Foi somente a partir do século XX, marcado pela sequência de

catástrofes deflagradas pela Primeira Guerra Mundial, que o homem moderno experimentou esse processo de crescente falência da tradição em toda a sua envergadura e radicalidade. Somente no século XX o homem moderno experimentou viver em um mundo no qual as bases da tradição política e espiritual ocidental não são sequer capazes de formular as questões adequadas e significativas para as suas circunstâncias e, menos ainda, conceder os marcos indicadores para as respostas às suas perplexidades. E o decisivo foi que essa experiência não emergiu do pensamento, a partir da esfera interna do espírito voltado para si mesmo, a partir do diálogo silencioso e interior do ego pensante consigo mesmo, isto é, a partir do processo reflexivo do qual emergiram as clássicas questões da tradição filosófica ocidental. Essa experiência emergiu dos “incidentes da experiência viva”, da “concretude de acontecimentos políticos”. Foram a irrevogabilidade, a imprevisibilidade e o caráter contingencial dos eventos históricos que desafiaram a tradição filosófica e a própria imagem tradicional do pensamento enquanto “espaço interior onde o eu se abriga do mundo”.

Segundo Arendt, não foi através de uma idéia nova, por constrangimento de alguma lei histórica, ou por um evento-pensamento qualquer que o fim da tradição chegou ao seu momento radical no mundo atual, mas devido a um evento histórico e um acontecimento político que rompeu de vez o fio de nossas tradições, destruindo definitivamente as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral. Esse evento foi o surgimento dos Estados totalitários de esquerda e de direita. Foi com o advento do totalitarismo que, segundo Arendt, os homens modernos experimentaram a “quebra da tradição”, pois se trata de uma nova forma de organização da vida política, que desafiou de tal modo nossa compreensão e nosso juízo, que acabou por iluminar a experiência de que as próprias fontes espirituais das quais deveriam advir o significado para as experiências e os eventos do nosso tempo haviam secado. “O próprio contexto em que a compreensão e o juízo poderiam surgir ausentaram-se”, assevera Arendt (2002a, p.47). A ruptura totalitária é, portanto, a instância mais espetacular de um “colapso da sabedoria comum que nos foi legada” (2002a, p. 45). Para dizer com Arendt:

“Nem as consequências no século XX nem a rebelião do século XIX contra a tradição provocaram efetivamente a quebra em nossa história. Esta brotou de um caos de perplexidades de massa no palco político e de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação. (...) A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior” (2000, p. 54).

No totalitarismo, a continuidade da história Ocidental sofreu uma quebra que tornou explícito o colapso moral e espiritual da tradição. A ruptura totalitária iluminou o esgotamento das bases da convivência humana que marcaram a tradição ocidental: tradição, autoridade e religião. Se os homens ainda acreditassem que era correto obedecer às instituições políticas e significações herdadas dos antepassados, que a alma é imortal e que o fogo do inferno castigaria os criminosos, regimes baseados no terror, na fusão entre legalidade e arbitrariedade, nas leis do movimento da História ou da Natureza e na ideologia totalitária jamais teriam sido possíveis. Somente a “terrível novidade” do totalitarismo rompe definitivamente o fio da história ocidental, usurpando a autoridade e a dignidade da nossa tradição.

Tendo ocorrido a partir de um evento histórico, a ruptura da tradição é um “fato acabado” (dado ter emergido da concretude que só os eventos possuem), não resulta da decisão deliberada de nenhum autor (dada a imprevisibilidade e contingência inerente aos acontecimentos políticos), nem mesmo está sujeita a decisão ulterior (dado o caráter irrevogável de todo processo iniciado pela ação e pelo discurso). Arendt compreende a concretude, a irrevogabilidade e a imprevisibilidade de um evento histórico, como o espaço aberto, no qual a liberdade emerge na cristalização súbita de elementos, que transcende a soma total de todas as intenções desejadas e a significação de todas as origens. Não há, para Arendt, um autor, um sentido ou uma lei meta-histórica, que podemos deduzir ou induzir a partir de um resultado histórico final, depois de uma série de eventos considerados em seu conjunto. Os eventos transcendem sempre a soma total de todas as vontades e intenções desejadas, porque a ação e o discurso não são a atualização de uma idéia premeditada, pois não governamos as consequências imprevisíveis e irrevogáveis de um processo que, por sua vez, nunca termina num único ato ou evento. Os eventos transcendem a significação de todas as origens porque, enfim, eles não são os efeitos resultantes de uma causa *a priori* ou *a*

posteriori; além do possível significado do processo histórico jamais se revelar ao ator, mas somente ao historiador que não participa da ação. Um evento histórico é a emergência inesperada, imprevisível e singular de algo novo, que pôde ter ocorrido, sem que fosse necessário ou sem que obedecesse a qualquer lei transcendente ou determinação prévia e supra-histórica.

Assim, a ruptura totalitária revelou que o ocaso da tradição não pode ser uma preocupação de especialistas e pensadores profissionais imersos no pensamento como um espaço interior que os abriga do mundo; mas uma realidade tangível, uma “experiência viva”, que diz respeito a todos os homens, ou seja, um problema de relevância política. A ruptura totalitária revelou que a ausência de uma consciência de continuidade no tempo ou de uma cadeia discursiva de significações, que conferiria sentido às experiências e eventos do presente, não era uma questão apenas de “filósofos”, mas uma perplexidade de todo homem moderno face à sua incapacidade de aceitar, significar e julgar a estória resultante da ação. Sem tradição, o homem moderno tornou-se incapaz de reconciliar-se consigo mesmo, com o que faz e com o que lhe ocorre no mundo, não podendo mais sentir-se em casa.

4.5. Estará perdida a tarefa de compreender o mundo? O fardo do presente e o futuro do passado:

No prefácio da sua coletânea de ensaios intitulada “Entre o passado e o futuro”, Hannah Arendt nos diz que René Char fez aos sobreviventes, nos últimos meses de resistência francesa à ocupação alemã, um “apelo ao pensamento” tão urgente e necessário quanto foi outrora o “apelo à ação”. Ela considera que, no início do século XX, o homem moderno viveu uma reviravolta que, primeiro, levou-o a um “compromisso incondicional com a ação” (uma fuga do pensamento para a ação) e depois a própria ação ou o ter-agido forçou-o de volta ao pensamento. Essa volta do espírito para ele mesmo foi empreendida, no entanto, no estranho momento em que o homem moderno experimenta um profundo corte entre o passado e o futuro. Esse corte, às vezes, se insere no tempo histórico, quando os próprios vivos, os atores e as testemunhas dos eventos e das experiências tornam-se conscientes de uma quebra na consciência de continuidade do tempo, sustentada e transmitida outrora por uma tradição de pensamento. É esse fenômeno de ruptura, vivida no espírito daqueles que precisam herdar e questionar a estória resultante da ação, que é expresso no aforismo de Char: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”.

Arendt vê condensado nesse aforismo de Char não somente o que veio a significar na mente de toda uma geração de escritores e intelectuais europeus, que se viram forçados a se engajar na ação, ou se viram inesperadamente “sugados para a política como que pela força de um vácuo”, a estória resultante dos quatro anos de resistência francesa à ocupação alemã; ela vê condensado aí também o modo como hoje toda a nossa estória, resultante de feitos e palavras, pode ser “herdado e questionado” na mente daqueles que se engajam hoje na atividade de pensar. Nesse aforismo, Arendt vê o que significa hoje, a partir da experiência do fim da tradição, ter que “herdar e questionar” na mente ou no pensamento a estória dos feitos, sofrimentos e novas possibilidades humanas resultantes da ação.

Essa geração de escritores e intelectuais instaurou inesperadamente um domínio público no qual, sem a parafernália burocrática, levou a cabo, em feitos e palavras, cada decisão relevante para os problemas do país. Mas isso durou pouco, pois os próprios atores e testemunhas se esqueceram disso logo que foi restabelecido o cotidiano institucional do país após a libertação. Eles foram

liberados do que a princípio julgaram ser um “fardo” e voltaram à “opacidade triste” de suas vidas privadas. E, após vencer o inimigo comum, passou a reinar na arena política a velha e vazia oposição de ideologias antagônicas.

E Char já previra isso dizendo: “sei que, se sobreviver, terei que romper com o aroma desses anos essenciais, de rejeitar silenciosamente meu tesouro”. Que tesouro era esse? Como nomeá-lo? Aqueles que aderiram à resistência foram visitados por uma “visão da liberdade”, pois assumiram sobre seus próprios ombros todo poder de iniciativa, criando entre eles uma esfera pública onde a liberdade poderia aparecer: “a cadeira da liberdade está vazia, mas seu lugar está posto”. Essas manifestações políticas originárias, como as revoluções modernas, os movimentos de resistência, de desobediência civil, enfim, as irrupções políticas, nos quais os homens se reapropriam da esfera pública por atos e palavras, instauram subitamente uma fratura na continuidade histórica do esquecimento da política e se afirmam como repetições transfiguradas do político. Esses eventos rompem com o moto-contínuo, no qual a política é compreendida como uma dominação do homem pelo homem, fardo ou mal necessário.

Mas depois de ter perdido o tesouro, já não conseguiam sequer nomeá-lo. Arendt diz que eles não foram os primeiros, nem serão os últimos a perder esse tesouro na modernidade. Arendt faz referência ao “tesouro perdido das revoluções”, sobretudo francesa e americana, mas também a insurreição húngara.

Arendt considera que a ausência de nome para esse tesouro perdido é o que está expresso na metáfora da herança deixada sem testamento. Os próprios atores e testemunhas não sabiam nomear o tesouro político que caiu em suas mãos, porque, depois de ter-agido, não havia, nas mentes dos que “herdam e questionam”, a capacidade de transmitir, preservar e nomear o conteúdo do acontecimento político que haviam experimentado.

Herdar é dispor de um legado, isto é, dispor de algo que nos é passado, transmitido e entregue. Herdar é receber as posses de um passado. Mas dispor de um legado, de algo sem uma tradição que conecte, selecione, relembre, nomeie, transmita, preserve, mantenha e conceda as indicações e as referências sobre onde se encontram essas posses ou tesouros e qual o seu real valor. Herdar sem testamento é perder a consciência da sucessão ou da continuidade entre o passado e o futuro, ou seja, é fazer a experiência de uma desconexão, um intervalo, de uma interrupção, ou de uma quebra na continuidade do tempo que, sem passado e sem

futuro, produz um “lapso de memória”, restando somente a mudança ininterrupta do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem.

Arendt diz que foram os “próprios vivos” que perderam o tesouro que chegaram a possuir. E que a liberação da França esboroou as “ilhotas de liberdade”, pois evidenciou que não havia mente alguma para herdar, questionar e relembrar o que aconteceu. Esquivou-se dos homens o “acabamento” que a ação precisa ter na mente dos que vão contar a história dos feitos e palavras, tornando-os transmissíveis e significativos. Sem esse “acabamento da ação” na compreensão e sem a transmissibilidade da memória, não restou nenhuma história para ser contada. E sem história, resta somente a mudança contínua do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele nascem e morrem. Sem estória, não há significado para aquilo que os homens fazem e sofrem na mente dos que herdaram a história resultante da ação. Perde-se o significado dos feitos e novas possibilidades humanas. Perde-se o passado e o futuro.

Arendt se compraz em repetir também a afirmação de Tocqueville: “desde que o passado deixou de lançar luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas”. O pensamento se apartou da realidade e a realidade se tornou opaca à luz do pensamento. Quando isso ocorre, o pensamento se sujeita ou a perda de significação ou a repisar velhas verdades que já perderam qualquer relevância concreta. Arendt está diante da tarefa de reconciliar pensamento e realidade sem recorrer ao absoluto, às categorias do entendimento que aplicam o geral ao particular ou às forças coercitivas do raciocínio. A tarefa de reconciliação será agora permanente e inacabada. E a tarefa do pensamento é assumir e suportar o fardo do presente.

É um fardo o mundo presente, porque ele é simultaneamente o que precisamos compreender e aquilo mesmo cujos eventos e experiências destruíram nossos instrumentos tradicionais de compreensão. Examinar e suportar o fardo que o nosso tempo representa sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso, significa assumir a atualidade, sem partir das “velhas verdades” do passado para o presente ou fugir do presente para o esquecimento antecipado de um futuro redentor. Como diz Arendt:

“Já não ansiamos por uma eventual restauração da antiga ordem do mundo com todas as suas tradições, nem pela reintegração das massas, arremessadas ao caos produzido pela violência das guerras e revoluções e pela progressiva decadência

do que sobrou. (...) Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível. (...) A análise histórica e o pensamento político permitem crer, embora de modo indefinido e genérico, que a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura. Mesmo quando aparentemente melhor preservada, o que ocorre em certas partes do mundo, essa estrutura não autoriza antever a futura evolução do que resta do século XX, nem fornece explicações adequadas aos seus horrores” (2004, 14).

Eis o que faz do presente um autêntico *fardo*¹⁹ para a compreensão. Devemos entender o termo fardo aqui em sua dupla acepção. “Fardo” é literalmente uma carga difícil de agüentar e, ao mesmo tempo, algo que nos impõe uma séria responsabilidade, da qual não podemos nos furtar ou nos esquivar. Existe uma acepção negativa do termo “fardo” enquanto peso extremamente penoso e duro de assumir e suportar, mas outra positiva enquanto incumbência de carregar algo ou desempenhar uma tarefa que ninguém poderá fazê-lo por nós e, assim, aquilo que nos reivindica pesadas responsabilidades. Deste modo, o que faz do presente um fardo é o fato de não podermos, por um lado, colocar o seu peso nas costas de um passado intacto de onde ele resultaria e seria deduzido através de categorias ou cadeias discursivas tradicionais de significações, assim como, por outro lado, não podemos carregá-lo colocando seu peso nas costas de um presumido futuro melhor. Assumir o peso do presente significará, então, “examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso” (2004, 13). Temos, assim, que partir da novidade, da singularidade e da irrevogabilidade do presente para uma reconsideração crítica do passado, tendo em vista salvar para o futuro as possíveis significações dos eventos e experiências formadoras da atualidade, promovendo uma possível reconciliação dos homens com eles mesmos e com seu mundo, para além da futilidade do tempo homogêneo e vazio da sucessão-linear.

Vivemos no presente o fardo ou a responsabilidade desta recuperação apropriativa do passado. Todo aquele que se engaja hoje na atividade de compreensão experimenta um profundo confronto com a tradição, a partir da atualidade. O conflito entre o passado transmitido pela tradição e o presente nos faz viver hoje uma grande interferência no curso contínuo do tempo e nos revela

¹⁹ Não foi por mero acaso, estilo ou apelo editorial que o título da tradução inglesa de “Origens do Totalitarismo” tenha sido “The burden of our time” (“A carga, a aflição ou a apreensão do nosso tempo”).

que o homem, como ser pensante, vive aqueles momentos intermediários, intersticiais ou transitivos que, por vezes, se instalam na existência histórica e na mentalidade humana. Esses momentos de transe ocorrem sempre que o passado não se conecta mais com o futuro, a partir de um presente transmitido por uma tradição que ilumina o mundo, fixando um acabamento à estória resultante dos feitos e palavras humanos. Vivemos de tal modo essa perda da tradição, que o homem moderno não consegue mais se reconciliar com o seu mundo, preservá-lo na memória e na sequência discursiva das suas significações. Esses interstícios se instauram sempre que a tradição deixa de conceder significado para aquilo que acontece com o homem, para aquilo que ele sofre e para as novas possibilidades humanas. Quanto menos, o passado mantém uma continuidade com o presente mais o mundo perde confiabilidade e mais o homem, como ser pensante, perde a capacidade de compreender o mundo em que vive, convertendo-o em *questão*. O fim da tradição é a experiência irreparável de uma descontinuidade histórica, de um abismo entre as forças do passado e as forças do futuro.

Assim sendo, se a estrutura essencial de toda a civilização ocidental atingiu o seu ponto de ruptura com o advento da dominação totalitária, Arendt considera que, todavia, são passíveis de compreensão, sem analogias e generalidades, os mecanismos que dissolveram os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual. Se o evento totalitário não pode ser deduzido da tradição, ele, todavia, ilumina nosso passado, deixando-o aberto para uma reconsideração crítica das experiências e significações ocultadas, enfraquecidas e obscurecidas pela própria tradição. O passado não deve ser aqui recusado, mas reconsiderado como fonte de experiências impensadas, pois o passado não se confunde com a tradição. Esta é a transmissão de um significado e é, enquanto tal, sempre já uma seleção, apropriação, esquecimento, distorção e encobrimento daquilo que ela transforma na recordação. Por isso a “ruptura da tradição” nos concede a oportunidade de suportarmos o peso do presente em nossas próprias costas a partir de um reencontro com os “tesouros do passado”, sem as prescrições de qualquer tradição. Vivemos a herança de um passado sem testamento, que reivindica do pensamento uma apropriação positiva, sob a forma do desmantelamento das categorias tradicionais, à luz de um futuro aberto e imprevisível. É justamente quando um evento irrevogável e imprevisível como o totalitarismo acontece que podemos retraçar a história. A história acontece sempre

e a cada vez que um evento se manifesta grande o suficiente para romper o *continuum* do tempo e instaurar a irrupção de um presente, que projeta uma nova luz sobre o passado e o futuro. Só então os acontecimentos passados podem vir a se tornar histórias com começo e fim na cadeia discursiva do pensamento, embora essa história ocorra dentro do âmbito maior da própria história sem começo ou fim absolutos. Benjamim dizia que a história “não se aloja na continuidade do curso do tempo, mas nas suas interferências: lá onde alguma coisa verdadeiramente nova se faz sentir pela primeira vez com a sobriedade da aurora”. Há aqui uma recusa da noção sucessivo-linear do tempo e a afirmação de uma outra temporalidade perfeita de instantes de rupturas. A história acontece sempre e a cada vez que o *continuum* do tempo é rompido e se instaura uma experiência do “instante” (*Jetztzeit*), enquanto irrupção de um presente que projeta uma nova luz tanto sobre o passado quanto sobre o futuro.

Deste modo, não se trata nem de reinterpretar o passado a partir de questões contemporâneas nem de deduzir o presente a partir da história passada a fim de estabelecer uma causalidade ou continuidade histórica pré-determinada. O totalitarismo aparece como um ponto de ruptura não enquanto o resultado de um processo transcendente de necessidade histórica, mas enquanto uma “resposta destrutiva” e até uma “fuga suicida” para todos os impasses e desafios do mundo moderno. Enquanto “resposta”, o totalitarismo ilumina as próprias questões que emergem das condições políticas e espirituais do século XX. Arendt considera que não devemos ignorar essa extrema força destrutiva totalitária, pois sem as suas “soluções” poderíamos ter sido levados à ruína sem jamais sabermos o que está nos acontecendo.

Neste sentido, para Arendt, o que o totalitarismo mostrou como novidade foi o fato de que “não parecemos estar equipados nem preparados para a atividade de pensar, de instalar-se na lacuna entre o passado e o futuro” (ARENDT, 2000, p. 34). A tradição nem oferece regras para a ação, nem conceitos para a compreensão da realidade histórica e os acontecimentos que criaram, no século XX, o mundo contemporâneo. Essa perda da tradição pode implicar no risco de um bloqueio no acesso aos “tesouros” do passado, o que implicaria na impossibilidade de compreendermos o nosso presente, de conquistarmos nosso pertencimento a um mundo. Como diz Arendt: “a descoberta de que, por alguma razão misteriosa, a

mente humana deixou de funcionar adequadamente foi, por assim dizer, o primeiro ato da estória que aqui nos interessa” (2000, p. 35).

Em sua “Fenomenologia do Espírito”, Hegel dizia que “*as chagas do Espírito saram sem deixar cicatrizes*”. Entretanto, para Arendt, a história contemporânea é marcada por uma chaga, um corte ou uma ruptura: o totalitarismo, cujas cicatrizes nenhuma das operações plásticas das filosofias da história poderão apagar. Mesmo a reconciliação que a compreensão dos feitos e sofrimentos humanos promove não deve pretender e não poderá jamais apagar a cicatriz que esse evento histórico constitui. O totalitarismo aponta para uma experiência de fim, mas não no sentido de resultado totalizante de um processo transcendente. O totalitarismo se define como um evento iluminador do nosso presente, à medida que instaura uma experiência do atual enquanto irrupção da diferença e, assim, exige uma apropriação positiva do passado, liberado dos moldes narrativos da história oficial.

Não conseguimos habitar a lacuna temporal que o espírito precisa para dar acabamento às suas experiências, pois não há uma mente para herdar, questionar, contar, selecionar e dizer qual é o valor da história resultante do transcurso da ação. Foi rompido o fio que ligava o passado ao futuro. O espírito daqueles que herdaram e questionam vive hoje a incapacidade de completar e dar acabamento para a estória resultante do transcurso da ação. Vivemos o perigo de não compreendermos mais o presente, de não conseguirmos mais ser contemporâneos. A consequência mais radical da perda da tradição é a incapacidade que experimentamos hoje de sermos do nosso próprio tempo e compreendermos o seu significado. A obra de Arendt não pretende, de modo algum, transpor o abismo entre a tradição e o presente, através de novos significados absolutos, pois compreender será agora uma tarefa permanente, inacabada e pressionada pelas forças do tempo histórico. Por isso, os significados não são jamais totalizantes e absolutos.

Mas a perda da transmissibilidade do passado equivale à perda do futuro e do passado, pois o homem, paradoxalmente, só pode orientar-se diante da imprevisibilidade do futuro, na medida em que conquista o seu passado e o carrega no “ventre da memória”. A conquista do passado é o único meio de se inserir no futuro. O futuro depende da recordação dos tesouros do passado. Recordamos para nos orientarmos nas possibilidades do porvir. Essa conquista do

futuro do passado no presente ocorre nas nossas vidas a cada instante. Até para sair de uma sala de aula onde entramos, teremos que nos inserir nessa luta constante com o passado e com o futuro. Sempre que termina uma palestra, nos encontramos diante de um futuro que é sair do auditório, mas isso somente se ainda estiver preenchido na nossa memória a brecha entre o passado e o futuro, de tal modo que nós possamos nos lembrar da porta pela qual entramos. Assim, o passado também não é algo dado, pois nós só temos acesso a ele na medida em que nosso futuro nos impõe uma seleção e uma apropriação dele. Por isso Arendt diz, em sua conhecida interpretação da parábola de Kafka, que o passado, ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e, ao contrário do que se poderia esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado.

É neste sentido que as análises sobre as “origens do totalitarismo” nos conduzem a uma reflexão filosófica sobre o “fenômeno originário da história”, como dizia Benjamin, ou seja, sobre o relacionamento da compreensão com a temporalidade histórica, assim como sobre a tarefa e o próprio significado da compreensão diante da ruptura do quadro de referências tradicionais, com o qual estávamos acostumados a nos orientar no pensamento. Em “Compreensão e Política”, Arendt formula claramente a questão sobre qual seria a tarefa, o significado e a nova relação do pensamento com a tradição. Ela se pergunta sobre a própria possibilidade de *compreender* diante da experiência do fim da tradição:

“Se é verdade contudo que estamos diante de algo que destruiu nossas categorias de pensamento e os padrões de nosso juízo, não será um caso perdido a tarefa de compreender? Como podemos medir o comprimento se não temos um metro? Como contar as coisas sem ter números?” (2002a, p. 44).

Segundo Arendt, nos tempos de crise, de transe ou de grandes interferências na continuidade do tempo, o espírito pensante é reconduzido para o presente como um verdadeiro campo de batalha, pois se torna radicalmente incapaz de produzir significados para as experiências e os eventos, a partir das categorias usuais fornecidas pela tradição oficial. Vivemos, neste início de século, envoltos numa nebulosa massa informativa de envergadura planetária que permite, como dizia Heidegger, o “acesso uniforme de tudo para todos” e, no entanto, por isso mesmo vivemos uma época tão ensurdecida pelo alarido dos tempos, que se torna cada vez mais incapaz de compreender a si mesma, ou seja,

de herdar, recordar e questionar no espírito a constituição de sua própria história. Vivemos em um mundo, no qual as bases da nossa tradição política e espiritual não são sequer capazes de formular as questões adequadas e significativas para as nossas circunstâncias e, menos ainda, conceder os marcos indicadores para as respostas às nossas mais recentes perplexidades. A consequência imediata dessa incapacidade de elaborar significados para aquilo que nos acontece é a nossa proporcional incapacidade de sermos de nosso próprio tempo, pois, sem significado, a presença humana jamais estará plenamente instalada no mundo, uma vez que não pode ser dado ao homem algo sobre o qual ele não seja capaz de falar, ou seja, lidar e acolher de modo compreensivo e discursivo.

Para Arendt, a tarefa da compreensão em conexão com a história e a atualidade, consiste em buscar sempre salvar os assuntos humanos, as experiências e os eventos históricos da sua futilidade constitutiva, pois almeja estabelecer em relação a eles uma discussão incessante, da qual nascem certos significados, conceitos e marcos indicadores para a recordação futura. Debruçando-se sobre o presente, Hannah Arendt trouxe à presença do espírito pensante o que de fato está ausente, mas elaborado na recordação que revela o seu significado na forma de história. Arendt assume uma relação reflexiva com o passado sempre a partir da atualidade, pois cada época é um apelo de instauração, no presente, de um futuro do passado. É por isso que Arendt não perde a atenção à dimensão do que foi naquilo que é, pois essa atenção ao presente não se define como uma constatação apática de um devir transitório, mas um desencadear a seu respeito um ato de compreensão e elaboração que o reenvia ao seu passado e permite ponderar sobre o seu porvir. Arendt assevera: “somos contemporâneos somente até o ponto em que chega nossa compreensão” (1993, p.53). Mas até que ponto chega a nossa compreensão? Até que ponto somos contemporâneos do nosso mundo? Somos contemporâneos de quê? De que modo o fim da tradição não significa necessariamente o fim do pensamento?

Essas questões podem ser resumidas na seguinte: o que significa pensar a partir da experiência do fim da tradição? A própria formulação dessa pergunta já nos revela que o fim da tradição não é o fim do pensamento, ou seja, trata-se não da destruição da nossa capacidade de pensar, mas da necessidade de repensarmos o que significa pensar. A partir da experiência do fim da tradição, está em jogo na obra arendtiana a recuperação do vigor de futuro do passado no presente. Diante

dos fragmentos dessa tradição rompida, Arendt se esforça por “desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje” (2002b, p. 159). Vivemos a herança de um passado sem testamento que reivindica do pensamento uma apropriação positiva sob a forma do dismantelamento das categorias tradicionais em busca de uma nova origem à luz de um futuro aberto e imprevisível. O fim da tradição é a experiência irreparável de uma descontinuidade histórica, de um abismo entre as forças do passado e as forças do futuro. Essa experiência que atinge e singulariza o pensamento contemporâneo promove um novo espanto ou admiração diante do mundo.

Lendo os escritos arendtianos, nós que estamos diante da dissolução da tradição, sentimo-nos, graças ao frescor com que eles nos devolvem o passado, capazes talvez, de pensar novamente, ou seja, capazes de compor novos significados que, embora não totalizantes, permitam-nos compreender o mundo histórico de transformação em que vivemos. Já desde “Origens do Totalitarismo”, sua primeira grande reflexão, Arendt asseverava que não devemos jamais escapar dos “horrores do presente” porque eles inclinam o pensamento a fazer um testemunho de seu próprio tempo e das suas novas experiências que, sem o amparo das categorias usuais, acabaram revelando o que havia de não pensado, esquecido e encoberto na e pela própria tradição. Portanto, no esforço por ser de seu próprio tempo, a obra de Hannah Arendt precisou suportar o peso radical oriundo do fim da tradição, da perda de significado e profundidade da existência humana; mas também, simultaneamente, precisou assumir a carga criadora de uma superação crítica da tradição que lança um olhar retrospectivo sobre as grandezas e as fraquezas dos seus conceitos, descobrindo as razões destas e daquelas.

Com o advento do totalitarismo, o mundo moderno se colocou como um problema para o pensamento, conduzindo o espírito pensante para uma relação reflexiva com seu próprio tempo e transformando, assim, a própria relação da atividade de pensar com a temporalidade histórica. Vivemos uma história irremediavelmente partida e quanto menos o passado mantém uma continuidade com o presente mais o mundo perde confiabilidade e mais o homem perde a capacidade de pertencer ao seu próprio tempo. Daí a instabilidade radical da nossa época. O pensamento não herda as posses de um passado para um futuro, ele

herda um passado em descontinuidade com o presente tornando o porvir problemático. “Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível” (2004, p. 11), assevera Arendt.

A obra arendtiana tem como finalidade primordial fornecer uma visão radicalmente nova do passado da cultura ocidental e uma concepção mais lúcida sobre a confusão de seu presente. Sem essa discussão em torno dos significados e dos instrumentos de análise, as experiências e os eventos do mundo moderno não teriam o acabamento que precisam ter na mente daqueles que herdam e questionam a estória resultante da ação e do discurso. Debruçando-se sobre o que estamos fazendo e sobre o que fazemos quando pensamos, Hannah Arendt assume a tarefa de superação crítica da tradição a partir da novidade do presente, recuperando, assim, o futuro do passado. Somente a partir dessa recuperação poderemos fazer a experiência que ressoa no verso de T. S. Eliot: “Terminar é começar. O fim é lá de onde partimos”.